

Markus Wolf, Cottbus

Praxis und Idee im Widerstreit

Naturalismus, Konstruktivismus und Dekonstruktivismus in der Philosophie der Menschenrechte

1. Einleitung

Menschenrechte haben ein Janusgesicht.¹ Sie sind einerseits eine moralisch-politische Idee – ein normativer Anspruch, der noch zu verwirklichen ist. Andererseits sind Menschenrechte spätestens seit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahr 1948 Element einer rechtlich-politischen Praxis, durch die die in den Vereinten Nationen versammelten Staaten ihre Beziehungen zueinander auf rechtlich legitime Weise regeln.² Wie diese Praxis und Idee der Menschenrechte miteinander zusammenhängen, ist umstritten. Eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie der Menschenrechte besteht derzeit darin, ein überzeugendes Verständnis des Verhältnisses zwischen ihrer moralischen (bzw. ideellen), ihrer politischen (bzw. emanzipatorischen) und ihrer rechtlichen (bzw. institutionellen) Dimension zu gewinnen.³ Im Kontext dieser Herausforderung möchte ich mich in dem vorliegenden Aufsatz insbesondere mit den folgenden Fragen beschäftigen: Sind die Menschenrechte primär Ausdruck einer politischen Praxis und die Idee der Menschenrechte eine Art „Überbau“, den die Praxis epiphänomenal hervorbringt? Oder ist die Praxis der Menschenrechte das Ergebnis der Verwirklichung einer normativen Idee, die unabhängig von ihr existiert? Ist die Idee der Menschenrechte die Bedingung dafür, dass es die Praxis der Menschenrechte geben kann? Oder gibt es einen Vorrang der Praxis vor der Idee?

Aber handelt sich hier nicht um eine falsche Alternative? Sind die Menschenrechte nicht schon seit der *Declaration of Independence* aus dem Jahr 1776 und der *Déclaration des Droits de l'Homme* aus dem Jahr 1789, spätestens aber seit ihrer völkerrechtlichen Fixierung durch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 sowohl ein rechtlich definierter Status als auch Ausdruck einer politischen Praxis, die eine normative Idee verkörpert?⁴ Verhält es sich also nicht vielmehr so, dass Praxis und Idee seit dem Ende des 18. Jahrhunderts untrennbar miteinander verbunden sind, so dass Menschenrechte immer schon beides zugleich, Praxis und Idee, sind?

In meinem Aufsatz möchte ich zeigen, dass die Frage nach dem Verhältnis von Idee und Praxis der Menschenrechte trotz dieses auf den ersten Blick berechtigten Einwands nicht etwa falsch gestellt ist, sondern dass es sich um eine berechtigte, allerdings prinzipiell unauflösbare Frage handelt. Das Argument, das ich vorstellen möchte, soll zwei Thesen stützen:

1. These: Menschenrechte sind prinzipiell unabhängig von jeder bestehenden rechtlich-politischen Praxis und sind zugleich untrennbar an bestimmte rechtlich-politische Praktiken geknüpft. Darin besteht der konstitutive Widerspruch der Menschenrechte.

2. These: Aus diesem Widerspruch folgt *nicht*, dass wir aufhören sollten über Menschenrechte nachzudenken und eine Politik der Menschenrechte anzustreben. Der Widerspruch hat keine lähmende Wirkung, sondern ist theoretisch und praktisch produktiv.

Ich möchte diese Thesen vor dem Hintergrund von Hannah Arendts Ausführungen über die Problematik der Menschenrechte diskutieren. Dazu werde ich zunächst einige Grundzüge von Arendts Diskussion der Menschenrechte rekapitulieren (Abschnitt 2) und ihr Postulat eines den Menschenrechten vorgelagerten „Rechts, Rechte zu haben“ diskutieren (Abschnitt 3). Ausgehend von einer kritischen Diskussion der diskurstheoretischen Weiterentwicklung von Arendts These zu einem „Recht auf Rechtfertigung“ im diskurstheoretischen Konstruktivismus von Seyla Benhabib und Rainer Forst (Abschnitt 4) werde ich einen rechtfertigungstheoretischen Dekonstruktivismus vorstellen, der das Verhältnis von Praxis und Idee der Menschenrechte als produktiven Widerspruch fasst (Abschnitt 5).

2. Hannah Arendts Kritik an einer naturalistischen Konzeption der Menschenrechte

In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* kritisiert Hannah Arendt eine *naturalistische* Konzeption der Menschenrechte.⁵ Sie kommt in den klassischen Menschenrechtserklärungen klar zum Ausdruck.⁶ Im Kern dieser Konzeption steht die Überzeugung, dass alle Menschen mit gleichen, unveräußerlichen Rechten geboren sind, mit Rechten also, die ihnen vor jeder gesellschaftlichen Anerkennung oder Zuschreibung zustehen. Ausgangspunkt von Arendts Kritik ist die Frage, warum sich die Menschenrechte am Ende des 18. Jahrhunderts als Paradigma der politischen Beziehungen zwischen Bürgerinnen und Bürgern etablierten, und warum sie dabei die Gestalt einer naturalistischen Konzeption angenommen haben.⁷ Arendts auf den ersten Blick höchst plausible Antwort auf diese Frage lautet, dass die Neuzeit durch die Erfahrung der Entkoppelung des Rechts und der Politik von anderen gesellschaftlichen Sphären geprägt sei, so dass „von nun an der Mensch als solcher, und weder die Gebote Gottes noch die des Naturrechts noch die Gebräuche und Sitten der durch Tradition geheiligten Vergangenheit, den Maßstab dafür abgeben sollen, was recht und was unrecht sei.“⁸ Im Rahmen dieser Ausgangssituation hat das in einer Verfassung fixierte und durch den modernen Staat garantierte Recht die Funktion, für die normative Integration der Gesellschaft zu sorgen. Staat und Verfassung stellen dafür (Grund-)Rechte als gemeinsamen Bezugspunkt der Zugehörigkeit und Gleichheit bereit.⁹ Recht und Politik übernehmen damit eine Aufgabe, die die gesellschaftlichen Strukturen und kulturellen Ordnungen von selbst nicht mehr bewältigen können. Ohne sie können moderne Gesellschaften nicht existieren. Der praktisch-politische Sinn der Menschenrechte liegt in ihrer Funktion, die Integration von Subjekten in und durch das Recht sicherzustellen. Dass sie diesem praktisch-politischen Sinn entsprechen können, ist nach Arendt der Maßstab, dem jede philosophische Konzeption und jede rechtspraktische Institutionalisierung der Menschenrechte im Völkerrecht zu genügen hat.

