

Alfred Hirsch, Aachen/Essen

Menschenrechte versus Frieden. Der Mythos eines alten Dilemmas

1) Menschenrechte zwischen Krieg und Frieden.

Menschenrechte und Frieden scheinen uns auf den ersten Blick unmittelbar zusammenzugehören. Die einen scheinen ohne den anderen keinen Sinn zu haben - und umgekehrt ebenso. Im Völkerrecht bilden beide einen, wenn nicht gar den Kernbestand globaler Normen und Verhaltensregeln. Und doch sieht die Realität ganz anders aus. Hier sehen wir zum einen in einer nunmehr über zwanzigjährigen Geschichte der sogenannten ‘humanitären Intervention’, dass Menschenrecht als Kriegsrechtfertigung in Anschlag gebracht werden. Und zum anderen können wir beobachten, dass im Rahmen einer vor allem wirtschaftlichen Globalisierung die Menschenrechte auf die ‘Freiheitsrechte’ verengt werden und die ‘sozialen und ökonomischen Rechte’ des Menschen zunehmend bedroht sind. Letzteres führt ebenfalls zu gewaltsamen Konflikten und zu einem globalen sozialen Unfrieden. Die Menschenrechte werden vor diesem Hintergrund zum Luxusrecht einiger weniger prosperierender

Staaten des Westens, während ein großer Teil der Weltbevölkerung ein 'Recht auf Rechte' schon alleine deshalb nicht in Anspruch nehmen kann, weil ihnen das Recht auf Entwicklung und Ernährung fehlt.

Aber auch die beinahe schon selbstverständlich gewordene Berufung auf einen 'Krieg gegen den Terror' und den Schutz demokratischer westlicher Werte sowie menschenrechtlicher Normen zeigt, dass der aktuelle Menschenrechtsdiskurs zunehmend zur Begründung für das 'letzte Gefecht' herhält. Im Namen der Menschenrechte wurden in den vergangenen Jahren Kriege geführt, die keine UN-Mandat hatten und die vornehmlich zur Stabilisierung westlicher Vorherrschaft geführt wurden. Zwar wurde bei den Kriegen im Kosovo, in Afghanistan und im Irak behauptet, man wolle schwerwiegenden Menschenrechtsvergehen Einhalt gebieten. Diejenigen, die im Kontext der diskursiven Kriegsvorbereitungen auf eine friedliche Durchsetzung der Menschenrechte bestanden, sahen sich dem Vorwurf der Missachtung zentraler Werte der offenen und demokratischen Gesellschaft ausgesetzt. Die Menschenrechtsverletzungen waren dann später allerdings - wie am Beispiel des Foltergefängnisses Abu Graib in Bagdad oder der US-Verschleppungspraktiken (von denen wir zur Zeit in den Tageszeitungen lesen), des Lagers für 'unlawfull combatants' in

Guantanamo usw. deutlich wurde - auf der Seite der humanitären Interventionisten.

Dabei wollte die UN-Charta von Beginn an, d.h. von den ersten Tagen der Nachkriegszeit des II. Weltkrieges an, eine solche Kollision von Menschenrechten und zwischenstaatlichem Frieden vermeiden. Denn noch unter dem Eindruck der ungeheuerlichen Verheerungen des zweiten Weltkrieges stehend, sollte zentrale Aufgabe der UNO die Friedenssicherung sein - und alles andere sollte diesem Ziel untergeordnet sein. Der Artikel 103 der UN-Charta bringt dies deutlich zum Ausdruck: „Widersprechen sich die Verpflichtungen von Mitgliedern der Vereinten Nationen aus dieser Charta und ihre Verpflichtungen aus anderen internationalen Übereinkünften so haben die Verpflichtungen aus dieser Charta Vorrang.“ Das zwischenstaatliche Gewaltverbot aus Artikel 2. Abs.4 der UN-Charta hat folglich Vorrang gegenüber jeder anderen Verpflichtung, d.h. auch gegenüber einer Verpflichtung aus den Menschenrechtskonventionen. Das Gewaltverbot hat absoluten Vorrang auch gegenüber jeder anderen internationalen Vereinbarung. Es lässt sich keine Manifestation oder Absicht in der UN-Charta finden, die zur Wahrung der Menschenrechte das strikte Gewaltverbot der Charta aufhebt.

Auch die Prinzipien Deklaration von 1970, an deren erster Stelle das zwingende Gewaltverbot und die Souveränität der Staaten steht, öffnet hier keine Hintertür. Die Menschenrechte tauchen in ihr zwar auf, aber ihre Stärkung und Unterstützung wird im 5. Prinzip als Resultat 'internationaler Zusammenarbeit' anvisiert.

Doch über die rechtlichen und politischen Bestände hinaus gilt es zu fragen, ob es eine grundlegende Unvereinbarkeit von Menschenrechten einerseits und Frieden andererseits gibt? Liegt in den historischen und moralischen Wurzeln des Menschenrechtsdiskurses möglicherweise eine besondere Anfälligkeit für eine universalistische Übersteigerung oder ein Nukleus moralischer Selbstgerechtigkeit - und in diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach der Achtung anderer Menschenbildkulturen und deren interkultureller Integration? Aus einer, die emanzipatorische Leistung der Menschenrechte respektierenden Perspektive stellt sich aber auch die Frage ihrer friedensstiftenden und -erhaltenden Elemente. Ein zwischenstaatlicher und innergesellschaftlicher Frieden lässt sich für uns heutige nicht mehr ohne die Wahrung fundamentaler Grundrechte denken. Erst wenn diese durchgesetzt sind und Teil des Alltags sind, mögen wir von einer friedfertigen Gesellschaft sprechen. Versuchen wir also nun im

Rückblick auf die historische Genese der Menschenrechte die Voraussetzungen ihrer Beziehung zu Gewaltverhältnissen einerseits und Formen friedfertiger Kooperation andererseits herauszupräparieren.

