

Die Menschenrechte als universeller Rechtsmaßstab

Eine ideengeschichtliche Analyse

Manuel Probst

Arbeitspapier

Nr. 2 / 2006

Universität Hamburg - IPW
Forschungsstelle Kriege, Research Unit on Wars,
Rüstung und Entwicklung Armament and Development



Anschrift und Bezugsadresse

Universität Hamburg - IPW
Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung
Allende-Platz 1
D - 20146 Hamburg
Telefon 040/42838-3689
Fax 040/42838-2460
Internet: <http://www.akuf.de>

ISSN 1432 - 8283

Über den Autor

Manuel Probst ist Mitglied der Forschungsstelle Kriege Rüstung und Entwicklung und der Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung. Er hat gerade sein Studium der Philosophie beendet und bereitet sich auf seine Doktorarbeit vor. Seine thematischen Schwerpunkte sind Moraltheorie, Menschenrechte, humanitäre Intervention und Konflikte in Südostasien.

Kontakt

Universität Hamburg
Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung
Allende-Platz 1
20146 Hamburg
Tel.: 040/ 42838-2239
E-mail: menelaos@gmx.de

Zusammenfassung:

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es die Rolle der Menschenrechte als universellem Rechtsmaßstab zu überprüfen. Die hier dargestellte Diskussion führt zu dem Ergebnis, dass, obwohl wir wohl niemals in der Lage sein werden die Menschenrechte als allgemeine Rechtskonvention auf der theoretischen Ebene unbezweifelbar zu begründen, es gute Gründe für ihre Gültigkeit gibt. Der Ausgangspunkt der hier dargestellten Argumentation ist die Untersuchung der historischen Entwicklung der Idee der Menschenrechte und ihrer Eigenschaften. Anschließend soll zunächst anhand der Philosophen des klassischen Liberalismus geprüft werden, ob diese Rechtsansprüche auch begründet werden können. Nach dieser Analyse wird die aktuelle Entwicklung der Menschenrechtsbegründung betrachtet. In einer eigenen Darstellung soll daraufhin die Idee der Menschenrechte weiter plausibilisiert werden. Im Anschluss daran wird die Begründung bzw. die Plausibilität der Menschenrechte durch eine kritische Auseinandersetzung mit menschenrechtsskeptischen Positionen weiter gestärkt. Dabei wird sowohl die Kritik von Jeremy Bentham, als auch die des Kulturrelativismus genauer erörtert.

Einleitung	3
1. Die Menschenrechte	7
1.1 Die Historie der Idee der Menschenrechte	7
1.2 Eigenschaften der Menschenrechte	9
1.3 Der Kern der Menschenrechte	11
2. Die Begründung der Menschenrechte	15
2.1 Menschenrechte im klassischen Liberalismus	15
2.1.1 Thomas Hobbes: Ein Menschenrecht gegen die Tyrannenmacht	16
2.1.2 John Locke: Der Erhalt von Leben, Freiheit und Eigentum.....	20
2.1.3 Jean-Jacques Rousseau: Gemeinwille und Freiheit.....	23
2.1.4 Immanuel Kant: Freiheit und Vernunft	26
2.1.5 Zusammenfassung	30
2.2 Menschenrechte ohne Letztbegründung	31
2.3 Was macht die Annahme von Menschenrechten plausibel?	40
3. Die Kritik an den Menschenrechten	46
3.1 Benthams utilitaristische Kritik	46
3.2 Epistemischer Relativismus	48
3.3 Der Kulturrelativismus	50
3.4 Zusammenfassung	57
Fazit	58

Einleitung

Als die Vereinten Nationen Anfang April 1994 die Friedensverhandlungen in Ruanda für gescheitert erklärten, zog sich die UNO fast gänzlich aus dem Land zurück. Dem Abzug der UNO folgte eines der grausamsten Verbrechen des späten 20. Jahrhunderts: In nur zwei Monaten ermordeten Hutu-Milizen und deren Sympathisanten mindestens 500.000 Tutsi meist mit Macheten, Äxten und Stöcken; etwa 2,7 Millionen weitere Tutsi flohen aus Ruanda.

Dem Völkermord in Ruanda folgten schnell Rufe in der ganzen Welt, dass dieses Verbrechen zu vermeiden gewesen wäre; dass die internationale Staatengemeinschaft mitschuldig am Völkermord sei; dass alle Staaten die Pflicht gehabt hätten etwas zu unternehmen und dennoch nur zugeschaut haben.¹ Grundlage dieser Vorwürfe war meist die Überzeugung, dass die mit einem Völkermord einhergehenden massiven Menschenrechtsverletzungen Staaten positiv auf eine Hilfeleistung zur Verhinderung solcher Menschenrechtsverletzungen verpflichten. Diese Einschätzung beschränkt sich nicht allein auf den Völkermord in Ruanda. Nach oder bereits während der Kriege im ehemaligen Jugoslawien, in Somalia oder auch im Sudan wurde und wird international darüber diskutiert, ob ein militärisches Eingreifen anderer Staaten gerechtfertigt oder sogar geboten sei. Unabhängig davon wie jeder einzelne dieser Fälle einzuschätzen ist, bleibt eines ganz klar: Der Schutz der Menschenrechte ist in der internationalen Gemeinschaft zu einem breit diskutierten Thema geworden.

Doch beschränken sich die Diskussionen über Menschenrechte nicht nur auf faktische und vermeintliche Völkermorde, sondern sie erweitern sich auf Menschenrechtsverletzungen jedweder Form. Menschenrechtsverletzungen sind zwar in der internationalen Gemeinschaft als faktische Rechtsbrüche anerkannt, doch für eine Auseinandersetzung mit den auf Menschenrechten basierenden Rechtsansprüchen entsteht an dieser Stelle auf der ethisch-moralischen Ebene das Problem Gründe dafür zu liefern, warum diese angesprochenen Rechtsansprüche überhaupt gelten. Warum man in der Annahme, dass es

¹ Daraufhin gab es z. B. in Frankreich eine Untersuchung zur eigenen Rolle des Landes im Genozid, da viele französische Soldaten in der Region stationiert waren, aber erst nach dem Genozid eingriffen. Vgl. zum Gesamtgeschehen in Ruanda Dallaire (2005). Bill Clinton bezeichnet heute das Nichtintervenieren in Ruanda als „the biggest mistake of my presidency“ (Vgl. u. a. www.1115.org).

Menschenrechte *gibt*, gerechtfertigt ist.² Die fundamentale Frage: „Sind wir in der Annahme von Menschenrechten gerechtfertigt?“ muss also in einer zufrieden stellenden Weise beantwortet werden. Zwar könnten einige Gegner einer ethisch-moralischen Rechtfertigung darauf verweisen, dass positive Rechtskonvention durch die UNO und die internationale Gemeinschaft bereits geschaffen wurden und es somit einer weiteren Rechtfertigung nicht bedarf, doch werden an dieser Stelle zwei wichtige Aspekte verkannt: (1) Die Menschenrechte gewinnen durch eine ethisch-moralische Rechtfertigung an Plausibilität. Die Gegner universell gültiger Menschenrechte könnten so nicht mehr argumentieren, dass die Menschenrechte allein deshalb gelten würden, weil westliche Staaten *ihre* Werte auf die gesamte Welt übertragen wollen. (2) Wenn Menschenrechte nur deshalb gelten würden, weil die UN-Generalversammlung dies mit Handzeichen in einer Sitzung beschlossen hat, dann wäre dieses Gremium in der Lage eben diese Rechte durch eine weitere Abstimmung erneut abzuschaffen. Was zumindest von jenen, die von der universellen Gültigkeit der Menschenrechte überzeugt sind, nicht akzeptiert werden kann.