Die Orientierung an diesem Maßstab begründet ihre Polemik gegen die naturalistische Konzeption der Menschenrechte. Sie lässt sich in drei Punkten kurz zusammenfassen:

1. Die klassische Konzeption der Menschenrechte ist ‚praxisvergessen‘. Sie vergisst, dass Rechte normative Status‘ sind, die in einer Praxis artikuliert, fixiert und anerkannt werden müssen. Ohne diese Bindung an eine Praxis gibt es Menschenrechte vielleicht als moralische Rechte, aber sie existieren dann prinzipiell losgelöst von ihrer Funktion und praktisch-politischen Bedeutung. Genau das ist im Naturalismus der Fall.
2. Die Bedingung der Möglichkeit der Praxis- und Funktionsvergessenheit, die den Naturalismus kennzeichnet, liegt in der Annahme der ‚natürlichen‘ Zugehörigkeit eines jeden Subjekts zu einer Nation. Wenn diese Verbindung zerfällt, erweist sich die Annahme ‚natürlich‘ gegebener Menschenrechte als Illusion und es zeigt sich, dass sie allein nicht sicherstellt, dass sie ihrer Funktion entsprechen können. Menschenrechte, die ihrer Funktion nicht genügen können, sind aus praktischer Perspektive aber sinnlos und es wäre widersprüchlich, sich für sie einzusetzen, ohne eine Perspektive ihrer rechtlich-politischen Realisierung aufzeigen zu können.¹⁰
3. Wenn Menschen aus dem Raum des Rechtlichen fallen, werden sie zugleich auch aus der gemeinsamen sozialen und politischen „Welt“ ausgeschlossen. Sie können keinen Platz im rechtlich-politischen Bezugsgewebe mehr beanspruchen.¹¹ Hiermit ist nicht bloß gemeint, dass sie ihre naturrechtlich begründeten Rechte faktisch nicht durchsetzen können, sondern viel radikaler, dass sie in einem im folgenden Abschnitt noch genauer zu erläuternden Sinn nicht als (Rechts-)Person, das heißt nicht als Teil einer gemeinsamen sozialen Welt existieren. Es ist irreführend und moralistisch, davon zu

sprechen, dass Menschen unter diesen Bedingungen noch Menschenrechte haben, weil es sich eigentlich bloß noch um moralische Ansprüche ohne irgendeine praktische Bedeutsamkeit in der rechtlich-politischen Realität handelt. Das wird in der naturalistischen Konzeption übersehen.¹²

Die mit diesen Kritikpunkten artikulierte Problematik der naturalistischen Konzeption der Menschenrechte wurde, so Arendts Diagnose, im neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhundert dadurch unsichtbar gemacht, dass die Zugehörigkeit zu einem souveränen politischen Körper mit eigener Rechtsordnung qua Natur oder Nationalität als selbstverständlich galt. Erst die politischen Verwerfungen durch die beiden Weltkriege haben diesen Anschein pulverisiert und die theoretische Fragwürdigkeit sowie die praktisch-politische Haltlosigkeit des menschenrechtlichen Naturalismus aufgedeckt.¹³ Flüchtlinge und Staatenlose sind für Arendt das exemplarische Subjekt der Menschenrechte, weil sich an ihrem Beispiel deren Widersprüchlichkeit offenbart: Sie benötigen und besitzen Menschenrechte, sofern sie nicht als Bürgerinnen und Bürger, ja nicht einmal als Rechtssubjekt anerkannt sind. In ihrer, wie Arendt sagt, „abstrakten“ oder – wie wir sagen können – *ideellen* Natur gehen Menschenrechte über die Sphäre des rechtlich-politischen Anerkannten hinaus. Zugleich aber erweisen sich die Menschenrechte in dieser Form, aufgrund ihrer bloß „abstrakten“ Existenz und ideellen Geltung, als hilflose und absurde Fiktion. Menschenrechte sind paradox: Werden sie nicht angemessen als relevanter Rechtsanspruch institutionalisiert, stehen sie den Subjekten, die Menschenrechte am dringendsten benötigen, weil sie außerhalb des nationalstaatlich organisierten Rechtsraums stehen, nicht zur Verfügung.¹⁴ Und dennoch müssen Menschenrechte mehr und etwas anderes sein als ein durch das positive Recht gesetzter und garantierter Status. Denn gingen sie im positiven Recht auf, wären sie von verfassungsmäßig garantierten Grundrechten nicht mehr zu unterscheiden und würden als solche schlicht aufhören zu existieren.

3. Der Paradoxie der Menschenrechte entkommen? Vom „Recht auf Rechte“ zum „Recht auf Recht auf Rechtfertigung“

Arendts Kritik der naturalistischen Konzeption der Menschenrechte basiert auf der Beobachtung, dass Menschenrechte und die Bindung des Rechts an souveräne Staaten miteinander unverträglich sind. Der Versuch einer Auflösung dieses Widerspruchs führt sie zu der These, dass dem Völkerrecht im 20. Jahrhundert die suprastaatliche Kategorie der „Menschheit“ gegenübersteht, die von „Natur“ und „Geschichte“ die Funktion geerbt hat, als fundamentaler Bezugspunkt für die Gestaltung normativer Ordnungen zu gelten. Die Paradoxie der Menschenrechte, so Arendts Idee, ließe sich überwinden, wenn es gelänge, die Kategorie der Menschheit in eine Rechtskategorie zu transformieren:

„Diese neue Situation, in der die ‚Menschheit‘ faktisch die Rolle übernommen hat, die früher der Natur oder der Geschichte zugeschrieben wurde, würde in diesem Zusammenhang besagen, daß das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert werden müßte.“¹⁵

Arendt gibt nur spärliche Hinweise, wie das „Recht [...] zur Menschheit zu gehören“ begründet und garantiert werden könnte. Aus ihren Ausführungen lassen sich jedoch drei Argumentationslinien herauslesen, die zumindest Spuren einer solchen Begründung enthalten.

Normative Verpflichtungen, so das *erste Argument*, lassen sich weder naturalistisch aus einer vorausgesetzten „Natur des Menschen“ noch aus kulturellen Gemeinsamkeiten herleiten. Ihre Existenz setzt nämlich voraus, was ihre naturalistische oder kulturalistische Herleitung bestreiten muss: dass sie durch Vollzüge ihrer Anerkennung hervorgebracht werden. Der naturalistischen Herleitung zufolge werden die Menschenrechte als Ausdruck der Natur des Menschen erkannt und nicht etwa anerkannt. Der kulturalistischen Herleitung zufolge werden sie nicht erkannt, jedoch anerkannt. Diese Anerkennung ist aber kein Vollzug, der die Men-

schenrechte erst hervorbringt, sondern bestätigt lediglich ihre kulturelle Geltung. Verzichtet man auf naturalistische oder kulturalistische Prämissen, dann muss der Ausschluss von Menschen aus dem Raum des Rechtlichen in Ermangelung natürlicher oder kultureller Kriterien vor der gesamten Menschheit (kontrafaktisch) gerechtfertigt werden. Ein Ausschluss aus der Sphäre des Rechts, der vor dem Horizont der gesamten Menschheit gerechtfertigt wäre, wäre aber ein Widerspruch in sich, weil er auch von denjenigen gebilligt werden müsste, deren Ausschluss in Frage steht. Daraus folgt, dass alle Menschen ein Recht auf Rechte haben. Arendt hat diesen Gedanken im Blick, wenn sie schreibt, dass die Idee der Menschheit für uns heute unausweichlich geworden ist: Unter den Bedingungen der Neuzeit ist es unmöglich, einem Individuum den Anspruch zu verweigern, wie jedes andere Rechtssubjekt in den Raum des Rechtlichen eingeschlossen zu werden. Auf diesen Punkt komme ich unten (in Abschnitt 5) noch einmal zurück.