2. Historische Lasten und Chancen

Nicht nur die Einhaltung und Achtung der Menschenrechte in der gegenwärtigen Gesellschafts- und Staatenwelt birgt Problempotential in sich, sondern die normative Verfaßtheit der Menschenrechte selbst hält sich in einer problemintensiven Konstellation. Dies eben mag in der historischen Entwicklung der Menschenrechte begründet liegen, läßt sich aber keineswegs so eindeutig aus dieser herleiten. Denn auch die Menschenrechte haben viele Geschichten - eben nicht nur eine -, deren Anfänge und Enden noch in Frage stehen. Woran läßt sich ein Diskurs oder Dokument erkennen, das menschenrechtsrelevante Elemente und Spuren enthält? Welches sind die für die Menschenrechtstradition entscheidenden und initiativen Rechtsdokumente, die dann bereits auf gewisse formale, inhaltliche und normative Aspekte der späteren Menschenrechtserklärung von

1948 vorausweisen? Dass sich mit dieser ein entsprechend datierter Beginn international und durch die Institution der UNO getragener Menschenrechtsdiskurs verbindet, stößt auf keinen Dissens. Und auch die Zurückverfolgung der Menschenrechtsnormen bis hin zur ‘Virginia Bill od Rights’ von 1776, der ‘Declaration of Indipendance’ aus dem selben Jahr und der ‘Déclaration des droits de l’homme et des citoyens’ von 1789 stößt auf weitgehendes Einverständnis. Die in diesen Erklärungen und Rechtstexten niedergelegten Rechte enthalten im Kern schon die für uns heute noch gültigen elementaren Menschenrechtsnormen. In ihnen wird u.a. das Recht auf Leben, auf Freiheit und Eigentum, auf Religions-, Versammlungs- und Pressefreiheit gefordert und in Teilen garantiert sowie das Wahlrecht und die Rechtsstaatlichkeit eingeführt.

Deutlich wird prima facie, dass dieser Rechtekatalog eine Betonung individueller Rechte, d.h. Rechte, die sich auf den einzelnen Menschen oder - besser - auf die einzelne Person beziehen, beinhaltet. Es spricht einiges dafür, erste Spuren solcher individuellen Rechtsgewährungen in der Magna Charta Libertatum aus dem Jahre 1215, die die Rechte der Adligen gegenüber der englischen Krone stärkte, und in der Habeas Corpus Akte von 1679 auszumachen. Insbesondere letztere, die

zweifelsfrei vorläufiger Endpunkt einer langen und komplexen Entwicklung in England war, wird immer wieder genannt, wenn es um ein den Beginn der dokumentierten Menschenrechtsentwicklung zu bestimmendes Datum geht. Die Habeas Corpus Akte schreibt den rechtlichen Anspruch der einzelnen Person fest, stets im Besitze seines eigenen 'Köpers' zu sein und dies auch dann, wenn der Herrscher auf ihn zugreifen will. Es wird somit ein frühes Abwehrrecht des einzelnen gegenüber der Willkür herrschaftlicher Gewalt formuliert, das ein Aufgreifen und Einsperren der einzelnen Person ohne Gerichtsverfahren verbot. Diese anfänglich Instituierung 'rechtsstaatlicher' Gewährleistungen gegenüber der Person des einzelnen bezog sich zunächst freilich nur auf die Rechte des Adels gegenüber der Krone. Die Allgemeingültigkeit derartiger Rechtsprinzipien bezog sich mithin auf eine kleine Gruppe privilegierter Personen, die sich innerhalb der Grenzen eines Rechtsraumes befanden. Die auch im Gefolge der Habeas Corpus Akte noch beachtliche Macht des Königs wurde dann zehn Jahr später (1689) nochmals eingeschränkt und konstituionellen Schranken unterworfen. Bereits im Kontext des mit dem Paradigma Habeas Corpus versehenen Rechtsprozesses wird augenscheinlich, dass hier

dem einzelnen Rechte zugestanden werden, die sein Verhältnis zum Staat regeln - oder präziser -, die ihm Rechte gegenüber der staatlichen Herrschaft zubilligen. Paradoxerweise werden diese Rechte des einzelnen aber sowohl vom Staat zuerkannt als auch die Überprüfung der Einhaltung dieser Zuerkennung vom Staat selbst durchgeführt. Der einzelne muß sich also bei Nicht-Einhaltung der zugebilligten Rechte durch den Staat an diesen selbst wenden, um deren Gewährleistung zu fordern. Es gibt folglich keine dritte Instanz die diese Kontrollfunktion hätte übernehmen können. Diese Asymmetrie der Abwehrrechte des einzelnen gegenüber der staatlichen Herrschaft findet sich noch in den modernen Menschenrechten des 20. Jahrhunderts wieder. Ergänzt wird diese Asymmetrie durch die Rechtezuweisung an eine privilegierte Gruppe spezifisch ausgewiesener Personen und dem gleichzeitigen Ausschluss aller anderen, die nicht diese personalen Spezifika teilen. Eine weitere, den Menschenrechtsprozeß forcierende konstitutive Gestaltung vollzieht sich durch den Naturrechtsdiskurs, der zweifelsfrei schon in den Rechtsnormen der Habeas Corpus Akte seine Spuren hinterlassen hat. In der Aufklärung erweitert sich die Vorstellung von der natürlichen Ordnung der Welt um den Entwurf