Es gilt also zu erörtern, inwiefern die Annahme von Menschenrechten plausibel ist bzw. inwiefern die Kritiker der Idee der Menschenrechte in ihren Überzeugungen gerechtfertigt sind. Ziel der hier vorgelegten Untersuchung ist es genau dies zu überprüfen. Die zentrale These dieses Arbeitspapiers ist dabei: *Obwohl wir wohl niemals in der Lage sein werden die Menschenrechte als allgemeine Rechtskonvention auf der theoretischen Ebene unbezweifelbar zu begründen, gibt es gute Gründe für ihre Gültigkeit.*

Zur Begründung dieser These werde ich die geschichtliche Entwicklung der Idee der Menschenrechte anhand der dafür einschlägigen Autoren wiedergeben und dahingehend analysieren, ob die in den klassischen Begründungen für die Menschenrechte gegebenen Argumente einer kritischen Prüfung standhalten können. Dieser Analyse wird dann eine Auseinandersetzung mit modernen Theorien zur Begründung der Menschenrechte folgen. Durch diese Herangehensweise bin ich in der Lage einige Gründe für die Plausibilität der Annahme von Menschenrechte herauszustellen. Diese werde ich dann gegen die verschiedenen Kritiker dieser Position verteidigen und dadurch erneut die Idee der Menschenrechte plausibilisieren.

² Vgl. Freeman (1994), S. 491f.

Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung ist zunächst die genaue Bestimmung der Idee der Menschenrechte. Dafür wird es zuerst nötig sein, die historische Entwicklung der Idee der Menschenrechte darzustellen und die Eigenschaften, sowie den inhaltlichen Kern der Menschenrechte zu explizieren und zu diskutieren (Kapitel 1). Die unterschiedlichen Begründungen der Menschenrechte sollen daraufhin kritisch untersucht werden. Ziel ist es dabei die Plausibilität der Idee der Menschenrechte hervorzuheben, aber gleichzeitig auch Probleme der bisherigen Begründungsstrategien aufzuzeigen (Kapitel 2). Zuerst werde ich dafür auf die im klassischen Liberalismus entstandenen Begründungen dieser Rechte eines jeden Bürgers eingehen und diese kritisch untersuchen. Exemplarisch dienen dabei die Theorien von Thomas Hobbes, der als erster eine systematische Grundlage der Begründung von Menschenrechten lieferte, John Locke und Jean-Jacques Rousseau, die beide den größten philosophischen Einfluss auf die politische Verankerung der Menschenrechte hatten, sowie von Immanuel Kant, der die systematisch elaborierteste Herleitung der Grundlegung von Rechtsbegriffen lieferte (Kapitel 2.1).

Nach der Auseinandersetzung mit der Begründung der Menschenrechte im klassischen Liberalismus werde ich mich der aktuellen Begründungen von Menschenrechten widmen. Die Theorie von Ernst Tugendhat als ein interessenorientiertes Konzept ohne Anspruch auf Letztbegründung wird dabei exemplarisch untersucht werden (Kapitel 2.2). Abschließend soll dann versucht werden die Idee universeller Menschenrechte weiter zu plausibilisieren (Kapitel 2.3).

Im darauf folgenden Kapitel werde ich mich dann mit den unterschiedlichen Kritikpunkten an den Menschenrechten auseinander setzen, um die Plausibilität der Menschenrechte weiter gegen Einwände abzusichern. Für diese Untersuchung wird zunächst die utilitaristische Kritik Jeremy Benthams, welche zeitlich und inhaltlich direkt an die Konzepte des klassischen Liberalismus anschließt und Menschenrechte generell ablehnt, dargestellt und kritisch beurteilt (Kapitel 3.1). Danach wird eine kritische Auseinandersetzung mit den Einwänden einer epistemisch relativistischen Position folgen, welche jedwede universelle Gültigkeit prinzipiell ablehnt (Kapitel 3.2). Zuletzt werde ich dann eine Diskussion der kulturellrelativistischen Kritik anschließen, da diese Position die Anwendung der Menschenrechte auf internationaler Ebene entweder vollkommen ablehnt oder zumindest einschränkt (Kapitel 3.3).

Zuletzt werde ich in einem Fazit das Erarbeitete noch einmal zusammenfassen und in einem Gesamtzusammenhang darstellen.

1. Die Menschenrechte

Die Menschenrechte umfassen nach heutigem Verständnis einen großen Bereich von klassischen negativen Freiheitsrechten bis hin zu spezifischen Sozial- und Kulturrechten. Sie entstanden ursprünglich als Abwehrrechte gegen herrschaftliche Willkür und wurden dann in verschiedenen Konzepten und Deklarationen Schritt für Schritt erweitert, ihr heutiger Umfang ist also um einen festen Kern herumgewachsen. Wie hat sich die Idee der Menschenrechte aber genau entwickelt und welche Eigenschaften kann man den Menschenrechten zuschreiben? Worin bestehen Kern und Umfang der Menschenrechte genau?

1.1 Die Historie der Idee der Menschenrechte

Obwohl der Begriff „Menschenrechte“ erst in der europäischen Neuzeit aufkam, sind gewisse Elemente der den Menschenrechten zugrunde liegenden Idee viel älter. So wird beispielsweise der naturrechtliche Gedanke, aus welchem die Idee der Menschenrechte hervorgegangen ist,³ seit der Antike in verschiedenen Formen immer wieder angeführt.⁴ Vor allem die stoische Schule betonte die natürliche Gleichheit aller Menschen und schon ihr Begründer Zenon trat dafür ein, das menschliche Verhalten in Einklang mit den Gesetzen der Natur zu bringen.⁵ Dieses vormoderne *Naturrecht* wurde dabei aber viel mehr als pflichtenbezogenes *Naturgesetz* wahrgenommen, weshalb die Pflichten, welche sich aus dem Naturgesetz ergaben, deutlich im Vordergrund standen.⁶ Das Christentum verwurzelte das Naturrecht daraufhin in der Vorstellung vom Menschen als Ebenbild Gottes und seiner darauf beruhenden Würde. Doch war es all jenen naturrechtlichen Gedanken bis ins Mittelalter gemein, dass sie den Naturrechtsgedanken nicht in Zusammenhang mit

³ Ich werde im weiteren Verlauf in dieser Untersuchung nicht zwischen natürlichen Rechten und Menschenrechten unterscheiden. Dies hängt u.a. auch mit dem in diesem Teil der Arbeit zugrunde gelegten weiten Begriff der Menschenrechte zusammen, welcher sich an den in der UN-Menschenrechtscharta festgelegten Menschenrechten orientiert.

⁴ Unter „Naturrecht“ versteht man in der Regel ein Recht, welches jeder Mensch von Natur aus hat.

⁵ Vgl. Hamm (2003), S. 15f. und Kühnhardt (1987), S. 43. Zenon hielt z. B. die Sklaverei für eine bloß juristische Konvention. Vgl. Fenske (1996), S. 103.