Das *zweite Argument* für ein Recht auf Rechte beginnt negativ mit der Beobachtung, was Flüchtlingen und Staatenlosen fehlt, wenn sie sich zu ihrem Schutz nur noch auf die Menschenrechte berufen können:

„Der Verlust der Menschenrechte findet nicht dann statt, wenn dieses oder jenes Recht, das gewöhnlich unter die Menschenrechte gezählt wird, verlorengelht, sondern nur wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann und der die Bedingung dafür bildet, daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind.“¹⁶

Die Rechtlosigkeit der Staatenlosen besteht nicht in einer Ungleichheit an Rechten oder der Durchsetzbarkeit von Rechtsansprüchen, auch nicht in einem Mangel an Willens- oder Handlungsfreiheit. Individuen, denen nur noch die Menschenrechte als normativer Schutz bleiben, sind prinzipiell von dem sozialen Beziehungssystem ausgeschlossen, das ihnen auf mehr als nur zufällige, vorläufige und prekäre Weise ermöglicht, Äußerungen und Handlungen zu vollziehen, die gemäß gemeinsam geteilter bzw. anerkannter Kriterien zugerechnet und beurteilt werden können. Rechtlosigkeit bewirkt, dass die von ihr Betroffenen aus den Beziehungen, die eine soziale Gemeinschaft konstituieren, herausfallen. Aus dieser Beobachtung folgt *ex negativo*, dass Menschenrechte das Vermögen schützen, mit anderen Menschen in ein gemeinsames Bezugssystem aus geteilten Sinnzusammenhängen, Werten, Normen und Praktiken einzutreten. Nur wer Rechte hat, ist in der Lage, gemeinsam mit anderen eine geteilte Wirklichkeit zu stiften. Darin liegt der Sinn des „Rechts, Rechte zu haben“. Es ist „gleichbedeutend damit, in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man auf Grund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird“.¹⁷

Das *dritte Argument* findet sich in der selbst nicht unproblematischen, von Edmund Burkes Menschenrechtskritik inspirierten Überlegung Arendts, dass Rechte die Zugehörigkeit zur „zivilisierten Welt“¹⁸ verbürgen, während die Subjekte, die sich auf keine anderen Rechte als die Menschenrechte berufen können, „gerade dadurch in den ‚Naturzustand‘, in die Barbarei zurückfallen würden.“¹⁹ Dieser „Naturzustand“ umfasst für Arendt diejenigen Dimensionen menschlicher Existenz, die nicht in gemeinsamer Praxis erzeugt werden. Im Unterschied dazu ist die durch gemeinsames Handeln hervorgebrachte kulturelle Welt als Sphäre alles dessen bestimmt, was die unendliche Differenziertheit des Natürlichen durch geteilte kulturelle Kategorien überformt, limitiert und einebnet.²⁰ Flüchtlinge und Staatenlose haben gemeinsam, dass sie keinen Zugang zum Raum des Rechtlichen haben und deshalb untereinander nur mehr die Zugehörigkeit zu einem „abstrakte[n] Menschenwesen“ teilen. Rechte heben die Menschheit aus diesem Zustand heraus, insofern sie es ermöglichen, „Individualität in das Gemeinsame zu übersetzen und in ihm auszudrücken“.²¹ Durch Rechte gelingt es, die unendliche Unterschiedenheit der Individuen mit der abstrakten Identität kultureller Normen und sozialer Institutionen zu vermitteln.

Indem Arendt Menschenrechte in einem ihnen selbst noch vorgelagerten und die Zugehörigkeit zur „Welt“ (in Arendts Sinn) fundierenden „Recht, Rechte zu haben“, begründet, gelingt es ihr zwar, die naturalistische Konzeption der Menschenrechte zu überwinden. Die drei skizzierten Argumentationslinien sind aber weder für sich noch zusammengenommen hinrei-

chend, um das Problem zu entschärfen, auf das sie am Schluss ihres Kapitels über die „Aporien der Menschenrechte“ in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* aufmerksam macht. Arendt lässt letztlich offen, wie das Recht auf Zugehörigkeit zum Raum des Rechtlichen und damit auch zur Sphäre des Politischen begründet ist und wie es um seine politische Verwirklichbarkeit bestellt ist.²² In ihrer Konzeption ist es immer möglich, vielleicht sogar unvermeidlich, dass die gemeinsame Welt des Rechtlichen, die die Sphäre der Menschenrechte eröffnet, Risse bekommt und Individuen aus sich heraus in den „barbarischen“ Raum eines vorrechtlichen, eben bloß nur ideal, aber nicht mehr praktisch menschenrechtsbasierten Status verstößt.²³ Wie können Menschenrechte aber die Existenz in einer sie verwirklichenden rechtlich-politischen Ordnung voraussetzen, wenn doch zugleich – zumindest potentiell – immer auch die Möglichkeit besteht, dass die rechtlich-politische Ordnung dieses Recht auf Zugehörigkeit nicht verwirklicht? Es scheint, dass Arendt den von ihr kritisierten „Idealismus“ naturalistischer Menschenrechtstheorien nur durch eine andere Art von Idealismus ersetzt: Menschen hätten demnach im Prinzip ein Recht auf Rechte, unabhängig davon, ob dieses Recht auch rechtlich-politisch verwirklicht wird. Wäre dies das letzte Wort, hätte sich ihre Kritik am Naturalismus letztlich als recht zahnlos erwiesen. Der in der jüngsten Zeit von Seyla Benhabib und Rainer Forst entwickelte diskurstheoretische Konstruktivismus in der Theorie der Menschenrechte versucht, auf diese Frage deshalb eine andere, von Arendts Prämissen abweichende und unabhängige Antwort zu geben.²⁴ Es erscheint sinnvoll, diesen Versuch näher in Augenschein zu nehmen.

4. Vom „Recht, Rechte zu haben“ zum „Recht auf Rechtfertigung“ – zur Kritik des diskurstheoretischen Konstruktivismus

Im diskurstheoretischen Konstruktivismus wird Arendts Postulat eines „Rechts, Rechte zu haben“ durch ein fundamentales „Recht auf Rechtfertigung“ begründet. Der Kerngedanke, so wie Rainer Forst ihn formuliert, lautet, dass es „zumindest *einen* grundlegenden menschlich-moralischen Anspruch gibt, den keine Kultur oder Gesellschaft verneinen darf: den unbedingten Anspruch, als jemand geachtet zu werden, dem oder der man Gründe für Handlungen, Regeln oder Strukturen schuldet, denen er oder sie unterworfen ist.“²⁵ Das Recht auf Rechtfertigung ist die Grundlage aller moralischen Rechte – und darunter eben auch der Menschenrechte. Es ist Ausdruck einer fundamentalen Form des moralischen Respekts bzw. der Achtung, die allen Menschen als autonomen Subjekten geschuldet ist und es verbietet, eine Person auf eine Weise zu behandeln, die ihr gegenüber nicht gerechtfertigt werden kann.

Forst und Benhabib begründen das Recht auf Rechtfertigung mittels einer „rekursiven Analyse“²⁶ bzw. einer „Präsuppositionsanalyse“²⁷ der Begründungslogik von Menschenrechten als moralischen Rechten.²⁸ Diese Begründungslogik führt zu einer Bestimmung der Menschenrechte als moralische Rechte – das heißt als Idee, nicht als Praxis.²⁹ Ebenso wie an den Naturalismus der klassischen Menschenrechtskonzeption ist deshalb auch an den diskurstheoretischen Konstruktivismus die Frage zu richten, wie die moralische, rechtliche und juristische Dimension der Menschenrechte miteinander verknüpft sind. Spezifischer formuliert: Wie kann der Übergang vom moralischen Fundamentalrecht auf Rechtfertigung zur rechtlich-politischen Wirklichkeit theoretisch überzeugend gefasst werden?