einer allgemeinen, allen männlichen Personen zugeschriebenen gemeinsamen Vernunft. Jeder männliche ‘federlose Zweibeiner’, der mit Vernunft begabt ist, verfügt - zudem vor dem Hintergrund des weiterhin gültigen Naturrechtsdiskurses - über natürliche und vorstaatliche Rechte. Es bedarf keiner staatlichen Autorität, die diese Rechte verleiht und keiner moralischen Instanz - wie beispielsweise der Kirche -, die sie begründet.

Zu Natur- und Vernunftrechtsdiskurs als Fundament des Menschenrechtsprozesses gesellt sich im 16. und 17. Jahrhundert der Diskurs des politischen Liberalismus, der für die weitere Entwicklung der Menschenrechtsnormativität einen entscheidenden Beitrag leistet. Insbesondere John Lockes Überlegungen in ‘Two Treaties of Government’ aus dem Jahr 1690 erweisen sich als paradigmatisch. Nach Locke stehen dem Individuum - gemeint sind Männer aus dem bürgerlichen und adligen Stand - bestimmte Rechte von Natur aus zu und verdanken sich nicht erst der Zuschreibung durch ein positives Gesetz, wie dies noch bei Thomas Hobbes gedacht wurde. Rechte, die dem Individuum von Natur aus zustehen, sind nach Locke: das Recht auf Leben, auf Eigentum und Freiheit von Willkürherrschaft. Als natürliche Rechte sollen diese stark am Individuum und an der

einzelnen Person ausgerichteten Rechte auch im staatlichen Einschluss des Menschen Bestand haben. Es ergibt sich mithin die immer schon geltende Verpflichtung für jedes Staatswesen, diese natürlichen Rechte des Individuums zu sichern und zu bewahren. Sollte der Staat hierzu nicht in der Lage sein, ist das Individuum zum Widerstand und revoltierendem Umsturz berechtigt. Hobbes hatte in einer solchen Entwicklung stets den Normalzustand eines Staates gesehen, der auf konkurrierende Rechtsansprüche gegründet ist. Rechte - auch für den einzelnen vernunftbegabten Menschen - gibt es nach Hobbes erst mit der Instituierung des positiven Gesetzes und seines Schutzes durch den 'Leviathan' oder eine höchste und stärkste Gewalt im Staat. Es liegt somit auf der Hand, dass der Menschenrechtsprozess nur wenig Substanz aus der politischen Theorie Hobbes und sehr viel aus der liberalen Philosophie Lockes beziehen konnte.

Oft wurde bereits gezeigt, dass diese Entwicklung des politik- und rechtstheoretischen liberalen Diskurses parallel zum Aufstieg des Bürgertums verläuft. Absolutismus und Feudalismus weichen zunehmend einem wirtschaftlich aufstrebenden Bürgertum, das in einer Reihe von Anerkennungskämpfen in Europa und Amerika nach einer Sicherung des eigenen Status in den Institutionen des Staates und

des Rechts strebt. Gemäß der liberalen bürgerlichen Auffassung eröffnen erst die natürlichen Rechte der einzelnen Bürger die Legitimität der staatlichen Herrschaft. Die historische Entwicklung staatlicher Einheiten im 18. und 19. Jahrhundert stellt dies bis zu einem gewissen Maße unter Beweis. Paradoxerweise geht also die Entstehung des neuzeitlichen Staates seit dem westfälischen Frieden von 1648 mit dem normativen Prozess von Menschenrechtsansprüchen durch das bürgerliche Individuum einher. Fast hat es den Anschein als gingen diese Entwicklungen allein deswegen einher - und verschränkten sich zugleich ineinander -, weil die natürlichen Rechte des Menschen zunächst einer Regulierung innerhalb und durch eine praktische Ordnung bedurften, die gleichwohl in gewissem Widerspruch zur eigentlichen normativen Intention der Menschenrechtsansprüche steht. In diesem Sinne ließe sich die staatliche Ordnung, die sich aus und mit den vorstaatlich begründeten Menschenrechtsansprüchen entwickelt, als eine Art Vehikel für das Menschenrechtsregim betrachten. Die Staatlichkeit des Staates selbst ließe sich auf diesem Wege als Durchgangsstation für den Menschenrechtsprozess begreifen, der selbst auf ein jenseits der staatlichen Eingrenzung und der Souveränität der jeweiligen

staatlichen Einheit zielt. Die neuesten menschenrechtsrelevanten Entwicklungen der letzten beiden Jahrzehnte scheinen dies nur allzu deutlich zu unterstreichen. Denn das Morschwerden der Souveränität des Staates hat auch mit dem naturrechtlichen, d. h. vorstaatlichen Status der Menschenrechte zu tun. Doch sowohl für die Beschreibung des aktuellen Fortschreitens dieses Morschwerdens der staatlichen Souveränität als auch die der Genese der Menschenrechtsnormen bedarf es eines präzisierenden und zugleich prozessorientierten sprachlichen Zugriffs.