⁶ Vgl. Weston (1992), S. 14 und Hamm (2003). Beide zeigen, dass es im römischen Recht ebenfalls die Idee eines vorstaatlichen natürlichen Rechtes gab. Vgl. auch Baumann (2000).

individuellen Rechten setzten; dieses Naturrecht verpflichtete also den Einzelnen gegenüber der *Gemeinschaft*, jedoch nicht die Gemeinschaft bzw. die Herrschenden gegenüber den *Individuen*.⁷

Die aufkommende europäische Neuzeit und die damit verbundenen politischen, sozialen und ökonomischen Umwälzungen förderten ein am Individuum und nicht an der Gemeinschaft ausgerichtetes Menschenbild. Die Krise der bis dahin scheinbar festen religiösen und politischen Ordnung, der wachsende Einfluss des Bürgertums und die Erfahrung jahrelanger Konfessionskriege in ganz Europa hatten einen Freiraum geschaffen, in dem eine neue politische Philosophie „von der Betonung der Pflichten des Einzelnen hin zu den Rechten des Einzelnen“⁸ entstehen konnte. Diese Rechte wurden zunächst als Abwehrrechte gegenüber staatlicher Willkür verstanden, die als universelle Rechte moralisch begründet wurden und vom Staat als positive Rechte gewährleistet werden sollten.

Mit der „Magna Charta Libertatum“ von 1215 fanden Teile dieser Gedanken zum ersten Mal Eingang in die positiv rechtliche Wirklichkeit. Die Magna Charta Libertatum gilt als ein erster Schritt zu einem fundamentalen *Herrschaftsvertrag*, der den Machtmissbrauch des Königs gegenüber seinen Untergebenen eindämmen sollte. Die königliche Macht wurde dann durch die englischen „Bill of Rights“ von 1698 und der „Habeas Corpus Akte“ von 1679 weiter eingeschränkt, doch zu einem wirklichen Durchbruch des Menschenrechtsgedankens führten erst die amerikanische „Virginia Bill of Rights“⁹ von 1776 und Frankreichs „Déclaration des droits de l’homme et du citoyen“ von 1789. Erst hier wurden *universelle* Rechte eines *jeden* Individuums, die vom Staat garantiert werden sollten, in einer Erklärung festgehalten.

Als philosophische Idee war der Menschenrechtsgedanke allerdings den Deklarationen des späten 18. Jahrhunderts weit voraus. So waren es unter anderen die Werke von Thomas Hobbes,¹⁰ John Locke und Jean-Jacques Rousseau¹¹, die die Grundlage für die Dekla-

⁷ Vgl. Hamm (2003), S. 16. Vielleicht könnte man diesen Zustand am besten dadurch beschreiben, dass die Menschen zwar Bürgerpflichten, jedoch keine Bürgerrechte hatten.

⁸ Ebd..

⁹ Die „Virginia Bill of Rights“ ist der direkte Vorläufer der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, der „Declaration of Independence“ von 1776. In Letzterer werden unveräußerliche und universelle Rechte aller Menschen festgelegt. Heute vielleicht am bekanntesten durch die Ausführung im ersten Artikel: „All men are created equal“.

¹⁰ Als Hobbes' Hauptwerk ist hier sein 1651 veröffentlichter „Leviathan“ zu nennen.

¹¹ Hier sind Lockes 1689 veröffentlichtes Werk „Two Treatise of Government“ und Rousseaus „Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts“ von 1762 als Hauptwerke zu nennen.

den später in Deklarationen verankerten Menschenrechte bildeten.¹² Erst 1797 veröffentlichte dann Immanuel Kant sein moralphilosophisches Hauptwerk „Die Metaphysik der Sitten“ und ebnete damit den Weg für das moderne Menschenrechtsverständnis. Die Menschenrechte finden sich heute in den verschiedensten Verfassungen der unterschiedlichsten Staaten wieder: Sie wurden nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen aufgelistet und ratifiziert; sie werden heute von nahezu allen Staaten akzeptiert.¹³ Der *Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte* sowie der *Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* von 1966 erweitern diese Rechte und zusammen mit den allgemeinen Menschenrechten bilden sie die so genannte *Bill of Human Rights*.¹⁴ Allen Erklärungen liegt dabei der Gedanke zugrunde, dass jeder Mensch angeborene und unveräußerliche Rechte hat, die von jedem Staat gewährt werden müssen. Aber wie sind diese Rechte zu verstehen und welche Eigenschaften können wir den Menschenrechten zuschreiben?

1.2 Eigenschaften der Menschenrechte

Unabhängig davon, wie diese Rechte im Einzelnen aussehen und wie sie inhaltlich ausdifferenziert sind, haben sie gewisse Eigenschaften, die ich im Folgenden herausarbeiten werde. Wenn es so etwas wie Rechte gibt, die *jedem Mensch qua Mensch* notwendigerweise zu Eigen sind, dann müssen diese Rechte bestimmte Eigenschaften haben, um dieses Charakteristikum zu erfüllen und damit der historischen Idee gerecht zu werden. Meines Erachtens müssen mindestens sechs Eigenschaften erfüllt sein:

(1) Die Menschenrechte müssen *universell* sein. Mit Universalität soll hier gemeint sein, dass diese Rechte immer und ohne Ausnahme für jeden Menschen gelten. In der Idee „Jeder Mensch hat qua Mensch gewisse Rechte“ ist dies durch „jeder Mensch“ schon indirekt enthalten. Ausnahmen kann es in diesem Fall keine geben, denn die Bedingung

¹² Sicherlich kann man auch bei Hobbes, Rousseau und Locke nicht von einer Entwicklung *ex nihilo* sprechen. So waren z. B. die Gedanken von Aristoteles und der Scholastik einflussreich auf die damalige Gedankenentwicklung.

¹³ Vgl. Hamm (2003), S. 26.

¹⁴ Vgl. Hamm (2003), S. 26. Obwohl 1966 verabschiedet, trat die *Bill of Human Rights* erst 1976 in Kraft. Alle Erklärungen und Pakte sind abgedruckt in: Bundeszentrale für politische Bildung (2004).

dafür, dass ein Mensch ein solches Recht hat, ist eben sein Menschsein. Diese intrinsische Eigenschaft kann ein Mensch nicht verlieren und somit ist das Menschsein eine hinreichende Bedingung für den Besitz dieser Rechte.¹⁵

(2) An ihre Universalität schließt ihre *Unveräußerlichkeit* an.¹⁶ Diese scheint sich in einem ersten Schritt nicht notwendigerweise aus der Idee der Menschenrechte zu ergeben, da es durchaus denkbar scheint, dass es gewisse Rechte gibt, die zwar jeder Mensch innehat, die er aber durch gewisse Handlungen verlieren kann. So könnte jeder Mensch, indem er z. B. Menschenrechte eines anderen verletzt, seine eigenen verlieren. Doch würde man in diesem Zusammenhang vernachlässigen, dass das Menschsein allein Bedingung für den Besitz dieser Rechte ist und selbst jener, der die Menschenrechte anderer verletzt hat, ist immer noch ein Mensch.¹⁷ Die Menschenrechte sind somit unveräußerlich.

(3) Des Weiteren schließt an die Universalität der Menschenrechte ihre *zeitlose Gültigkeit* an. Wenn jeder Mensch allein dadurch, dass er Mensch ist, gewisse Rechte innehat, dann gilt dies auch für jene Menschen, die vor dem Entstehen dieser Idee die Erde bevölkerten, wobei wiederum die intrinsische Eigenschaft des Menschseins allein hinreichend für den Besitz dieser Rechte ist.