Benhabib und Forst versuchen diese Frage zu beantworten, indem sie, mit Forst gesprochen, die Ebene des *moralischen Konstruktivismus*, auf der Menschenrechte als moralische Rechte verstanden werden, von der Ebene des *politischen Konstruktivismus*, auf der die Menschenrechte als juristische Rechte und politische Ansprüche verstanden werden, unterscheiden.³⁰ Auf diese Weise bildet der diskurstheoretische Konstruktivismus die Unterscheidung zwischen den Menschenrechten als Idee und als Praxis ab. Die Ebene des *moralischen Kon-*

struktivismus enthält eine „kultur-neutrale“³¹ Konzeption von Personen als mit dem Recht und der Fähigkeit zu reziproker und allgemeiner Rechtfertigung ausgestatteten Subjekten. Sie bildet die begründungstheoretische Operationsbasis der Theorie der Menschenrechte, auf deren Grundlage „eine Liste von Menschenrechten“ abstrakt begründet wird, die innerhalb des „universalen Kontexts der Menschheit“ als gerechtfertigt gelten kann.³² Die Ebene des *politischen Konstruktivismus* enthält dagegen die rechtlichen Institutionen und politischen Strukturen, in der die auf der moralischen Ebene abstrakt begründeten Menschenrechte in die rechtlich-politische Praxis übersetzt werden. Auf dieser Ebene finden sich die konkreten Normen und Institutionen, mittels derer die Bürgerinnen und Bürger eines politischen Gemeinwesens ihr Zusammenleben organisieren und regeln. Im Unterschied zu den Abstraktionen des moralischen Konstruktivismus werden die Menschenrechte auf dieser Ebene innerhalb einer bestimmten sozialen und kulturellen Ordnung „*konkret* gerechtfertigt, interpretiert, institutionalisiert und *verwirklicht*“.³³ Der Clou des diskurstheoretischen Konstruktivismus liegt nun in der Behauptung, dass diese beiden Ebenen und Kontexte als ineinander „integriert anzusehen [sind], da eine jede Rechtfertigung einer politisch-sozialen Grundstruktur wie auch [von] Verfahren der Gesetzgebung [...] den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit zu genügen haben.“³⁴ In diesem Modell dient die abstrakte moralische Idee des Rechts auf Rechtfertigung einerseits als normativer Bezugspunkt der politischen Konstruktion von Rechtsnormen und Institutionen. Andererseits dienen die politischen Kämpfe in der sozialen Praxis als Stoff, aus dem die Idee der Menschenrechte rekonstruiert werden kann, die ihre Gehalte aus den von ihr in realen sozialen Konflikten beobachteten „moralischen Erfahrungen und Lernprozesse[n] von Menschen“³⁵ entnimmt.

Gelingt es dem diskurstheoretischen Konstruktivismus die von Arendt formulierte Herausforderung zu bewältigen und eine aporie- und paradoxiefreie Konzeption des Verhältnisses vor moralischer Idee und rechtlich-politischer Praxis zu entwickeln? Ich denke, dass dies dem diskurstheoretischen Konstruktivismus nicht gelingt. Seine Schwachstelle liegt darin, dass er keinen überzeugenderen Vorschlag zur Verknüpfung der Idee der Menschenrechte mit der rechtlich-politischen Praxis anbietet als der Naturalismus, dessen Problematik Arendt überzeugend aufgezeigt hat. Diesen Kritikpunkt möchte ich kurz diskutieren, bevor ich dazu übergehe, einen eigenen Vorschlag vorzustellen, wie das widersprüchliche Verhältnis zwischen Praxis und Idee der Menschenrechte zu interpretieren ist.

Der Widerspruch zwischen Praxis und Idee zeigt sich im diskurstheoretischen Konstruktivismus daran, dass die Anerkennung des Rechts auf Rechtfertigung von einer Einstellung abhängig ist, die nur unter Bezug auf den moralischen Standpunkt (das heißt nur selbstbezüglich) begründet werden kann. Der moralische Standpunkt verlangt, dass alle Menschen als Wesen angesehen werden müssen, denen moralischer Respekt als Anerkennung ihres grundlegenden Rechts auf Rechtfertigung geschuldet ist.³⁶ In Verbindung mit der These, dass moralischer und politischer Konstruktivismus ineinander „integriert“ sind, lässt dies zwei Lesarten zu. Entweder ist das Recht auf Rechtfertigung als eine bloße Sollensforderung zu verstehen, die verlangt, die auf dem Standpunkt der Moral begründeten moralischen Rechte in die politische Praxis zu überführen, oder es wird eine Art Harmonie zwischen beiden Sphären postuliert. Beide Positionen sind unplausibel: Die erste Lesart sollte der Konstruktivismus vermeiden,³⁷ denn in ihr wird das universelle Recht auf Rechtfertigung von außerhalb an die partikuläre politische bzw. ethische Praxis herangetragen, so dass ausgeschlossen ist, dass zwischen Praxis und Idee ein interner Zusammenhang besteht.³⁸ Der Widerspruch zwischen Idee und Praxis wäre der zwischen einer moralischen Idee und ihrer aus moralfremden, externen Gründen notwendig unzureichenden Verwirklichung. Arendts Herausforderung lässt sich so nicht bewältigen, denn so verstanden wäre die Gültigkeit der Menschenrechte im Himmel der moralischen Ideen mit ihrer absoluten Nicht-Verwirklichung in der Hölle der praktisch-politischen Realität vollkommen vereinbar. Um diese Konsequenz zu vermeiden, affirmiert Forst die zweite Lesart und behauptet, Menschenrechte bildeten den „*inneren* Kern einer je-

den gerechtfertigten Grundstruktur, ohne dass sie konkrete Vorgaben darstellen, die es im Rechtssystem nur ‚abzubilden‘ gälte.“³⁹ Dieser „Kern“ soll kein politischer, sondern ein moralischer sein, jedoch gleichwohl als normative Basis für die Form juridischer (Grund-)Rechte dienen.⁴⁰

Der diskurstheoretische Konstruktivismus versucht den Widerspruch zwischen Praxis und Idee durch eine Art dialektisches Manöver aufzulösen: Wenn es darum geht, die Menschenrechte den Partikularismen kultureller Prägungen, geschichtlich überlieferter normativer Vorurteile und faktischer Macht- oder Unterdrückungsverhältnisse zu entziehen, kann die Konstruktivistin auf das unbedingte moralische Recht auf Rechtfertigung verweisen, das allen diesen Normen und Praktiken, sobald sie überhaupt durch subjektive Rechte und normative Begründung vermittelt sind, immer schon zugrunde liegt. Wird gegen diese Behauptung eingewandt, dass damit ein problematischer Idealismus, vielleicht auch die Gefahr des Dogmatismus oder eines abstrakten, heteronomen Universalismus in die Theorie der Menschenrechte einziehe, kann die Konstruktivistin entgegnen, dass dieser Vorwurf nicht zutreffe, weil die Konkretisierung der vermeintlich moralisch begründeten (Menschen-)Rechte vollkommen der politischen Gemeinschaft der Bürgerinnen und Bürger überlassen bleibt, die einander „in horizontaler Richtung“ Rechte verleihen und sich wechselseitig als Rechtspersonen anerkennen.⁴¹

