

WIDERSPRUCH

In: Widerspruch Nr. 35 Nie wieder Krieg (2000), S. 96-100

Autor: Wolfgang Haybermeyer

Rezension

Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.)

Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/Main 1998 (Suhrkamp), 417 S., 27.80 DM.

Die Beiträge zu diesem Band stammen fast ausschließlich von einem Symposium zu diesem Thema, das im Mai 1995 in Berlin abgehalten wurde.

In ihm geht es nicht um die Geschichte der Menschenrechte, sondern um deren Begründungen, um die Möglichkeit, aus unserem kulturellen Kontext heraus zu begründen, welche Rechte der Menschen als Menschenrechte anzusehen sind, und warum diese Rechte universal gültig sind bzw. sein sollen. Dabei bildet die unbestrittene Basis der meisten Beiträge die von Georg Jellinek bereits im Jahr 1905 in seinem „System der subjektiven öffentlichen Rechte“ aufgestellte Unterscheidung der *negativen* Freiheitsrechte (z. B. Schutz des Bürgers vor staatlichen Übergriffen), der *positiven* Teilhaberechte (z. B. das Recht auf Teilhabe am politischen Willensbildungsprozeß) und der *sozialen* Teilhaberechte (Gewährung gleicher und angemessener Lebensbedingung für alle). Dieser älteren juristischen Auffächerung entsprechend werden die Menschenrechte im vorliegenden Band zumeist behandelt.

Otfried Höffe's Beitrag, der den Sammelband eröffnet, trägt den Titel „Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für die Menschenrechte?“ Höffe geht von der für die Menschenrechte bezeichnenderweise schwierigen Trennung ihrer Genesis und ihrer Geltung aus. Verknüpft man nämlich den Begründungszusammenhang der Menschenrechte zu sehr mit unserer abendländischen Geschichte, so kommt man, ohne ein ausgesprochener Relativist zu sein, in Hinblick auf ihre universale Geltung in des Teufels Küche. Aufgrund dieser Überlegung bringt Höffe folgenden Gedanken ins Spiel: Zu

den Menschenrechten gehört scheinbar immer ein Menschenbild. Dieses Menschenbild ist jedoch kulturell determiniert: „Dort, wo man, was der Mensch ist, durch ein Menschenbild qualifiziert, bindet man die Rechte, die der Mensch bloß deshalb hat, weil er Mensch ist, an eine Interpretation von begrenzter Gültigkeit.“ Ginge man so vor, würde man die „Idee“ des Menschen sans phrase aufs Spiel setzen und damit auch „den Gedanken, der Mensch habe unabhängig von allen Interpretationskontroversen unveräußerliche Rechte.“ Höffe setzt dem entgegen, daß die Menschenrechte bewußt auf eine normative Festlegung, was der Mensch sei, verzichten. Die Idee der Menschenrechte pflegt „hinsichtlich des Humanum eine bewußte Unbestimmtheit.“ Dies führe zu einer entscheidenden Wende in der Anthropologie: Es wird nicht mehr definiert, was der Mensch ist oder teleologisch zu sein hat, sondern es wird nur noch gesagt, was den Menschen als Menschen *möglich* macht. Es geht also um die transzendentalen Elemente der Anthropologie: um transzendente Interessen.

Nun läßt sich damit zwar erklären, warum die Menschenrechte unabhängig von jeglicher kultureller Determinierung für alle Menschen gültig sind; ungeklärt bleibt dabei jedoch die Frage, wie aus einem Interesse ein subjektives Recht wird. Der Mensch ist zwar „von Natur“ aus ein Sozialwesen; zum real existierenden Sozialwesen wird er jedoch nur aufgrund eigenen Handelns: „Gesellschaft entsteht erst aus einer wechselseitigen Anerkennung ... Auf die Anerkennung einer Leistung besteht dort ein moralischer Anspruch, wo die Leistung lediglich unter einem Vorbehalt erbracht wird: unter der Voraussetzung, daß eine korrespondierende Gegenleistung erfolgt. Weil Menschenrechte einen Anspruch meinen, stellen sie kein Geschenk dar ... Menschenrechte legitimieren sich aus einer Wechselseitigkeit heraus...“ Sie entspringen also einem Tauschverhältnis. Diesen Tausch faßt Höffe sehr umfassend auf: als zeitgleiches Geben und Nehmen und – wichtiger noch – als phasenverschobenen, diachronen Tausch (z. B. im „Generationenvertrag“). Dieser Tausch dürfe weder zu ungeduldig (wegen der Phasenverschiebung), noch zu eng (es geht nicht immer nur um Geld bzw. Waren) oder zu kleinlich (es wird nicht nur exakt dem zuerst Gebenden und ausschließlich ihm zurückgegeben) aufgefaßt werden. Mit Hilfe dieser Tauschgerechtigkeit erklärt Höffe, warum man etwa im Bereich des Umweltschutzes von Menschenrechten sprechen kann: „...die jeweils vorangehende Generation darf der jüngeren keine Hypotheken vererben, für die keine entsprechend hohen Bürgschaften mitvererbt werden.“ Da jedoch nicht alle fundamentalen Rechts-Situationen unter dem Aspekt dieses transzendentalen Tauschs ge-

sehen werden können, schränkt Höffe den Geltungsbereich von Menschenrechten ein: „...dort, wo sich Menschenrechte nicht mit Hilfe von Gedanken der Wechselseitigkeit und des Ausgleichs von Unrecht legitimieren lassen, ziehe man die Möglichkeit in Frage, daß vielleicht Menscheninteressen, aber nicht wirklich Menschenrechte vorliegen.“