An dieser Stelle mag zunächst noch einmal der Blick auf die spezifische Kodifizierung der Menschenrechte am Beginn des modernen demokratischen Staates gerichtet werden. Die zentralen vorstaatlichen, naturrechtlichen Menschenrechte werden in der ‘Déclaration des droits de l’homme et du citoyen’ von 1793, die der französischen Verfassung vorangestellt ist, in Artikel 2 genannt: „l’égalité, la liberté, la sûreté, la propriété“.¹ Und in Artikel 6 heißt es zur genaueren Bestimmung der ‘liberté’: „La liberté est le pouvoir qui appartient à l’homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d’autrui“ [Die Freiheit ist die Macht, die dem Menschen zu eigen ist, alles zu tun, was nicht die Rechte des anderen beschädigt.] Karl Marx gewahrt in der so

bestimmten Freiheit, die dem einzelnen innerhalb deutlich umrissener Abgrenzungen vom anderen zu tun und zu treiben erlaubt, was ihm beliebt, eine monadische Konstruktion von Freiheit: „Die Grenze, in welcher sich jeder dem anderen unschädlich bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade.“² Marx kritisiert an diesem Begriff von Freiheit, der als vorstaatlicher auch und zugleich am Beginn des bürgerlichen Staates steht, dass das so gefaßte Menschenrecht der Freiheit im Kern nicht auf der Beziehung und der Verbindung des Menschen mit dem Menschen beruht, sondern dass es sich hier um ein Recht der Loslösung, des getrennt lebenden und auf sich beschränkten Einzelnen handelt. Freiheit im Sinne der ‘Déclaration’ überwindet zwar die Hobbesianische Freiheit des vorstaatlichen ‘Rechtes auf alles’, schafft aber einen und geht wohl auch von einem isolierten und monadischen Menschen aus, der in der Ordnung des Staates ein Raster für verbindungslose und beziehungsfreie menschliche Einheit ausmacht. Nicht nur zwischen Individuum und Individuum sondern auch zwischen Individuum und

¹ Zit nach. Karl Marx, Studienausgabe in 4 Bänden, Bd.I, Philosophie, Frankfurt/M. S.48.

² Karl Marx, Zur Judenfrage, in: Studienausgabe in 4 Bänden, Bd.I, Philosophie, a.a.O., S.48.

Staat besteht eine unüberbrückbare Distanz, die jedes sozialen und gemeinschaftlichen Übergangs entbehrt. Das solchermaßen gefaßte Menschenrecht der Freiheit, das von einer monadischen und beziehungsfreien Existenz des einzelnen ausgeht, befindet sich nach Marx daher in einer unauflösbaren Allianz mit dem Menschenrecht des Privateigentums. Anschaulich wird dieser Zusammenhang im Artikel 16 (Fassung der Déclaration von 1793): „Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.“³ [Das Recht des Eigentums ist dasjenige, das jeden Bürger befähigt, nach seinem Willen über seine Güter, seine Einkommen, die Früchte seiner Arbeit und seiner Unternehmen zu verfügen und sie zu genießen.] Deutlicher noch als in der Bestimmung der ‘Freiheit’ durch die ‘Déclaration’ geht aus der Bestimmung des ‘Eigentums’ hervor, dass es sich vorrangig um ein Recht ohne Beziehung auf den anderen Menschen und ein Recht des bloßen Eigennutzes handelt. Die Menschenrecht erwiesen sich solchermaßen als Normen des bürgerlichen Besitzindividualismus und wären ganz und gar untauglich unabhängig vom Eigentum dauerhaft gleiche Rechte für alle ohne Ansehen der Herkunft, des Standes, der Bildung und der

³ Zit. Nach Karl Marx, a.a.O.

Lebenschancen zu schaffen. Es ließe sich leicht zeigen, dass auch die in der ‘Déclaration’ aufgezählten Menschenrechte der ‘égalité’ und der ‘sûreté’ dem Kernrecht des Eigentums anzugliedern sind. Marx unterstreicht diese Hypothese nachdrücklich: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Natur-Notwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.“⁴ Ausserordentlich interessant ist, dass Marx, hier nur implizit entfaltet, im ‘Gattungsleben’ qua Gesellschaft einen den Individuen nicht nur äußerlichen Rahmen ausmacht und zugleich diesen als mit den Menschenrechten der ‘Déclaration’ unvereinbar erachtet. Aber Marx sieht doch auch, dass im Titel der ‘Déclaration’ nicht nur der ‘homme’ ausdrücklich genannt wird, sondern auch der

⁴ Karl Marx, a.a.O.

‘citoyen’. Nur bezeichnen die **‘droits du citoyen’** die **‘Staatsbürgerrecht’** und die **‘droits de l’homme’** geben den **Menschenrechten** ihren Namen. Nach Marx ist gerade dieser **‘homme’** nichts anderes als das **„Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft“** und dieses verdankt den verallgemeinernden Titel **‘Mensch’** dem **spezifischen emanzipatorischen Verhältnis des politischen Staates gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft**. Der Staat selbst - und diese **Einsicht Marx** ist in ihrer **Scharfsinnigkeit geradezu bewundernswert** - wird in der **‘Déclaration’** zum **bloßen Mittel der Erhaltung der Rechte des einzelnen Menschen herabgestuft**. **Personalisiert** bedeutet dies, dass der **‘citoyen’** als **das Gemein- und Gesellschaftswesen**, dem **Menschen als bourgeois untergeordnet** wird. Nach Marx wird hier der **Mensch auf ein ‘Teilwesen’ reduziert** und dieser dann als der **eigentliche und wahre Mensch** genommen. Nur scheint es keine **Vermittlung dieser beiden Menschentypen** zu geben. Eher werden beide in eine **historisch genealogische Perspektive integriert**, in der der **bourgeois als der unpolitische Mensch zum ‘natürlichen’ Menschen regrediert**. In diesem Sinne erscheinen die **‘droits de l’homme’** als **‘droits naturels’**. Die **Menschenrechte** sind nach der **Überzeugung Marx’** **mithin nicht kompatibel mit Wesen und Gehalt des politischen**