(4) Ein universelles, zeitloses und unveräußerliches Recht wäre aber nicht möglich, wenn man dieses Recht als ein positives Recht verstehen würde.¹⁸ Wären die Menschenrechte an die durch einen Staat festgesetzten Rechte gekoppelt, so müssten überall auf der Welt immer und notwendigerweise Staaten existieren, um für die Gültigkeit ebenjener Rechte zu bürgen. Da dies natürlich nicht der Fall ist, müssen die Menschenrechte also *vorpositiv* sein.¹⁹ Diese Bedingung widerspricht nicht der Tatsache, dass in einem heutzutage stattfindenden Menschenrechtsdiskurs der Staat diejenige Instanz ist, gegenüber der man normalerweise diese Rechte einklagen kann.²⁰

¹⁵ Historisch interessant ist sicherlich, dass viele Menschenrechtsverletzungen, wie Sklaverei und Massenvernichtung, dadurch gerechtfertigt wurden, dass die Opfer der Gewalt eben keine wirklichen Menschen seien und somit auch nicht wirklich Träger von Menschenrechten sein könnten. Vgl. dazu Rorty (1993), S. 110ff.

¹⁶ Mit „Unveräußerlichkeit“ kann natürlich niemals gemeint sein, dass ein Mensch immer seine Recht in Anspruch nehmen muss. Vgl. Probst (2006) S. 77ff.

¹⁷ Und die Eigenschaft, Mensch zu sein, kann niemand, es sei denn durch den eigenen Tod, verlieren.

¹⁸ Dies spricht nicht gegen die Bindung der Legitimität eines Staates an das Einhalten der Menschenrechte. Was an dieser Stelle gezeigt werden soll, ist, dass, nur weil ein Staat keine Menschenrechte gewährt, dies nicht dazu führen kann, dass die Bürger keine Menschenrechte besitzen.

¹⁹ Der hier zugrunde liegende Rechtsbegriff kann natürlich nicht so verstanden werden, als dass schon der Begriff „Recht“ ein vom Staat positiv festgelegtes Recht impliziert.

²⁰ Das Entstehen eines internationalen Gerichtshofes scheint diese rein staatliche Ebene schon aufzulösen.

(5) Eine weitere Eigenschaft der Menschenrechte ist, dass diese Rechte *individuell* sind, also jeder einzelne Mensch Träger dieser Rechte ist. Diese Eigenschaft ist ebenfalls direkt in der Idee der Menschenrechte enthalten: Wenn jeder Mensch als Mensch gewisse Rechte hat, dann handeln diese Rechte von jedem einzelnen Menschen als Träger dieser Rechte.²¹

(6) Wenn diese Rechte aber vorpositiv und individuell sind, dann müssen sie auch *moralisch* sein, denn es ist die spezifische Eigenschaft der Moral, auch unabhängig von den geltenden Gesetzen Entscheidungsgrundlage dafür zu sein, ob eine Handlung richtig oder falsch ist.²² Bei einer Menschenrechtsverletzung urteilt man nicht auf Basis des geltenden Rechtes in einem Staat. Versteht man unter Moral dasjenige, was ein Subjekt unabhängig von den geltenden Rechten dazu verpflichtet, in einer gewissen Weise zu handeln oder nicht zu handeln, dann müssen alle Menschenrechte notwendigerweise moralische Rechte sein.

Zusammenfassend kann man also festhalten, dass die Menschenrechte ihrer Idee entsprechend universell, unveräußerlich, zeitlos, vorpositiv, individuell und moralisch sind.²³

1.3 Der Kern der Menschenrechte

Nun sagen die Eigenschaften der Menschenrechte nichts darüber aus, welchen inhaltlichen Kern und Umfang diese haben. So wäre es sicherlich möglich, ein Recht zu entwerfen, welches all die von mir aufgeführten Eigenschaften innehat, intuitiv aber nicht zu dem gehört, was man Menschenrecht nennen würde. Die Annahme, dass jeder Mensch ein Recht hat zu morden, wäre sicherlich unserem Verständnis nach nicht mit den Menschenrechten zu vereinbaren, obwohl dieses Recht die von mir genannten sechs Eigenschaften besäße. Welchen Kern und Umfang sollten also die Menschenrechte ihrer Idee nach haben?

²¹ Besonders diese Eigenschaft ist immer wieder Grund für Kritik an den Menschenrechten, wie ich in Kapitel 3 aufzeigen werde.

²² Dies bezieht sich sicherlich auf die Handlungen von Individuen in einem Staat, aber auch auf die Instanzen des Staates, die durch die sie konstituierenden Individuen handeln.

²³ Diese Auflistung wird nicht von jedem Autor inhaltlich identisch angeführt. So nennt z. B. Robert Alexy die Menschenrechte universell, fundamental, abstrakt, moralisch und prioritär (Alexy (2004), S. 16.). Seine Eigenschaften sind aber in ihrer Bedeutung mit den von mir aufgestellten inhaltlich fast identisch. Nur die Eigenschaft der Abstraktheit findet sich in meiner Liste nicht wieder, da ich nicht der Überzeugung bin, dass Menschenrechte notwendigerweise immer abstrakt sein müssen.

Heiner Bielefeld spricht sich dafür aus, den Kern der Menschenrechte an den ersten Artikel der Menschenrechtserklärung von 1948 zu binden,²⁴ indem er die Menschenrechte als Rechte, welche auf *Freiheit*, *Gleichheit* und *Solidarität* beruhen, bestimmt.²⁵ Diese Trias ist bereits in der französischen Revolutionsformel „Liberté, Egalité, Fraternité“ von 1789 enthalten und wenn man die Menschenrechtsbegründungen seit dem klassischen Liberalismus betrachtet, dann sind zumindest die Freiheit und die Gleichheit der Menschen in jedem Konzept als zentraler Aspekt der Menschenrechte enthalten. Nur die Solidarität oder Brüderlichkeit der Menschen scheint historisch keine so prominente Rolle wie Freiheit und Gleichheit der Menschen zu spielen. Die Solidarität wurde erst in den Erklärungen der Menschenrechte im 20. Jahrhundert relevant. Ich werde in dieser Untersuchung unter „Solidarität“ eine Art von Gemeinschaftlichkeit versteht, sodass wir als gemeinschaftsorientierte Wesen auch gewisse Verantwortungen und Verpflichtungen zur Hilfe gegenüber den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft übernehmen, wenn diese Hilfe andere vor schwerem Leid bewahrt. Die Folge davon ist, dass jeder Mensch der Verpflichtung unterliegt zu helfen, sobald eine solche Hilfe nötig und möglich ist.²⁶ Ein Recht auf Hilfe, welches alle Mitmenschen dazu verpflichtet schweres Leid zu verhindern, kann sicherlich einen hohen Grad an Plausibilität für sich in Anspruch nehmen:

Der den Menschenrechten inhärente Kern kann also gemäß dieser Interpretation als „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ wiedergegeben werden und spiegelt sich bis heute in den Menschenrechtserklärungen wider.²⁷ Doch die Orientierung an dieser Trias lässt einen wichtigen Aspekt, auf dem die Idee der Menschenrechte beruht, aus: Es ist die *Vernunft* begabtheit aller Menschen, die uns in die Lage versetzt, überhaupt zu erkennen, dass Menschen gewisse Rechte haben. Die Vernunft als die Fähigkeit, überhaupt über unsere Handlungen, Interessen und Einstellungen zusammen mit deren Konsequenzen zu reflektieren, scheint mir ebenso wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität ein zentrales Element

²⁴ Vgl. Bielefeld (1998), S. 88.