Da die Menschenrechte in der abendländischen Geschichte zuallererst zum Schutz des Individuums vor staatlicher Macht entstanden sind, beschäftigt sich *Ernst Tugendhat* in seinem Aufsatz mit der Frage, wie sich Menschenrecht, Legitimation und staatliche Ordnung zu einander verhalten. Als Rechte werden die Menschenrechte verliehen: sie sind nur in einem metaphorischen Sinne angeboren; denn Rechte gibt es in der Natur nicht, sie werden von Menschen gemacht, also verliehen. Dies bedingt unweigerlich die These: Die universale Geltung der Menschenrechte bedeutet, daß jede staatliche Ordnung, die ihren Bürgern die Menschenrechte nicht verleiht, eine nicht legitime Ordnung darstellt.

Im Rahmen dieser Vorgabe diskutiert nun Tugendhat das spannungsvolle Verhältnis von Liberalismus (Schutz des Bürgers vor dem Staat) und Demokratie (Selbstorganisation der Bürger statt autokratischer Herrschaft). Wenn traditionelle moralische Konzepte zur Begründung staatlicher Machtausübung entfallen – und in Hinblick auf die universale Geltung der Menschenrechte müssen solche Konzepte entfallen – dann gibt es nur noch eine Instanz, die staatlicher Macht Legitimität verleiht: Das Interesse der Individuen selbst. „...wenn sich keine Gründe anführen lassen, warum manche Individuen mehr wert sind als andere, läuft das auf die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller hinaus... Es ist jedoch wichtig zu sehen, daß auch die gleiche Berücksichtigung der Interessen aller ein moralisches Konzept ist.“ Aus diesem Grund sieht Tugendhat auch im Übergang zur Demokratie den entscheidenden Schritt, „in dem die Legitimität der politischen Macht von einer traditionalistisch vorgegebenen zu einer auf das Wollen der Individuen selbst sich aufbauenden übergegangen ist.“

Auf dieser Basis wurde in den vergangenen 150 Jahren eine bestimmte Art der Kritik am klassischen Liberalismus geübt, die ihre allgemeine Anerkennung jedoch erst in den letzten 30 Jahren aufgrund der Anstrengungen des Feminismus erfuhr. Der klassische Liberalismus hatte nämlich immer nur eine bestimmte Gruppe von Menschen im Auge, deren Rechte gegenüber dem Staat gesichert werden müssen: den Mann als Besitzer von Privateigentum. Die Staatsgründungsideologie des Liberalismus setzte vor die Frage nach dem „Wie“ der staatlichen Ordnung die Frage nach dem „Ob-

überhaupt“: Sollen sich die Freien überhaupt zu so etwas wie einem Staat zusammenschließen? Die Antwort auf diese Frage bildete im klassischen Liberalismus die Basis der Legitimität des Staates. Sicherlich, so Tugendhat, muß auch heute noch zugestanden werden, daß „frei zu sein, autonom zu sein, tun und lassen zu können, was man selbst will...ein Grundinteresse des Menschen ist; aber das heißt nicht, daß sich von daher alle Interessen der Individuen verstehen ließen.“ Für die meisten Menschen stehe vor der Frage der Freiheit die Frage nach dem Überleben als solchem. Dabei aber gehe es nicht um ein „Ob-überhaupt“, sondern um das „Wie“ der staatlichen Ordnung. Dies wiederum bedingt z. B. die Pflicht des Staates zur Schaffung von angemessenen Arbeitsbedingungen, aber auch die Sicherstellung der Freizügigkeit: Jeder Mensch muß dorthin gehen können, wo ihm ein materielles Überleben als gesichert erscheint. Diese letzte Forderung steht jedoch in fundamentalem Maße quer zu einer „Festung Europa“: hier ist mit „jeder Mensch“ nur die eigenen Bürger gemeint – und eben nicht alle. Am Recht auf Freizügigkeit blamiert sich daher das allgemeine Menschenrecht, wie wir das „Abendland“ es versteht: Es scheint abermals nur ein Recht Privilegierter zu sein.