Staates. Sie gehören vielmehr zu einer Ordnung, die er ‘bürgerliche Gesellschaft’ nennt und die zweifelsohne nichts von einer ‘echte’ Gesellschaft hat. Egoistische Monaden qua isolierte Bourgeois erfüllen scheinbar keine einzige auch noch so minimale Bedingung für einen strukturierten Zusammenschluß. Zwar eröffnet die von Marx für seinen kritischen Diskurs zugrundegelegte dichotomische Struktur Möglichkeiten der Orientierung in der normativen Genealogie der Menschenrechte. Allerdings lädt diese Dichotomie auch zu einer Dekonstruktion ein, die gleichwohl die Perspektive einer gewissen Gerechtigkeit in der Marxenschen Kritik weitestgehend zu nutzen vermag. Dichotomisch erweist sich die Marxsche Kritik der Menschenrechte, indem sie das einzelne isolierte Individuum dem politischen Staat gegenüberstellt. Die dabei von Marx inaugurierte Wertehierarchie ist frei von Interferenzen und Verstrickungen. Die Frage danach, wie Erfahrung und Vorstellung der Gesellschaft sich zum Individuum und zum Politischen verhalten, wird auf dem Wege einer wesensmäßigen Identifizierung von Gesellschaft und Politik gelöst. Oder mit den Worten Marx’: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner

individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‘forces propres’ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“⁵ Der Übergang von der individuellen Sphäre zur politischen erfolgt, indem der Mensch seine eigenen Vermögen als genuin ‘gesellschaftliche’ erkennt. Nur kommt der Übergangsordnung des ‘Gesellschaftlichen’ kein Eigenleben, keine Ordnungsspezifik und keine Selbstorientierung zu. Die gesellschaftliche Kraft des Menschen ist zugleich und ohne Vermittlung auch seine ‘politische’ Kraft. Der uneigennützig und in Beziehung zu anderen lebende und wirkende ‘Citoyen’ ist Staatsbürger und Bürger einer wie auch immer zu beschreibenden Gesellschaftswelt. Gerade weil Marx diesen Eigenwert der Gesellschaft und ihrer ethischen Dynamik, die strikt vom Politischen zu unterscheiden ist, nicht sieht, entzieht sich ihm auch die wirkungsmächtige Dynamik der Menschenrechtsnormen. Die historisch begründete Nähe von Menschenrechten und Staat wird zwar machtsensibel markiert, aber Genese und ethische Dynamik des Menschenrechtsprozesses geraten

⁵ Karl Marx, a.a.O., .S.53

aus dem Blick. Dabei ist die Feststellung einer historisch freizulegenden Reziprozität von Staat und Menschenrechten durchaus zutreffend. Nur bezeichnet sie benennbare Regulierungsendpunkte und Ordnungsarretierungen und nicht die verstellten und schwerer zugänglichen Prozesse und Übergangsphasen auf dem Wege ihres Entstehens.

3. Menschenrechte und Staatlichkeit: ein schwieriges Verhältnis!

Es ist der Befund zu unterstreichen, dass die Menschenrechte von Anfang an an den starken und zentralen Staat gebunden waren. Nur er ist in der Lage den Menschenrechten zur Geltung und zur Durchsetzung zu verhelfen. Dass seine Rolle hierbei oft zweifelhaft und von aussenpolitischem Kalkül geprägt ist, mag für den Augenblick zurückgestellt werden. Problematisch erweist sich die Beziehung von Menschenrechten und Staat - und dies gerade auch mit Blick auf die gegenwärtigen globalen und europäischen Entwicklungen -, weil Normenkontrolle und Normdurchsetzung in ihrer traditionellen Fassung zu einer Zentralisierung von Macht, zu einer Universalisierung kultureller und nationaler Idiome sowie zu einer Hierarchisierung von Politik und sozialem Leben führt. Mittels einer

räumlichen Metapher kann man sagen, dass Normenexkution und Normenkontrolle von oben nach unten ‘durchgereicht’ werden. Dies entspricht dem traditionellen Diskurs und den traditionellen Rechtspraxen der Menschenrechte. Hierzu hat sich aber, nahezu unbemerkt und stets nur als lästige Schwäche des Menschenrechtsprozesses angesehen, ein Antidiskurs und eine Art Antipraxis erhalten und diskontinuierlich fortentwickelt. Worin diese Dysfunktionalität von Antidiskurs und Antipraxis, die sich in die traditionelle Menschenrechtspolitik verschränken, besteht, vermag nur mittels einer konzisen Darstellung von Form und Struktur des institutionellen Menschenrechtsregimes artikuliert hervortreten. Ich knüpfe in meiner Darstellung an eine Normanalyse von Johann Galtung an, die schnell jene Dysfunktionalität hervortreten lassen wird. Zunächst ist festzuhalten, dass die Menschenrechte wie andere Normen auch auf einen ‘Normsender’ zurückgehen. Dieser hat die Normen definiert und entsprechende Grenzlinien und Rahmungen eingezogen. Es gibt einen ‘Normempfänger’, der die Normen akzeptiert haben muß, wenn er ihnen selbst Geltung verleihen soll. Der Normempfänger legt die Normen seinen eigenen Akten und Diskursen zugrunde und schließt alle aus den Normen hervorgehenden Verbote