²⁵ Vgl. Bielefeld (1998) und Hoppe (2002). Sicherlich kann die Würde des Menschen ebenfalls als Element der Menschenrechte aufgeführt werden; besonders, da sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte mit aufgeführt wird. Doch würde ich, ebenso wie Brigitte Hamm, die Würde des Menschen bereits in Freiheit, Gleichheit und Solidarität verankert sehen (Vgl. Hamm (2003), S. 27).

²⁶ Wann Hilfe genau nötig ist, kann ich an dieser Stelle nicht weiter erörtern. Sicherlich scheinen wir zumindest intuitiv von einer Pflicht zu helfen auszugehen, wenn es sich um schwer wiegende Menschenrechtsverletzungen handelt und die Hilfe dem Hilfeleistenden zumutbar ist. Vgl. Probst (2006) S. 101ff.

²⁷ Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung (2004).

dessen zu sein, worauf die *Idee* der Menschenrechte basiert.²⁸ Doch muss natürlich festgehalten werden, dass die Vernunft im Gegensatz zu den in der Trias festgehaltenen Rechten kein Teil der Menschenrechte ist. Die Vernunft ist eine menschliche Fähigkeit, wohingegen Freiheit, Gleichheit und Solidarität Teil der Menschenrechte *selber* sind und in Form von verschiedenen Rechten ausgedrückt werden. Dies ändert jedoch nichts daran, dass die Vernunft ein zentrales Element dessen ist, worauf die Idee der Menschenrechte beruht. Es muss allerdings noch geklärt werden, aus exakt welchen Gründen diese vier Elemente den Kern der Idee der Menschenrechte darstellen.

Die Ausrichtung an Gleichheit, Freiheit und Solidarität zusammen mit der menschlichen Vernunft ist zum einen als „ein komplexes Sinnganzes“²⁹ zu verstehen, welches aus einem normativ maßgebenden *Menschenbild* entstanden ist; in diesem Zusammenhang rückt das Bild des Menschen, welches in der europäisch-amerikanischen Neuzeit vorherrschte, in den Vordergrund. Diesem Menschenbild verdanken wir meines Erachtens die prominente Rolle der Vernunft des Menschen als Basis für die Idee der Menschenrechte.

Zum anderen lässt sich diese Ausrichtung zusätzlich als ein Prozess der Ausdifferenzierung der Menschenrechte in den verschiedenen Menschenrechtsgenerationen verstehen.³⁰ So bestand die häufig als „erste Generation“ der Menschenrechte bezeichnete Idee der bürgerlichen und politischen *Freiheitsrechte* schon im 18. Jahrhundert vor allem aus Abwehrrechten des Bürgers gegenüber dem Staat. Dabei ging es hauptsächlich darum, dass der Staat nicht das Recht hat in jeder Form in das Leben der Bürger einzugreifen. Zu diesen Rechten zählen z. B. das Recht darauf nicht getötet zu werden, auf körperliche Unversehrtheit und die Rechte auf Meinungs- und Versammlungsfreiheit.

Im 19. Jahrhundert wurden diese dann um die wirtschaftlichen und sozialen *Gleichheitsrechte* erweitert,³¹ die häufig als „zweite Generation“ der Menschenrechte bezeichnet werden und in denen das Prinzip der *Solidarität* schon mit anklingt. Zu ihnen gehört z. B. das Recht auf grundlegende Sozialleistungen. Die Rechte der zweiten Generation verpflichten im Gegensatz zu den Rechten der ersten Generation den Staat nicht nur negativ

²⁸ Zusätzlich wird häufig die menschliche Würde aus der Vernunftbegabtheit aller Menschen hergeleitet und damit die Menschenrechte begründet (Vgl. z.B. die Beiträge in Stoecker (2003)). Hierbei handelt es sich allerdings um einen Argumentationsstrang den ich in dieser Arbeit nicht weiter verfolgen werde.

²⁹ Bielefeld (1998), S. 89.

³⁰ Vgl. Hamm (2003), S. 39.

³¹ Vgl. Bielefeld (1998), S. 89f.

auf Unterlassung, sondern fordern im Gegenteil eine aktive Unterstützung der Bürger ein.³²

Zusätzlich zu den ersten beiden Generationen wurden im 20. Jahrhundert die *Kollektivrechte* der „dritten Generation“ hinzugefügt.³³ Zu diesen Rechten gehören vor allem jene Rechte, die sich nicht auf einzelne Individuen, sondern auf Gruppen beziehen, wie z. B. das Recht auf Entwicklung und das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung.³⁴ Auch in diesen Kollektivrechten ist das Prinzip der Solidarität enthalten. So lässt sich meines Erachtens nicht bestreiten, dass die inhaltliche Ausdifferenzierung der Menschenrechte sowohl einen historischen Prozess durchlaufen hat als auch maßgeblich durch das in der europäischen Neuzeit moralisch sinngebende Menschenbild geprägt wurde. Wie auch immer man aber die Ausrichtung an Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Vernunft erklärt, diese Elemente sind zum konstituierenden Kern eines jeden Menschenrechtskonzeptes avanciert. Doch die Genese und Ausgestaltung einer Idee ist keine Begründung für die *Existenz* des in der Idee Dargelegten.³⁵ Denn woher soll man wissen, ob Freiheit, Gleichheit und Solidarität einem jeden Menschen als Recht zukommen und welche Gründe, die für die Menschenrechte sprechen, man anführen kann?

³² Sicherlich sind auch in den Rechten der ersten Generation schon gewisse Pflichten für den Staat enthalten. So muss ein Staat Institutionen schaffen, um die Rechte der ersten Generation zu schützen (Vgl. Waldron (1993), S. 23f.). Dennoch ist der Umfang der Verpflichtungen seitens des Staates seit der zweiten Generation viel höher.

³³ Vgl. u. a. Kühnhardt (1987), S. 311ff. und Hamm (2003), S. 39.

³⁴ Vgl. u. a. Gosepath (1998), S. 146f.

³⁵ Vgl. Stegmüller (1975), S. 64. Er schreibt: „Von all diesen Dingen will ich hier vollkommen absehen; denn sie betreffen nur die *Genesis* und diese entscheidet *niemals* über *Recht oder Unrecht* einer philosophischen Position.“ (Kursivsetzung aus dem Original).

2. Die Begründung der Menschenrechte

Welche Gründe wurden historisch für die Menschenrechte angeführt? Mit welchen Gründen kann man dafür plädieren, dass es gerechtfertigt ist Menschenrechte anzunehmen? In diesem Kapitel werde ich nun die verschiedenen Begründungsversuche der Menschenrechte darstellen. Dabei werde ich zuerst auf die Begründungen im klassischen Liberalismus eingehen (Kapitel 2.1), um dann kurz die aktuelle Entwicklung anhand der Begründung von Ernst Tugendhat zu diskutieren (Kapitel 2.2). In dem darauf folgenden Kapitel werde ich dann dafür argumentieren, dass, obwohl man nicht in der Lage ist, die Menschenrechte letztendlich zu begründen, dennoch gute Gründe für die Annahme von Menschenrechten anführt werden können (Kapitel 2.3). Diese Annahme werde ich daraufhin weiter plausibilisieren, indem ich die Idee der Menschenrechte gegen verschiedene Einwände verteidige (Kapitel 3).