Die Ebenenverschiebung von der Moral zur politisch-rechtlichen Praxis und zurück, mit der die Diskurstheoretikerin das Problem des Verhältnisses von Praxis und Idee der Menschenrechte lösen will, funktioniert allerdings weder in der Theorie noch in der Praxis wirklich gut. Denn es ist weder plausibel, dass sich die Setzung und der Sinn von Rechtsnormen notwendig an Menschenrechten als moralischen Rechten orientiert, wie der diskurstheoretische Konstruktivismus mehr oder weniger explizit annimmt, noch ist klar, wie sichergestellt werden soll, dass der moralische Kern der Menschenrechtsidee in der Übersetzung in das System der Rechte tatsächlich verwirklicht und nicht vielmehr pervertiert wird.⁴² Die Antwort der diskurstheoretischen Konstruktivistin auf diesen Einwand lautet, dass dies nicht ‚von oben herab‘ bzw. ‚vertikal‘ auf der Ebene moralischer Lehnstuhlüberlegungen und normativer Theoriebildung gewährleistet werden kann, sondern den an politischen Prozessen der Normsetzung ‚horizontal‘ beteiligten Subjekten überlassen werden muss.⁴³ Wenn das richtig ist, hat das jedoch zur Konsequenz, dass die von Arendt diagnostizierte Aporie bzw. Paradoxie der Menschenrechte im Paradigma des Konstruktivismus nicht überwunden werden kann. Denn dann setzt die Verwirklichung der Menschenrechte in der Praxis auch im konstruktivistischen Verständnis letztlich das Entgegenkommen kontingenter Praktiken einer moralisch-politischen Kultur voraus. Dieses Entgegenkommen der Praxis gegenüber der Idee ist nicht selbstverständlich. Wie ein Blick in die Geschichte zeigt, kann es auch ausbleiben.⁴⁴ Der Zusammenhang zwischen dem Recht auf Rechtfertigung als Grund der Menschenrechte und ihrer rechtlich-politischen Realität wird folglich durch etwas Drittes, die politische Kultur der Anerkennung anderer als Teil der Menschheit, vermittelt. Der Zusammenhang zwischen der moralischen Idee der Menschenrechte und ihrer rechtlich-politischen Realität als Praxis ist auch für den Konstruktivismus bloß kontingent, so dass sie in einer ihnen entgegenstehenden rechtlich-politischen Realität zu bloß noch moralischen Rechten zusammenschrumpfen.

Ausgehend von der Beobachtung, dass der diskurstheoretische Konstruktivismus zwar eine weiterführende Umdeutung von Arendts „Rechte, Rechte zu haben“ in ein „Recht auf Rechtfertigung“ anbietet, dass diese Weiterentwicklung die Aporie bzw. Paradoxie der Menschenrechte jedoch gerade nicht auflöst, sondern eher noch tiefer in sie hineinführt, möchte ich eine andere Deutung des Verhältnisses von Praxis und Idee der Menschenrechte vorschlagen, die enger an Arendts Analyse der Menschenrechte als ein politisches Existenzial anknüpft. Diese Deutung soll erklären, warum der Widerspruch zwischen Menschenrechten als moralischer Idee und rechtlich-politischer Praxis nicht aufgehoben werden kann und begründen, dass die genuin *praktisch-produktive* und *politische* Funktion der Menschenrechte darin

besteht, die Wirklichkeit des Rechts für außerrechtliche moralische und politische Ansprüche offenzuhalten.

5. Menschenrechte im rechtfertigungstheoretischen Dekonstruktivismus

Arendts Herausforderung für die Philosophie der Menschenrechte basiert auf der Einsicht, dass die Idee der Menschenrechte *einerseits* eine Praxis voraussetzt, die den Einbezug aller Menschen in die Sphäre des Rechts garantiert, dass diese Praxis *andererseits* aber historisch kontingent und nicht notwendig mit dem Anspruch der Menschenrechte als moralische Idee verknüpft ist. Eine Möglichkeit, auf diese Schwierigkeit zu reagieren, wäre die Rückkehr zu einer Theorie von Menschenrechten als moralischen Rechten: Der Widerspruch löst sich auf, sobald die Menschenrechte von vornherein als moralische Ideen gedeutet werden, die von jeder rechtlich-politischen Realisierung völlig unabhängig sind. Allerdings wäre eine solche Rückkehr unattraktiv, weil die Reduktion der Menschenrechte auf moralische Rechte ihren praktisch-politischen Sinn sowie ihre normative Funktion verfehlt (siehe oben, Abschnitt 2).⁴⁵ Eine andere Möglichkeit wäre zu zeigen, dass der Widerspruch zwischen Praxis und Idee zwar nicht aufgelöst werden kann, dass er aber intern in eine jede Konzeption der Menschenrechte eingeschrieben ist, die ihrem Sinn und ihrer Funktion gerecht wird. Der Widerspruch zwischen Praxis und Idee wäre dann kein Argument gegen die Menschenrechte, sondern Ausdruck ihrer politischen Dynamik. Dieser Möglichkeit möchte ich hier abschließend nachgehen.

Ausgangspunkt meines Arguments sind einige auf den ersten Blick relativ triviale Eigenschaften sozialer Normen.⁴⁶ Es lässt sich schwer bestreiten, dass soziale Normen von den Teilnehmer_innen an einer Praxis geschaffen werden und dass zu ihnen prinzipiell immer Alternativen denkbar sind. Keine soziale Praxis ist in dem Sinne absolut, als dass sie nicht anders beschaffen sein und reguliert werden könnte. Jede soziale Praxis ist insofern zugleich *unbedingt* und Ausdruck von *Freiheit*, als sie von Menschen gemacht ist. Zugleich werden in jeder Praxis in dem Maße, wie soziale Normen und Praktiken uns Handlungen ermöglichen, andere Möglichkeiten ausgeschlossen. Jede Praxis bezieht zudem bestimmte Subjekte auf eine bestimmte Weise ein und schließt andere auf eine bestimmte Weise aus. Mit einem Ausdruck von Martin Heidegger kann man dies als das Merkmal der *Nichtigkeit* bezeichnen, die soziale Normen und Praktiken grundsätzlich kennzeichnet.⁴⁷ Darüber hinaus besitzt jede soziale Praxis eine historische *Faktizität*, insofern sie uns zwingt, uns zu ihr als erst einmal vorgegebener Form unseres gemeinsamen Handelns zu verhalten. Die Unbedingtheit sozialer Praxis ist nicht zu verwechseln mit einer einfachen Verfügbarkeit und Veränderbarkeit dieser Normen und Praktiken. Die Formen jeder Praxis sind zwar prinzipiell aushandelbar. Praktisch sind die Möglichkeiten und Aussichten zu ihrer Veränderung bzw. Neuaushandlung aber durch die Konstruktion der Praxis selbst oftmals blockiert oder begrenzt. Soziale Praxis wird geprägt durch einen ‚Verantwortungsentwurf‘, der festlegt, wie Pflichten und Verantwortungsbeziehungen auf unterschiedliche Akteure verteilt werden. Verantwortung bezieht sich dabei nicht nur auf praxisinterne Normen, sondern auch auf die Tatsache, dass es ontologisch gesehen immer nur wir selbst sind, die die soziale Praxis gestalten und zwar selbst dann, wenn der verantwortungskonstitutive Charakter der Praxis und ihre Gestaltbarkeit durch ihre Form unkenntlich gemacht werden.⁴⁸

Aus der Einsicht in die ontologischen Merkmale sozialer Praxis und des in sie eingeschriebenen Verantwortungsentwurfs folgt eine formale Definition des Politischen: Politisch ist ein Vollzug genau dann, wenn in ihm die Verpflichtungs- und Verantwortungsbeziehungen, die eine bestimmte soziale Praxis kennzeichnen, thematisiert, eingefordert, kritisiert oder verändert werden.⁴⁹ Dabei ist die Dimension der Rechtfertigung von essentieller Bedeutung: Wo Pflicht und Verantwortung besteht, kann auch nach der Rechtfertigung von Vollzügen

und Praktiken gefragt werden. Deshalb ist auch die politische Kontestation und Neuaushandlung des Verantwortungsentwurfs an Praktiken der Rechtfertigung geknüpft. Politische Vollzüge stellen nicht einfach nur die „Machtfrage“, sondern kritisieren, transformieren und unterlaufen die Rechtfertigungsmuster, die einen gegebenen Verantwortungsentwurf stützen.