Dieser Punkt weist darauf hin, daß vor jedem Dialog mit anderen Kulturen die Prüfung steht, was uns die Menschenrechte bedeuten, und wie wir für uns selbst ihre Universalität gut begründet werden kann. Einen richtigen Fingerzeig erarbeitet m. E. der Aufsatz von *Georg Lohmann* „Menschenrechte zwischen Moral und Recht“, in dem er sich mit den prinzipiellen Ansätzen von Habermas versus Tugendhat auseinandersetzt. Lohmann geht von folgender Überlegung aus: Rechte unterscheiden sich von sonstigen Ansprüchen oder Wünschen dadurch, daß ein Mensch als Rechtsträger von einem anderen Menschen bzw. dem Staat eine Pflicht zum Schutz bzw. zur Durchsetzung dieses Rechts einklagen kann. Bleibt man auf der Ebene zweier Bürger A und B, so stellt sich die Sachlage folgendermaßen dar: „Ohne Bezug auf Rechte glaubt A gegenüber B zu X verpflichtet zu sein, weil es eine bestimmte moralische Norm gibt... B ist daher nur Objekt moralischer Verpflichtungen. Glaubte A aber, daß B ein Recht auf X ihr gegenüber hat, so weiß sie sich verpflichtet, zunächst (a) weil B ein Recht dazu hat, und dann (b), weil dieses Recht mit Bezug auf eine bestimmte ... Norm gerechtfertigt ist. Hier ist B daher *nicht nur Objekt* von moralischen Verpflichtungen, sondern spielt als Träger von Rechten eine *moralische Subjekt-Rolle*.“ Damit dies funktioniert, muß der eine den anderen als Träger von Rechten anerkennen. „Rechte wachsen Personen ja nicht zu wie natürliche

Eigenschaften... Sie werden vielmehr von einer bestimmten Autorität gestiftet und sind deshalb selber mit einem bestimmten Machtanspruch verbunden. Wenn nun die Beteiligten als moralischen Verpflichtungsgrund keine dritte 'höhere Autorität' (wie Gott, die Natur oder die Vernunft) anerkennen, dann bleibt nur übrig, daß sie selbst sich als diese Autorität anerkennen.“ Dieser schlichte Schluß bildet m. E. letztlich den Hintergrund der Emanzipationsgeschichte der abendländischen Gesellschaften.

Lohmanns Aufsatz macht auch klar, daß und warum zur Diskussion um die Menschenrechte auch Ansätze wie A. Honneth's Auseinandersetzung mit der ‚Anerkennung des Anderen‘ gehören. In der Menschenrechtsdiskussion müssen wir selbst zuerst und entscheidend ein Bewußtsein darüber bekommen, was die Anerkennung des Anderen in unseren eigenen Gesellschaften bedeutet. Diese scheinbar einfache Forderung hat jedoch weitreichende Konsequenzen. Denn wenn in aufgeklärten Gesellschaften die Bürger auf dem Weg der Anerkennung des Anderen ihre Selbstachtung ausdrücken und entwickeln, dann ist es um die Basis der Menschenrechte dort schlecht bestellt, wo politische Systeme nur dem Schein nach demokratisch angelegt sind und bloß noch Sachzwänge exekutieren oder durch Bestechungsgelder funktionieren. Solche Systeme bilden diametrale Gegensätze zur Selbstachtung und Anerkennung. Könnte es daher nicht sein, daß es uns und den anderen gut täte, wenn das, was im Kern mit Menschenrechten gemeint ist, – vor allem Waffengang – zuerst bei uns verwirklicht wird?

Was die Verwirklichung der Menschenrechte mit einem neu verstandenen Kommunismus zu haben könnte, erfährt man im Aufsatz von *Stefan Gosepath* über die Begründung sozialer Menschenrechte: das Zusammentreffen von Menschenrechten und Gerechtigkeit führt (zwingend?) zur Forderung nach Verteilungsgerechtigkeit. Warum die Demokratie nun doch nicht zum Kanon der Menschenrechte gehören soll, sondern nur solche Dinge wie die Kontrolle politischer Macht, steht im Aufsatz von *Ernst-Wolfgang Böckenförde*. Daß der Gedanke des Kommunitarismus, wenn überhaupt, nur dann einen Beitrag zur Diskussion um die Universalität von Menschenrechten liefert, wenn er sich mit der Forderung nach einem aufrichtigen kulturellen Dialog verbindet, kann man im Beitrag von *Henry Shue* nachlesen: Sein Anknüpfungspunkt ist die Überlegung, daß Rechte allein keinen Sinn machen, wenn es niemandes Pflicht ist, die Menschen vor ihrer Verletzung zu schützen. Von *Susan Moller Okin* erfährt der Leser, daß das allgemein anerkannte Recht auf Religionsfreiheit an Grenzen stoßen kann: wenn, wie im Fall der Klitorisbeschneidung, „fundamentaler“ Rechte von Frauen eingeschränkt werden.

Als Unterrichtsmaterial für die gymnasiale Oberstufe sind die meisten Texte nur bedingt geeignet, da sie einiges an philosophischer Vorkenntnis voraussetzen. Philosophiestudenten und -Interessierte bekommen mit diesem

Habermeyer : Gosepath et al.

Sammelband jedoch einen sehr guten Überblick über einen Teil der momentan stattfindenden Diskussion um die Menschenrechte. Zum Einstieg (und mit Anleitung auch für die Oberstufe) geeignet sind die Beiträge von Höffe, Tugendhat, Shue und Okin.

Wolfgang Habermeyer