2.1 Menschenrechte im klassischen Liberalismus

Die philosophische Tradition war in Bezug auf die Idee der Menschenrechte den Erklärungen des späten 18. Jahrhunderts voraus: Die Philosophen des klassischen Liberalismus versuchten als Erste, *individuelle Rechte eines jeden Menschen*, die den Staat oder die Gemeinschaft gegenüber den Bürgern verpflichteten, zu begründen. So ebneten unter anderen die rechtsphilosophischen Hauptwerke von Thomas Hobbes mit seinem 1651 veröffentlichten „Leviathan“,³⁶ John Locke mit seinem 1689 veröffentlichten „Two Treatises of Government“ und Jean-Jacques Rousseaus „Du Contrat Social; ou Principes du Droit Politique“ von 1762 den Weg für die wesentlich später in Erklärungen niedergeschriebenen Menschenrechte. Erst über 100 Jahre nach Hobbes und Locke und etwa 50 Jahre nach Rousseau veröffentlichte Immanuel Kant 1797 „Die Metaphysik der Sitten“ und leitete damit den Übergang zu einem modernen Menschenrechtsverständnis ein. Im Folgenden werde ich diese vier Ansätze nacheinander darlegen, diskutieren und miteinander in Beziehung setzen.

³⁶ Thomas Hobbes ist nach Thomas Göller „in gewisser Weise als ein *Vorläufer* der Idee *universaler* Menschenrechte anzusehen.“ Göller (1999), S. 151. (Kursivsetzung aus dem Original). Vgl. auch Göller (1999), S. 135-149.

2.1.1 Thomas Hobbes: Ein Menschenrecht gegen die Tyrannenmacht

In seinem politisch-philosophischen Hauptwerk „Leviathan“ versucht Thomas Hobbes, die Herrschaft in einem Staat dadurch zu legitimieren, dass alle Bürger sich verpflichten, ihre Macht an einen Souverän zu übertragen, im Gegenzug dafür aber von diesem geschützt werden. Mit seinem an der Legitimität von Herrschaft orientierten Konzept legte Hobbes die Grundlage für die Entwicklung der Idee der Menschenrechte eine Einschätzung, die sicherlich nicht direkt auf der Hand liegt, da seine Staatskonzeption einer absolutistischen Diktatur gleicht und er selber die Menschenrechte nicht explizit erwähnt. Doch lässt sich durch sein Werk der Wendepunkt von einem pflichtenbezogenen Naturgesetz hin zu einem rechtsbezogenen, am Individuum orientierten Naturrecht festmachen und zwar durch seinen Naturrechtsgedanken,³⁷ anhand dessen er die Staatsvorstellung durch einen Vertrag herleitet.³⁸

Hobbes stellt sich einen theoretischen Naturzustand³⁹ vor, der frei von jeder traditionell begründeten Ordnung ist: Jeder Einzelne ist frei zu handeln, wie er möchte, solange er dazu in der Lage ist.⁴⁰ Es gibt keine Gesetze, welche die Menschen in ihrem Handeln bestimmen.⁴¹ Im Naturzustand sind also alle Menschen gleich und nur ihrer eigenen Willkür unterworfen. Darauf ist nun der „Krieg eines jeden gegen jeden“⁴² zurückzuführen, welcher in Hobbes' fiktivem Naturzustand notwendigerweise besteht. Zwei Faktoren spielen dabei eine wichtige Rolle: Zum einen ist das Handeln der Menschen durch das Interesse an Selbsterhaltung und der Befriedigung der eigenen Wünsche bestimmt, zum anderen gibt es keine allgemeinen Gesetze, nach denen man sich zu richten hat.⁴³ Nun versucht ein jeder natürlicherweise seine eigenen Wünsche mit aller

³⁷ Hobbes versteht eigentlich unter Naturrecht (*right of nature*) das im Naturzustand vorherrschende Recht auf alles. Unter Naturgesetz (*law of nature*) versteht er hingegen die durch die Vernunft einsehbaren göttlichen Gesetze, denen sich eigentlich jeder Mensch zu unterwerfen hat. Um Verwirrungen zu vermeiden, habe ich mich entschlossen, wie sonst üblich von „Naturrecht“ zu sprechen und meine damit „law of nature“.

³⁸ Vgl. Göller (1999), S. 152.

³⁹ Dieser Naturzustand ist für Hobbes kein historisches Faktum, sondern ein fiktiver Zustand, ein Gedankenexperiment. (Vgl. Kersting (1992), S. 102) Kersting schreibt dort sehr bildlich: „Der Naturzustand ist eine Konstruktion der analytischen Methode, ein Abstraktionsprodukt und Gedankenexperiment: Die Menschen sind Versuchspersonen, ausgestattet mit wohldefinierten Eigenschaften und einem genau umrissenen Verhaltensrepertoire, hingestellt in einen aller institutionellen Regelungen und zwangsbewehrten Ordnungselemente baren Raum.“

⁴⁰ Und im Naturzustand ist nach Hobbes selbst der Schwächste noch stark genug, um sich gegen den Stärksten durchzusetzen, sei es durch eine List oder ein Bündnis mit anderen. (Vgl. Hobbes (Leviathan), Kapitel 13, S. 102. Vgl. auch Hobbes (Vom Bürger), Kapitel 1, S. 75f.) Ein Punkt, der meines Erachtens angesichts von schwer behinderten Menschen nicht vollkommen einleuchtend erscheint.

⁴¹ Hobbes (Leviathan - Englisch), Kapitel 13, S. 90 „To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust. To Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice.“ Vgl. auch Kersting (1992), S. 102.

⁴² Hobbes „Leviathan“ (Leviathan), Kapitel 13, S. 104.

⁴³ Hobbes spricht an dieser Stelle von den natürlichen Gesetzen, welche Regeln des Verstandes sind. Diese Vernunftregeln des Zusammenlebens sind allerdings nicht verpflichtend. Vgl. Hobbes (Leviathan), Kapitel 14, S. 107f. und Hobbes (Vom Bürger), Kapitel 3, S. 114. Doch heißt dies nicht, dass diese Vernunftsregeln nicht eine

Macht durchzusetzen, was zur Folge hat, dass die Stärksten ihre Wünsche gegen den Willen der Schwächeren durchsetzen. Als Reaktion darauf versuchen die Schwächeren hingegen, ihren Nachteil durch Zusammenschlüsse und List zu kompensieren. Als Resultat entsteht dabei jedoch ein Krieg eines jeden gegen jeden.