Diese Skizze einer Ontologie sozialer Normen und einer politischen Theorie von Praktiken der Rechtfertigung ist mit dem diskurstheoretischen Konstruktivismus kompatibel. Allerdings zeigt sich im Lichte der soeben skizzierten Ontologie, dass die Rechtfertigung von Normen und Praktiken und das darin eingeschriebene Verhältnis zum „Anderen“ nicht so unproblematisch ist, wie es sich die diskurstheoretische Konstruktion vorstellt.⁵⁰ Es ist nämlich konstitutiv durch eine „Aporie der Verantwortung“ geprägt, die Jacques Derrida in dem folgenden Zitat exponiert hat:

„Ich kann dem einen (oder dem Einen), das heißt dem Anderen nur antworten, indem ich den anderen opfere. Ich bin verantwortlich gegenüber dem einen (das heißt dem Anderen), indem ich gegenüber allen anderen, gegenüber der Allgemeinheit des Ethischen oder des Politischen meine Verantwortungen versäume. Und ich werde dieses Opfer niemals rechtfertigen können, ich werde, was es betrifft, stets schweigen müssen. Ob ich will oder nicht, ich werde niemals rechtfertigen können, daß ich den einen (einen anderen) dem anderen vorziehe oder opfere. Ich werde, was dies betrifft, stets im Geheimen, ans Geheimnis gebunden sein, weil es dazu nichts zu sagen gibt. Was mich an Einzigartigkeiten bindet, mehr an diesen oder diese als an jenen oder jene, kann letzten Endes nicht gerechtfertigt werden [...], genausowenig wie das unendliche Opfer gerechtfertigt werden kann, das ich so jeden Augenblick erbringe.“⁵¹

Zur Erläuterung des Gedankens, der in dieser auf den ersten Blick vielleicht etwas kryptisch anmutenden Passage formuliert wird, sind zwei Fragen zu beantworten:

1. Wieso ist der Verantwortungsentwurf überhaupt an die Pflicht zu Rechtfertigung gebunden?
2. Warum ist die Rechtfertigung, die als Pflicht notwendig ist, zugleich aporetisch, weil sie nicht geleistet werden kann? Warum findet sie an einem „Geheimnis“ ihre Grenze und warum hebt diese Bindung an das Geheimnis das Verlangen nach Rechtfertigung nicht einfach auf?

Zur ersten Frage: Die Pflicht zur Rechtfertigung ergibt sich daraus, dass der Verantwortungsentwurf für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer selbst Gründe generiert, mit denen sie ihre Rolle und ihr Agieren innerhalb der sozialen Praxis rechtfertigen. Diese Rechtfertigungsmaßstäbe sind zunächst intern bzw. praxisimmanent. Sie beziehen sich auf die leitenden letzten Ziele und Maßstäbe der Praxis. Wie wir gleich sehen werden, bezieht sich die Pflicht zur Rechtfertigung darüber hinaus jedoch auch auf den Verantwortungsentwurf und die für ihn konstitutiven Ein- und Ausschlüsse insgesamt.

Die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Verantwortung und Pflicht zur Rechtfertigung liefert in Verbindung mit der weitergehenden Einsicht in die prinzipielle Unbedingtheit dieser Pflicht eine Antwort auf die zweite Frage: Aufgrund der Nichtigkeit und Faktizität sozialer Normen lässt sich der einer sozialen Praxis je zugrundeliegende Verantwortungsentwurf nur selbstbezüglich rechtfertigen.⁵² Zugleich aber verlangen soziale Normen und Praktiken aufgrund ihrer Unbedingtheit nach einer Begründung, die jede bloß faktische und selbstbezügliche Rechtfertigung transzendiert. Das folgt aus der oben skizzierten Ontologie: Weil es immer nur wir selbst sind, die soziale Normen konstituieren und konstruieren, sind wir auch aufgefordert, ihre Konstruktion im Angesicht von politischer Kontestation und alternativer Entwürfe zu rechtfertigen. Die Pflicht zur Rechtfertigung kann dabei prinzipiell nicht nur *uns* adressieren, ohne sich auf alle von unseren Normen und Praktiken Betroffenen zu beziehen. Die Kontingenzt, Nichtigkeit und Faktizität sozialer Normen ist für sich genommen nämlich kein hinreichender Grund, der die mit ihnen je gegebenen Asymmetrien und Ausschlüsse rechtfertigt. Die Endlichkeit unserer Praxis begründet nicht, warum ihre Rechtfertigung bei *uns* stehenbleiben und es vermeiden kann, die ausgeschlossenen „Anderen“ zu adressieren.⁵³ Deshalb enthält jeder Verantwortungsentwurf immer auch den Anspruch der „allgemeinen Verantwortung“, der sich auf alle „anderen“, von der Praxis ausgeschlossenen und in sie noch

nicht adäquat einbezogenen Subjekte bezieht. Und doch lässt sich die von diesem Anspruch verlangte allgemeine Rechtfertigung, obwohl sie logisch gefordert ist, nicht geben, weil jede Begründung irgendwann auf einen festen Grund von Faktizität und Selbstbezüglichkeit stößt. Die „allgemeine Verantwortung“ steht prinzipiell im Widerspruch zu der je spezifischen, selbstbezüglichen Bindung der „absoluten Verantwortung“, die aus dem spezifischen Verantwortungsentwurf einer jeden Praxis entspringt. Die Antwort auf die Frage, warum der Anspruch auf Rechtfertigung aporetisch ist, lautet folglich, dass Verpflichtungs- und Verantwortungsbeziehungen nach einer gleichen und allgemeinen Rechtfertigung dort verlangen, wo es immer auch „Geheimnis“, das heißt eine letztlich nicht mehr zu rechtfertigende selbstbezügliche Bindung und Verantwortung gibt, ohne die gar keine Verpflichtungs- und Verantwortungsbeziehungen existierten.⁵⁴

Der rechtfertigungstheoretische Dekonstruktivismus teilt mit dem diskurstheoretischen Konstruktivismus die Einsicht, dass Teilnehmer_innen an einer sozialen Praxis immer schon in ein Bezugsgewebe von Verpflichtungs- und Verantwortungsbeziehungen eingebunden sind, das politisch ausgehandelt und normativ gerechtfertigt werden muss. Weil der Anspruch der „allgemeinen Verantwortung“ in jeder sozialen Praxis angelegt ist, haben sowohl die in die Praxis inkludierten als auch die von ihr ausgeschlossenen Subjekte einen Anspruch darauf, an der politischen Aushandlung des Verantwortungsentwurfs, der die Praxis strukturiert, mitwirken zu können. Die Menschenrechte sind die institutionelle Reflexionsform dieses praxisimmanenten Anspruchs. Ihr Sinn ist politisch: Sie bringen das Recht auf Rechtfertigung, das in der ontologischen Form sozialer Praxis selbst begründet ist, zur Geltung und ermöglichen die rechtlich-politische Thematisierung, Kritik und Aufhebung von ungerechtfertigten Ungleichheiten und Ausschlüssen.⁵⁵ Das Recht auf Rechtfertigung, das den Menschenrechten zugrunde liegt, ist deshalb keine praxisunabhängige moralische Idee, sondern in der normativen Konstitution sozialer Praxis selbst angelegt. Es bezieht sich auf eine praktische Möglichkeit, die in der Form normativer Praktiken (aufgrund ihres Anspruchs der „allgemeinen Verantwortung“) konstitutiv angelegt ist. Diese Funktion ist mit Blick auf extreme Fälle ungleicher und ungerechter politischer Regime und Praktiken zwar besonders einschlägig. Sie ist auf diese aber nicht beschränkt. Menschenrechte sind im Kontext der gesamten sozialen Praxis relevant. Zwar kann es Formen sozialer Praxis geben, die einem Teil der Teilnehmenden das Recht auf Rechtfertigung auf scheinbar konsistente Weise versagen oder absprechen. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie mit dem Anspruch der „allgemeinen Verantwortung“ nicht konfrontiert wären, sondern nur, dass sie ihn auf besonders radikale und möglicherweise effektive Weise blockieren oder verschleiern. Solche Praxisformen sind zu Recht das Ziel von Ideologiekritik.