aus seinem Verhalten aus. Drittens gibt es 'Normobjekte', die die zentrale Dimension der Norm darstellen, da sie Träger des Rechts sind und damit Anspruch auf dessen Einhaltung gegenüber dem Normempfänger machen können. „Die Norm-Empfänger sind heute die Staaten; der Norm-Sender, die Norm-Produzenten, sind für die allgemeinen Menschenrechte die Staatengemeinschaft (die Vollversammlung der Vereinten Nationen); und die Normobjekte sind die menschlichen Individuen.“ Diese Sender-Empfänger-Objekt-Triade hat „einen relativ steilen Gradienten, beginnend bei seiner einzigen UN-Vollversammlung und dann zu 189 UN-Mitgliedstaaten bis zu bald über 6 Milliarden menschlichen Individuen ansteigend.“⁶ Neben diesem steilen Normengradienten haben wir es auf der strukturellen Eben aber noch mit einer Besonderheit der Menschenrechtsnorm zu tun - ich hatte en passant oben schon darauf hingewiesen. Menschenrechte sollen zwar formal vom Norm-Empfänger, den Staaten, gewährt werden, aber die menschlichen Individuen, die Norm-Objekte, können bei Mißachtung und Nicht-Einhaltung der Menschenrecht durch den jeweiligen Normempfänger diese kaum beim Norm-Sender einklagen. - Und es versteht sich fast von selbst, dass die Klage über den Verstoß gegen Menschenrechte gegenüber dem Norm-

⁶ Johan Galtung, Menschenrechte - anders gesehen, dt. von G.Günther, Frankfurt/M.1994, S.11.

Empfänger, der in solchem Falle sowohl Täter als auch Richter ist, kaum von Erfolg gekrönt sein dürfte. - Zwar gibt es mittlerweile eine Reihe von Instrumenten, um Menschenrechtsverstöße in Staaten und von Staaten gegenüber den Norm-Objekten, d.h. den Menschen, bei den Vereinten Nationen oder beispielsweise bei der Europäischen Union öffentlich zu machen und zu beklagen.

Doch die Kontrollinstanzen wie die UN-Menschenrechtskommission und der Internationale Strafgerichtshof stoßen bei der Souveränität der staatlichen Norm-Empfänger an ihre Grenzen. Dass hier stets in der Vergangenheit mit zweierlei Maß gemessen wurde, zeigt nur wie fragil das Menschenrechtsregime noch immer ist. Es zeigt aber auch, dass die Gabe der Menschenrechte an den einzelnen Menschen - ohne den Umweg über den jeweiligen Staat als Norm-Empfänger zu gehen -, das Individuum vorstaatlich und mithin moralisch mit einem Recht versieht, das ihm auch ein bestimmter Staat, sein positives Recht und dessen Operationalisierung nicht einfach wieder streitig machen können. Genau dies ist die strukturelle Besonderheit der Menschenrechtsnorm: anders als ein nur von den positiven Gesetzen eines Staates gewährtes Recht kommen die Menschenrechte jedem Individuum unabhängig von Nationalität, Geschlecht, ethnischer und

kultureller Zugehörigkeit und Alter zu. Dies mag in einem tradiotinenen Rechtsdenken als Mangel und eben Dysfunktionalität bezeichnet werden. Für den Status der Menschenrechte und dessen gerechte Weiterentwicklung sowie offene Fortschreibung ist diese Dysfunktionalität Bedingung der Möglichkeit. Aufgespannt zwischen Recht und Moral bzw. Ethik bleiben die Menschenrechte virulent für jedes positive Recht. Im Recht - vieler Staaten - selbst präsent, stellen sie für dieses zugleich eine permanente Herausforderung und zugleich Überschreitung dar. Dabei handelt es sich um eine Überschreitung, die in einer eigentümlichen Umkehrung zugleich zur unhintergehbaren Bedingung von Recht überhaupt wird. Das Recht überhaupt Rechte zu erwerben ist vermutlich das erste Menschenrecht. Dabei handelt es sich um eine Erkenntnis, die lange vor Hannah Arendt schon Fichte vertreten hat. Dieser weist mit Nachdruck zurück, dass ein Mensch rechtlos sei, wenn er sich ausserhalb seines eigenen Staates aufhalte denn er „hat das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtsverträgen vorausgeht, und allein sie möglich macht: das Recht, auf die Voraussetzung aller Menschen, daß sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältnis kommen können.“⁷ (1796; Grundlagen des

⁷ Johann Gottlieb Fichte, Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796), in: J.G.Fichte Gesamtausgabe, hrsg. v. R.Lauth u.a., Bd.1.4., Stuttgart/Bad Cannstatt 1970, 163.

Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre) Auch in diesen Überlegungen Fichtes wird die Naturrechtlichkeit und Vorstaatlichkeit des Menschenrechtsinstituts vertreten. Nur geht Fichte in seiner Deduktion der Menschenrechte aus dem Naturrecht den umgekehrten Weg, indem er vom bestehenden Rechtszustand des Staates ausgeht und nach den Bedingungen seiner Möglichkeit fragt. Bedingung von Rechten kann selbst wiederum nur ein Recht sein und nicht eine wie auch immer zu bewertende vertragliche Übereinkunft. Ganz ohne Zweifel ist es dann für den jeweiligen Staat aber unerlässlich, sich auf die Legitimität einer vertraglichen Übereinkunft zu gründen. Alle weiteren Rechte des Bürgers im Staat lassen sich dann aus diesem Grundvertrag ableiten.

Wenn die Menschenrechte als moralische Rechte aber Bedingung der Möglichkeit von staatlichem Recht sind, dann stellt sich intensiver noch die Frage nach ihrer Konstitution. Kann diese Konstitution als moralisches Recht des Menschen überhaupt anders als in seiner Beziehung zu anderen Menschen aufgesucht werden? In welchem Verhältnis steht aber eine solch soziale Normgenese zur Würde des einzelnen Menschen? Ist ein moralisches Recht nicht mittelbarer Folge einer Verantwortungsbeziehung? Und hat die sozial ethische Genese

der Menschenrechte Einfluß auf die moralische Beziehung der Menschen untereinander, d.h. die Friedfertigkeit ihres Zusammenlebens?

4) Universalität und Interkulturalität. Konfliktpotentiale in der Menschenrechtssetzung

Setzung des Menschenrechtsinstituts setzt eine radikale Form der Universalität voraus und setzt eine radikale Form der Universalisierung in Gang. Dieses weist in besonderer Weise auf die Spannungen und Widersprüche hin, die sich im Ausgang eines als universell begriffenen Sprechens und Recht-Setzens offenbaren. Denn gerade die Menschenrechtsbewegung erfaßte den geschlossenen Herrschaftsraum des modernen Nationalstaates als potentiell gewaltsame Praxis. Allein eine überstaatliche - und das heißt unabhängig von den Gesetzen und der Rechtssprechung des einzelnen Staates - Setzung und Stärkung der Rechte des einzelnen Menschen, schien den Verfechtern der Menschenrechte Gewähr dafür zu bieten, daß das Individuum vor den Übergriffen des jeweiligen Staates zu schützen sei. Insbesondere diese zu bemerkende Distanz der Menschenrechtsbewegung gegenüber staatlichen - und in bloßer

Ausweitung derselben wohl auch transstaatlichen - Institutionen, weist auf ein Dilemma hin. Denn einerseits bedarf es zur Gewährleistung von Menschenrechten noch des Staates in seiner nationalen und territorialen Prägung, andererseits ist es gerade dieser Nationalstaat, dessen Rechtsschutz zunächst und allein seinen 'Bürgern' gilt. Diese definieren sich geradezu dadurch, daß sie nicht nur 'Menschen' als 'Individuen' sind, die sich, ohne Staat und 'bürgerliche' Existenz, auf der Flucht oder auf der Suche nach Asyl befinden. Jeder geschlossene Rechts- und Sprachraum qua Nationalstaat schützt zunächst - wenn überhaupt - die Rechte seiner Bürger und nicht die Rechte derjenigen, die 'fremd' sind, von 'außen' kommen oder 'außerhalb' seiner Grenzen leben. Die Grenzen einer solchen sprachlichen, rechtlichen und räumlichen Setzung sind mithin auch die Grenzen einer Recht- und Sprachlosigkeit, die innerhalb der Grenzen des staatlichen Rechts nicht in Erscheinung treten, nicht auftauchen können oder dürfen - denn auch in den westlichen Verfassungsstaaten gibt es eine Vielzahl rechtsfreier Räume. Weder gibt es jenseits dieser Grenzen ein vom verfolgten Individuum einzuklagendes Recht - an welche Instanz sollte es sich wenden? - noch ist dasselbe Individuum jener legitimen Sprache, jener setzend gesetzten Sprache des Rechts mächtig, die es zu

beherrschen und anzuwenden gilt - wie sollte es sich diese denn auch aneignen können?⁸

Die Art Gewaltsamkeit dieser strukturellen und definatorischen Differenzierung des Menschenrechtsdiskurses, die sich stets gegen den fremdesten und ohnmächtigsten Menschen wendet, findet sich in den politischen Praktiken nahezu aller europäischer Staaten der Gegenwart wieder. Und dennoch, die Genese und Etablierung des Menschenrechtsprozesses ist untrennbar mit der Entstehung der europäischen Nationalstaaten verknüpft. Dieses Konvergieren von Menschenrechten und Nationalstaat leitet aber zugleich auch über in die bereits aus dem Jahre 1951 stammende Feststellung Hannah Arendts, daß der „Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte“ die hieraus hervorgehende zwingende Konsequenz sind.⁹ Aufgang und Niedergang der Menschenrechte sind folglich so sehr mit dem Schicksal der territorialen Nationalstaaten verbunden, daß sich hieraus zwingend die Frage nach einer Fortsetzung des Menschenrechtsprozesses jenseits seiner staatlichen und ‘mono-

⁸ Wenig Verständnis für eine solchermaßen entfaltete Problematisierung findet sich beispielsweise in den menschenrechtstheoretischen Ansätzen von Jürgen Habermas und John Rawls. Vgl. Jürgen Habermas, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: H. Brunkhorst, W.R.Köhler u. M.Lutz-Bachmann (Hg.), Rechte auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M.1999; John Rawls, Das Völkerrecht, in: Steven Shute u. Susan Hurley (Hg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt/Main1996.