Doch dieser Krieg ist nach Hobbes für niemanden ein erstrebenswerter Zustand.⁴⁴ Selbsterhaltung und die Befriedigung der Bedürfnisse sind die naturgemäßen Ziele eines jeden Individuums. Im Naturzustand jedoch ist die Sicherheit der Individuen nicht gewährleistet, denn das natürliche Recht eines jeden auf alles ist im Krieg des Naturzustandes nur in dem Sinn einzufordern, wie der Träger des Rechtes stark genug ist, es gegen alle anderen zu behaupten.⁴⁵ An dieser Stelle kommen nach Hobbes alle Menschen zu der Einsicht, dass ihr Interesse an Selbsterhaltung und der Befriedigung der eigenen Bedürfnisse nur in einer staatlich geordneten Gesellschaft genüge getan werden kann, weshalb sich jeder Einzelne um dieses Interesses willen einer Herrschaftsgewalt in einem Staat unterordnet. Um aber nun in einen Staat einzutreten, müssen die Menschen ihre natürlichen Rechte abgeben und ihre eigene Macht an einen Herrscher abtreten.⁴⁶ Der somit fast allmächtige Herrscher übernimmt damit die Aufgabe, die Selbsterhaltung der Bürger zu gewährleisten. Nach außen ist der Staat verpflichtet, die Bürger auch militärisch gegen die Gefahren durch andere Staaten zu schützen,⁴⁷ nach innen muss er in der Lage sein, jedes Mittel zu wählen, um seine Bürger zu schützen und die Einhaltung des Naturrechts zu gewährleisten.⁴⁸ Dabei ist jeder Bürger immer berechtigt, sein eigenes Leben auch gegen den Herrscher zu verteidigen, denn „[w]ann immer ein Mensch sein Recht überträgt oder aufgibt, geschieht dies entweder als Entgelt für ein Recht, das ihm seinerseits übertragen wird, oder für etwas anderes Gutes, das er sich dadurch erhofft.“⁴⁹ Und da es ja gerade die Selbsterhaltung war, welche ihn zum Vertragsschluss gebracht hat, „gibt es einige Rechte, von denen man nicht annehmen kann, daß ein Mensch sie durch irgendwelche Worte oder anderen Zeichen aufgegeben oder übertragen hat. [...] So] kann ein Mensch nicht das Recht aufgeben, denen Widerstand zu leisten, die ihn gewaltsam angreifen, um ihm das Leben zu nehmen, weil man nicht voraussetzen kann, daß er damit irgendetwas Gutes für sich bezweckt. Das gleiche lässt sich

objektive, von der Anerkennung Einzelner unabhängige Gültigkeit haben sollen. Doch diese Gültigkeit verpflichtet lediglich zu einem Wunsch, dass sie eingehalten werden. Eine härtere Pflicht gibt es hingegen nicht. Dieter Hüning erklärt dies mit Hobbes' Orientierung an der scholastischen Unterscheidung zwischen *forum internum* und *forum externum*. (Vgl. Hüning (1998), S. 134f.).

⁴⁴ So schreibt er über den Naturzustand: „And the life of man [is], solitary, poor, nasty, brutish, and short.“ Hobbes (Leviathan - Englisch), Kapitel 13, S. 116.

⁴⁵ Ebd. Kapitel 14, S. 108.

⁴⁶ Hobbes (Leviathan), Kapitel 20, S. 168ff. und Hobbes (Vom Bürger), Kapitel 6, S. 130ff.

⁴⁷ Hobbes (Leviathan), Kapitel 18, S. 152f.

⁴⁸ Ebd. Kapitel 17 und Kapitel 20f. Zu Hobbes' Verständnis von Naturrecht vgl. Kapitel 14f.

⁴⁹ Ebd. Kapitel 14, S. 110.

von Verwundung, Fesseln und Einkerkering sagen“.⁵⁰ Das Recht auf Selbstverteidigung gegen drohenden Tod, Verwundung und Gefangennahme kann also niemals veräußert werden.

Ich halte Hobbes' Konzept an mehreren Stellen für fragwürdig. So sehe ich nicht, warum man der Überzeugung sein muss, dass jeder Mensch ein Interesse an Selbsterhaltung hat: Die Möglichkeit eines Interesses am Selbstmord wird hier vernachlässigt. Auch scheint mir der fiktive Naturzustand nicht notwendigerweise in einem Krieg aller gegen alle bestehen zu müssen. Die Beschreibung eines solchen Naturzustandes hängt wohl sehr gravierend von dem zugrunde liegenden Menschenbild ab. Es scheint mir zumindest nicht notwendigerweise der Fall zu sein, dass alle Menschen gegeneinander kämpfen würden. Die größte Schwierigkeit entsteht jedoch, wenn man sich Hobbes' durch einen Vertrag entstandenen Staat anschaut. Wenn man die Option hätte, entweder in einem absolutistischen Staat zu leben oder sich als freie Menschen gegen den Willen aller anderen durchzusetzen, sehe ich nicht die Notwendigkeit, dass alle Menschen den absolutistischen Staat wählen würden. Besonders körperlich weit Überlegene hätten gute Gründe, sich zusammenzuschließen und ihre Macht nicht an einen Herrscher abzugeben. Zudem scheint mir der Übergang vom Vertrag hin zu einer absoluten Herrschaft nicht notwendig zu sein. An dieser Stelle ist sicherlich auch ein Vertrag denkbar, der auf der Gleichberechtigung aller beruht.⁵¹

Doch ändert diese Kritik nichts an der herausragenden Leistung, die Hobbes für die Entwicklung der Idee der Menschenrechte erbracht hat. Zunächst lässt sich festhalten, dass Hobbes kontraktualistische Begründungstheorie sicherlich von sowohl historischer als auch aktueller Bedeutung ist, da der Kontraktualismus bis heute immer wieder als eine Begründungsstrategie von Menschenrechten angeführt und verteidigt wird.⁵²

Ein weiterer Aspekt, unter welchem Hobbes' Gedanken für die Entwicklung der Idee der Menschenrechte maßgeblich ist, ist die Begründung des Naturrechts. Das Naturrecht ist dasjenige Recht, welches jeder Mensch qua Mensch hat. Bei der Begründung des Naturrechtes versucht Hobbes eben nicht auf irgendeine religiöse oder traditionelle Rechtfertigung zurückzugreifen, sondern geht von der durch unsere Vernunft einzusehende anthropologische Annahme aus, dass alle Menschen gleich sind und ein Interesse an Selbsterhaltung und Befriedigung der

⁵⁰ Ebd. Vgl. auch Kapitel 21, S. 183 und S. 187.

⁵¹ Vgl. Göller (1999), S. 152.

⁵² Nozick, Rawls, Buchanan und Höffe sind nur einige der modernen Vertragstheoretiker. Vgl. Kersting (1992), S. 187.

eigenen Wünsche haben.⁵³ Diese an der individuellen Freiheit orientierte Begründung von Rechten ist bis heute für die Idee der Menschenrechte wichtig.⁵⁴

Von entscheidender Bedeutung ist jedoch, dass es in Hobbes' Philosophie zumindest *ein* Menschenrecht gibt: Das Recht auf Selbsterhaltung bzw. Selbstverteidigung, welches jedes Subjekt auch im Staat innehat.⁵⁵ Dieses Recht ist allen positiven Gesetzen übergeordnet und kann auch vom Herrscher nicht genommen werden. Jeder Mensch hat, wenn er bedroht wird, das Recht auf Selbsterhaltung, und kein Vertrag kann dieses grundlegende Recht zunichte machen.⁵⁶ Dass der Widerstand gegen eine solche Machtausübung legitim ist, ist als Gedanke für die Idee der Menschenrechte von zentraler Bedeutung, impliziert er doch die Vorstellung von Rechten, die weder durch eine staatliche Ordnung noch in einem vorstaatlichen Zustand aufgehoben werden können. Es ist die Idee von Rechten, die jeder Mensch unabhängig von der gegebenen staatlichen Ordnung notwendigerweise hat.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass Hobbes' Konzept einer kritischen Prüfung in seinem vollen Umfang nicht standhalten kann. Die Rechtfertigung einer absolutistischen Herrschaft auf der Grundlage eines Vertrages scheint zumindest nicht notwendig zu sein. Dennoch liegen Hobbes' Konzept Gedanken zugrunde, welche die Entwicklung der Idee der Menschenrechte ab dem 17. Jahrhundert maßgeblich geprägt haben, wobei besonders die Idee eines vom positiven Recht unabhängigen Rechtes, welches jeder Mensch notwendigerweise innehat, hervorzuheben ist. Ebenso ist es der Versuch der Begründung eines von Tradition und Religion unabhängigen Naturrechts, der für die Entwicklung der Idee der Menschenrechte von entscheidender Bedeutung war.