Der Widerspruch, den Arendt am Beispiel der Flüchtlinge und Staatenlosen herausstellt, ist unaufhebbar. Einerseits liegen der Sinn und die Funktion der Menschenrechte in ihrer Verbindung mit dem Recht, andererseits weisen sie als emanzipatorische Ansprüche immer schon über die je faktisch geltenden Rechtsnormen und -systeme hinaus. Sie sind immer beides zugleich: eine Form in der selbstreflexiven Praxis des Rechts und eine das Recht transzendierende normative Idee, die es für seine emanzipatorische Transformation öffnet. Das „Ende der Menschenrechte“, das Arendt hell-sichtig diagnostiziert hat, ist eine Nullstelle in ihrer Geschichte, die negativ auf ihr produktives Potential verweist.

Dr. Markus Wolf
BTU Cottbus-Senftenberg
Institut für Philosophie und Sozialwissenschaften
Arbeitsgebiet Kulturphilosophie
Postfach 101344
03013 Cottbus⁵⁶

¹ Jürgen Habermas, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: *Recht auf Menschenrechte*, hg. von Hauke Brunkhorst, 1999, 216–227

² vgl. Charles R. Beitz, *The idea of human rights*, 2011

³ vgl. Christoph Menke / Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, 2007

⁴ Für eine deutschsprachige Dokumentation dieser Erklärungen vgl. Udo Sautter, *Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*, 2006, 582–585 und Wolfgang Heidelberg (Hg.), *Die Menschenrechte*, 1997, 59–62 u. 271–276.

⁵ vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1995, 422–426 u. 452–470. Die Bezeichnung als „Naturalismus“ findet sich bei Arendt nicht, scheint mir aber der passende Überbegriff zu sein.

⁶ Siehe oben, Fn. 4. Für die Menschenrechtserklärungen ist charakteristisch, dass sie davon sprechen, dass Menschen „von ihrem Schöpfer“ mit „natürlichen, unveräußerlichen und geheiligten“ Menschenrechten ausgestattet sind.

⁷ aaO., 452 f. Arendt schreibt hier, dass „die politische Neuzeit mit der Erklärung der Menschenrechte durch die beiden großen Revolutionen im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts“ beginnt.

⁸ aaO.

⁹ aaO., 453

¹⁰ aaO., 425

¹¹ aaO., 461 f.

¹² Die naturalistische Konzeption behauptet, dass Menschen auch dann Menschenrechte haben, wenn diese nicht politisch und rechtlich anerkannt sind, verwechselt dabei aber Menschenrechte mit moralischen Rechten, die keinen Anspruch auf die Zugehörigkeit zu einer rechtlich-politischen Ordnung implizieren. Um dies an zwei Beispielen zu erläutern: Das moralische Recht, nicht belogen zu werden bzw. die moralische Pflicht, die Wahrheit zu sagen, verlangen nicht nach einer rechtlich-politischen Ordnung, die dieses Recht verwirklicht bzw. diese Pflicht zur Geltung bringt. Dagegen verlangt das Recht auf freie Meinungsäußerung, sofern es sich um ein Menschenrecht handelt, nach einer Rechtsordnung, in der alle Subjekte, die dieses Recht haben, als Subjekte erscheinen können, die dieses Recht haben. Im Unterschied zu moralischen Rechten enthalten Menschenrechte *notwendig* ein Recht auf eine Existenz als Subjekt einer rechtlich-politischen Ordnung.

¹³ aaO., 425

¹⁴ vgl. aaO., 456

¹⁵ aaO.

¹⁶ aaO., 461 f.

¹⁷ aaO., 462; vgl. auch aaO., 467 f.

¹⁸ aaO., 469. Ich kann hier aus Platzgründen nicht in eine Problematisierung der Unterscheidung von „Zivilisation“ und „Barbarei“ eintreten, die angesichts der Einsichten postkolonialer Theorien und poststrukturalistischer Vorschläge zur Dekonstruktion der darin impliziten Hierarchisierung auch mit Bezug auf Arendt angebracht wäre.

¹⁹ aaO., 467

²⁰ vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 1967, 49–52 u. 55–57

²¹ Arendt (Fn. 5), 470

²² Möglicherweise ließen sich mit den Mitteln von Arendts Philosophie Antworten auf diese Frage finden. Für in diese Richtung weisende Andeutungen vgl. Seyla Benhabib, Gründe nennen und Rechte beanspruchen: Die Konstruktion des Rechtssubjekts, in: *Kosmopolitismus ohne Illusionen*, 2016, 77–96, bes. 85 f.

²³ Arendt (Fn. 5)

²⁴ Benhabib (Fn. 22)

²⁵ Rainer Forst, Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption der Menschenrechte, in: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, 2007, 291–327, bes. 300

²⁶ Rainer Forst, Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral, in: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, 2007, 23–73, hier § 3

²⁷ Benhabib (Fn. 22), 78–82

²⁸ Ich kann dieses Argument hier aus Platzgründen nicht im Detail nachzeichnen. Nach meiner Einschätzung ist es schlüssig und überzeugend. Die Probleme des Konstruktivismus liegen an anderer Stelle.

²⁹ vgl. Forst (Fn. 25), 300; Seyla Benhabib, Ein anderer Universalismus. Einheit und Vielheit der Menschenrechte, in: *Kosmopolitismus ohne Illusionen*, 2016, 46–76, bes. 61 und Benhabib (Fn. 22), bes. 79

³⁰ Forst bezieht sich dabei auf John Rawls, dessen werkbiographische Entwicklung sich als Übergang von einem *moralischen* Konstruktivismus zu einem *politischen* Konstruktivismus verstehen lässt. Vgl. Forst (Fn. 25), bes. 309–318 u. Rainer Forst, Die Rechtfertigung der Menschenrechte und das grundlegende Recht auf Recht auf Rechtfertigung. Eine reflexive Argumentation, in: *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, 2011, 53–92, bes. 84–88. Bei Benhabib findet sich eine analoge Unterscheidung in der terminologischen Paarung zwischen dem Begriff des „generalisierten Anderen“, der auf die Idee der rationalen Verständigung und des diskursiven Rollen-

tauschs verweist, und dem Begriff des „konkreten Anderen“, der auf die Verkörperung von Subjekten in anthropologischen, geschichtlichen und kulturellen Zusammenhängen referiert. Vgl. dazu Seyla Benhabib, *Defending a cosmopolitanism without illusions. Reply to my critics*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (2014), 697–715; Benhabib (Fn. 29), Ein anderer Universalismus, bes. 61–64 sowie grundlegend Seyla Benhabib, *Selbst im Kontext*, 1995, bes. 175–191.

³¹ Forst (Fn. 25), 308

³² aaO., 311 f.

³³ aaO., 313 f.

³⁴ Rainer Forst, Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion, in: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, 2007, 127–186; Forst (Fn. 25), 313

³⁵ Forst (Fn. 25), 312

³⁶ Forst (Fn. 26), 57 f. u. 61 f.; vgl. auch Menke / Pollmann (Fn. 3), 59 f. Die hier gewählte Formulierung ist bewusst zirkulär, um die unvermeidbare Selbstbezüglichkeit des moralischen Standpunkts zum Ausdruck zu bringen.