⁹ Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (1955), München/Zürich 1993, S.422.

logischen', d.h. 'einem' logos und 'einem' nomos entstammenden Trägerschaft ergibt. Denn eine Menschenrechtsgewährung, die sich am neuzeitlich konventionellen Modell des Staates orientiert, macht einen sich abschließenden und ausgrenzenden Staat - oder Staatenorganisation - erforderlich und fordert den Aufbau eines hohen Gewaltpotentials zur Rechtsexekution. (In diesem Zusammenhang ist exemplarisch auf die anfangs erwähnten 'humanitären Interventionen' und menschenrechtlich legitimierten Waffengänge der westlichen Staaten in den vergangenen Jahrzehnten zu verweisen.) Dieser Zusammenhang weist beharrlich auf jene eigentümliche Ambivalenz hin, die den Menschenrechtsprozeß seit Jahrzehnten begleitet. Soll auf der einen Seite die Etablierung der Menschenrechte Gewalt gegen Menschen verhindern helfen, so werden auf der anderen Seite unter Berufung auf sie die legitimatorischen Voraussetzungen für eine gewisse Gewaltpraxis geschaffen. Die Ausübung von Gewalt wird hier allein unter Vorgabe eines universellen nomos und unter Veränderung der Vorzeichen von 'böser' in 'gute' Gewalt transformiert. Der gewaltsame Charakter des Menschenrechtsinstituts nimmt seinen Ausgang in einer Sprache, die das von ihr gesetzte Recht gegen die Sprache der Fremden und Anderen abdichtet. Mit der Setzung einer

Sprache und eines Rechts, die sich konstitutiv von einem transkulturellen und universellen nomos getragen wissen, geht fortgesetzt die Entrechtlichung jener einher, die diesen nomos durch die Unverständlichkeit ihrer Sprache, ihres Handelns und ihrer Vernunft in Frage stellen.

Die Fremden, denen Menschenrechte zukommen, deren Rechtstext sie aber nicht verstehen, sind zur Sprachlosigkeit verdammt, aber in das Innere des machtvollen nomos eingeschrieben. Dort markieren sie die Risse, Brüche und Verschiebungen, die die Zeit und die sprachliche Beziehung zum Anderen in dem Text jeder Sprache hinterlassen. Nichts und niemand spricht über sie und keine Stimme erhebt sich, um auf ihr Verschwinden hinzuweisen. Sie verlieren sich dort, wo der artikulierbare Sinn eines Wortes in seiner neuen Sprache an die Grenzen des dort noch Sagbaren stößt. Eine Ohnmacht, die noch machtloser und erbärmlicher als all das zu sein scheint, was sich mit Worten und Bildern beschreiben ließe, mittels derer wir uns verständigen könnten. Und doch blitzt an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit wieder das Erinnern jenes Vergessens und jener Unsagbarkeit auf. Gleichwohl verharren sie in einer Art sprachfreiem Raum, der demjenigen des abgeschlossenen Rechtsraumes, der Einlaß

nur unter der Bedingung der totalen Assimilierung gewährt, in mehr als einer Hinsicht entspricht. Auch die von diesem Rechtsraum unablässig produzierten rechtsfreien Räume erweisen sich als solche, in denen niemand ein Recht auf bedeutende Rede hat, wer nicht dem setzenden logos ganz und gar sich anzuschmiegen vermag. Die von der als universell behaupteten Sprache des Rechts und der Vernunft der Menschenrechte Vergessenen und Verleugneten lassen Spuren auch in ihrer Ohnmächtigkeit. Sie erinnern aus jenen Räumen her, in denen sie sich in Abschiebehäft und Flüchtlingslagern mitten unter uns befinden, an die Universalität einer Vernunft und eines Rechts, die offenbar nicht universell gelten, die die Irritationen einer radikalen Fremdheit und Andersheit mit der gesteigerten Produktion solcher Orte jenseits unserer Welt beantworten und die noch immer festhalten an der Identität, Abgeschlossenheit und Einheit juristischer, politischer und sprachlicher Orte und Ordnungen.¹⁰ Dementgegen aber macht sich ein Rumoren dort bemerkbar, wo die Stimm- und Rechtlosen gerade aus ihrer Andersheit her die Anonymität und Ausschließung des herrschenden nomos in Frage stellen. Der Anspruch dieser ganz anderen Sprache, dieser Sprache der ganz Anderen erst macht auf die

¹⁰ Vgl. zur Entwicklungsgeschichte der 'Ordnung' des 'Asyls': Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris 1973. - Dt.: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*,

**Notwendigkeit aufmerksam, daß sich ein gewisses okzidental
aufklärerisches Denken einer Logik der Überlagerungen,
Verflechtungen und Überschüsse zu stellen hat. Jenseits der Reinheit
und Identität beharren die Fremden und Ausgeschlossenen auf einem
Recht und einer Sprache, die sich nicht aus einem universalen nomos
herleiten, sondern aus dem Anspruch und Appell ihrer Andersheit.
Erst mit dem Beginn eines solchen Hinhörens auf die Sprache der
Fremden begänne auch die selbstgerechte und gewaltsame Behauptung
der Menschenrechte nachlassen und die Hoffnung auf eine Gründung
der Rechte der Fremden zu entstehen.**