³⁷ Im Unterschied zu Forst hält Benhabib an diesem Modell indirekt fest, wenn sie den moralischen Kern der Idee der Menschenrechte (in ihren Worten: die „Perspektive des ‚verallgemeinerten Anderen‘ als ‚die gesamte Menschheit umfassend‘“ Benhabib [Fn. 29], Ein anderer Universalismus, 63) als eine Art regulative Idee beschreibt, die zwar noch keine „politische Realität“, aber in den „Erfahrungen der Moderne eine praktische Möglichkeit“ geworden sei (aaO.). Die Idee der Menschenrechte wird als praxisenthobene Sollensforderung verstanden, zugleich aber temporalisiert, das heißt als historische Erfahrung und Auftrag in die Geschichte verlegt. Dieses Verfahren hat mit Kant einen bedeutenden Vorläufer, jedoch wird die Frage nach dem Verhältnis von Praxis und Idee ohne eine ausgearbeitete Geschichtsphilosophie so nur andeutungsweise geklärt. Kritik an der Vagheit dieses Ansatzes übt Laura Valentini, *Human rights and discourse theory*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (2014), 674–680. Vgl. dazu die Replik in: Benhabib (Fn. 30), *Defending a cosmopolitanism without illusions*.

³⁸ Die Begriffe „Moral“ und „Ethik“ sind hier in dem Sinne zu lesen, den Jürgen Habermas eingeführt und Rainer Forst in seinen Schriften bekräftigt hat. Vgl. Jürgen Habermas, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der Vernunft, in: *Diskursethik. Philosophische Texte: Bd. 3*, 2009, 360–381 und Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 1994 sowie Rainer Forst, Ethik und Moral, in: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, 2007, 100–126.

³⁹ Forst (Fn. 25), 315

⁴⁰ aaO., 316–318

⁴¹ aaO., 315

⁴² Benhabib macht dazu den – nicht zufällig begrifflich von Jacques Derrida inspirierten – Vorschlag, die politische Verwirklichung des moralischen Gehalts der Menschenrechte als Vollzug „demokratischer Iterationen“ und „jurisgenerativer“ politischer Praktiken zu verstehen (vgl. exemplarisch Seyla Benhabib, *Die Rechte der Anderen*, 2008, 175–177). Es wäre interessant, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Ideen mit dem im folgenden Abschnitt noch zu entwickelnden Modell des Verhältnisses zwischen „moralischer“ Idee und „politischer“ bzw. „ethischer“ Verwirklichung der Menschenrechte zu diskutieren.

⁴³ Forst (Fn. 25), 315

⁴⁴ vgl. zum Problem der Abhängigkeit der Menschenrechte von einer entgegenkommenden Menschenrechtskultur auch Richard Rorty, Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit, in: *Wahrheit und Fortschritt*, 2003, 241–268

⁴⁵ Problematisch ist für den Naturalismus insbesondere die Frage, wie sich die moralische Reflexion darüber, welche Ansprüche alle Menschen im Prinzip von Natur aus geltend machen dürfen, zur praktisch-politischen Relevanz der Menschenrechte verhält. Mit dem für sie typischen, von eigener Lebenserfahrung gesättigten scharfen Sarkasmus macht Arendt dies in einer Bemerkung über die nationalsozialistische Praxis, Juden die Staatsbürgerschaft zu entziehen, deutlich: Es „gelang auch, was im großen gesehen ungleich wichtiger für totalitäre Herrschaft war, praktisch, am Modell einer unerhörten Not für unschuldige Menschen, darzulegen, daß solche Dinge wie unveräußerbare Menschenrechte bloßes Geschwätz und daß die Proteste der Demokratien nur Heuchelei seien. Das bloße Wort ‚Menschenrechte‘ wurde überall und für jedermann, in totalitären und demokratischen Ländern, für Opfer, Verfolger und Betrachter gleichermaßen, zum Inbegriff eines heuchlerischen oder schwachsinnigen Idealismus.“ (Arendt [Fn. 5], 425 f.).

⁴⁶ Die ontologischen Grundlagen sozialer Normen habe ich diskutiert in meiner Dissertation: Markus Wolf, *Kultur und Gerechtigkeit. Zur zeitlichen Form von Normativität, Recht und Demokratie*, 2016, Teil II. Eine gekürzte Fassung wird 2018 als Monographie bei *Konstanz University Press* erscheinen.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit [1927]*, 1993, § 58, bes. 283–287

⁴⁸ vgl. Titus Stahl, *Immanente Kritik*, 2013

⁴⁹ Diese Begriffsbestimmung ist verwandt, aber nicht identisch mit der Lesart des Begriffs des „Politischen“,

der in neueren Theorien vor allem französischer Provenienz vertreten wird. Ein wesentliches Merkmal dieses Begriffs ist die Abgrenzung des „Politischen“ von der „Politik“ als Sphäre rechtlich regulierter bzw. institutionalisierter sozialer Arrangements. Vgl. dazu exemplarisch Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, 2002; für einen Überblick über die unterschiedlichen Positionen siehe Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, 2010; Ulrich Bröckling / Robert Feustel (Hg.), *Das Politische denken*, 2010 und Oliver Flügel-Martinsen, *Befragungen des Politischen*, 2017, Kap. 3.

⁵⁰ vgl. Benhabib (Fn. 29), Ein anderer Universalismus, 62 f.

⁵¹ Jacques Derrida, Den Tod geben, in: *Gewalt und Gerechtigkeit*, hg. von Anselm Haverkamp, 1994, 331-445, hier 397 f. Für eine ausführlichere Interpretation dieses Textes und eine umfangreichere Erläuterung des im Anschluss an die zitierte Passage entwickelten Arguments vgl. Wolf (Fn. 46), Kap. 6.2.3.

⁵² Auf derselben Einsicht basiert das Projekt der „immanenten Kritik“, das in der letzten Zeit von Theoretiker_innen im Umfeld der Kritischen Theorie als Modell der Sozial- und Gesellschaftskritik intensiv diskutiert worden ist. Vgl. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, 2014.

⁵³ Es gibt zwei Strategien, mit denen man versuchen könnte, diese Einsicht zu konterkarieren: Die eine Strategie setzt die Nichtigkeit sozialer Normen absolut und behauptet, dass soziale Praxis immer mit Ausschlüssen verbunden ist, die sich in letzter Instanz nicht begründen lassen, sondern als das Resultat einer existenziellen Entscheidung aufgefasst werden müssen. Das ist die Strategie des Dezisionismus. Die andere Strategie setzt die Historizität und Faktizität sozialer Praxis absolut und behauptet, dass wir letztlich fundamental an historisch überkommene Gründe gebunden sind, denen wir uns, mit Heidegger gesprochen, gewissermaßen „überliefern“. Das ist die Strategie des Historismus. Ich halte beide Strategien für nicht überzeugend, kann dies hier aber nicht mehr diskutieren.

⁵⁴ Derrida (Fn. 51), 387 f.

⁵⁵ Erstaunlicherweise unterschätzt Arendt diese politische Funktion in ihrer Diagnose und Kritik der „Aporien der Menschenrechte“. Allerdings muss man zu ihrer Verteidigung fairerweise sagen, dass der Aufstieg der Menschenrechte zu einem unhintergehbaren Bezugspunkt politischer Kämpfe erst ein bis zwei Jahrzehnte nach der Veröffentlichung ihres Buchs über den Totalitarismus begann. Vgl. Samuel Moyn, *The last Utopia. Human Rights in History*, 2010.

⁵⁶ Ich danke Falk Hamann, Jan Marschelke, Lars Osterloh und Peter Wiersbinski für hilfreiche Kommentare und Diskussionen zu früheren Versionen dieses Textes.