⁵³ Dies muss insofern eingeschränkt werden, dass Hobbes besonders in seinem Werk „Vom Bürger“ eine Verbindung zwischen den Vernunftregeln im Naturzustand und den Gesetzen Gottes sieht. (Vgl. Hobbes (Vom Bürger), Kapitel 4, S. 114f.) Und natürlich muss man festhalten, dass Hobbes' gesamte Philosophie sehr stark von dem Versuch geprägt ist, seine eigene Position auch theologisch zu begründen. Vgl. hierzu Ramon Lemos (1978), S. 4-12. Doch dieser schreibt: „One might, of course, charge that Hobbes was not sincere in thus providing theological support for conclusions already reached philosophically“ (S. 4). So würde ich die Position teilen, dass Hobbes zwar auch religiös argumentiert, sein philosophischer Standpunkt aber auch vollkommen unabhängig von der religiösen Begründung gelten kann.

⁵⁴ Ob diese Annahme nicht auch durch abendländische Traditionen geprägt ist, kann hier nicht beantwortet werden. Die Entwicklung des Begriffs des Individuums in der europäischen Neuzeit ist sicherlich aus einem gesellschaftlichen Prozess hervorgegangen. Doch muss dies nicht notwendigerweise heißen, dass Hobbes' Annahme ebenfalls durch eine historische Entwicklung begründet wird. Relevant für den hier gemachten Punkt ist, dass Hobbes überhaupt die Notwendigkeit einer von Tradition und Religion unabhängigen am Individuum orientierten Rechtfertigung sieht. Zum Individualismus in Hobbes' Philosophie vgl. Hampton (1986), S. 6-11.

⁵⁵ Hobbes (Leviathan), Kapitel, 14 S. 110.

⁵⁶ Ebd. Kapitel 21, S. 183ff.

2.1.2 John Locke: Der Erhalt von Leben, Freiheit und Eigentum

Ebenso wie Hobbes begründet John Locke in seinem 1698 veröffentlichten „Two Treatises of Government“ die Entwicklung und Ausprägung eines Staates aus einem Naturzustand,⁵⁷ wobei er jedoch von anderen Prämissen ausgeht und daher auch zu anderen Schlussfolgerungen über den Naturzustand und die daraus resultierende Staatsform gelangt. Lockes Gedanke, dass Leben, Freiheit und Eigentum der Bürger von jedem legitimen Staat zu gewährleisten sind, erweitert dabei den Menschenrechtsgedanken um diese Komponenten gegenüber dem bloßen Recht auf Selbstverteidigung bei Hobbes.

Das in Lockes Naturzustand vorherrschende Naturrecht wird aber nicht wie bei Hobbes aus einer anthropologischen Konstante hergeleitet: Zuerst scheint Locke sein Naturgesetz allein aus dem Willen eines allmächtigen und unendlich weisen Gottes abzuleiten. Da wir alle Diener desselben Gottes sind, welcher uns zu dem Zweck, ihm zu dienen, auf diese Welt geschickt hat, ist man verpflichtet, seine Gesetze einzuhalten.⁵⁸ Alle im Naturzustand vorhandenen Rechte werden also zunächst durch das Erschaffen des Menschen durch Gott gerechtfertigt. Doch gibt es neben dem theologischen auch einen philosophischen Argumentationsstrang: So kann der Mensch nach Locke die Einsicht in die natürlichen Rechte anhand der eigenen Vernunft erlangen.⁵⁹ Demnach ist das, was Gott in seinen Gesetzen den Menschen vorschreibt, nur durch die Vernunft zu erfassen und somit vernünftig.⁶⁰

Für Locke ist der Naturzustand dadurch gekennzeichnet, dass alle Menschen gleich und frei leben können. Diese im Naturzustand vorherrschenden Rechte kann ein jeder auch durch den Gebrauch seiner Vernunft einsehen,⁶¹ im Gegensatz zu Hobbes' Rechten sind diese aber verpflichtend. Sich nicht an das Naturrecht zu halten, bedeutet, wider den Willen Gottes und die Vernunft zu handeln.⁶² Doch ist das Leben im Naturzustand nicht unbedingt geprägt von Frieden, Freiheit und Sicherheit, denn nur solange alle diese natürlichen Gesetze Gottes einhalten, kann ein solcher Zustand bestehen. Weil es aber Menschen gibt, die entweder aus böser Absicht oder aus einfachem Unwissen die natürlichen Rechte der anderen verletzen, sind im Naturzu-

⁵⁷ Dabei wird nicht ganz klar, ob der Naturzustand bei Locke ebenso wie bei Hobbes ein Gedankenexperiment ist oder ob er sich diesen als historisches Faktum vorstellt. Vgl. Puster (2001), S. 146.

⁵⁸ Locke „Two Treatises of Government“ II (TTG II), § 6, S. 288f.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Sehr interessant ist an dieser Stelle, dass Locke den anglikanischen Theologen Richard Hooker zitiert, welcher die Gültigkeit der Gleichheit der Menschen als „so evident in itself, and beyond all question“ bezeichnet. Locke (TTG II), § 5, S. 288. Somit wäre das Naturgesetz in diesem Zusammenhang nicht nur durch die Vernunft einzusehen, sondern auch so evident, dass es keinen Zweifel an eben diesem geben kann.

⁶¹ Ebd. § 4, S. 287.

⁶² Ebd. § 6, S. 288f.

stand alle von Unsicherheit und Krieg bedroht,⁶³ und da es im Naturzustand keine regulierende Gewalt gibt, ergeben sich bei Streitigkeiten um die Auslegung des Naturrechts Konflikte, die der Stärkste mit Gewalt für sich entscheiden kann. So wäre es möglich, dass jemand zwar hinsichtlich der Naturrechte Recht hat, aber aufgrund seiner Schwäche nicht Recht bekommt.⁶⁴

Um nach Locke der Gefahr von Unsicherheit und Krieg zu entkommen, schließen die Menschen sich wie bei Hobbes durch einen Gesellschaftsvertrag in einer Gemeinschaft zusammen, doch fordert der Vertrag bei Locke keine nahezu bedingungslose Unterwerfung unter einen Herrscher. Die Menschen schließen sich zum Erhalt des eigenen Lebens, der Freiheit und des Eigentums in einer Gesellschaft zusammen,⁶⁵ wobei es in einem ersten Schritt nicht ausschlaggebend ist, welche Regierungsform die Bürger wählen.⁶⁶ Jede Regierung ist aber daran gebunden, diejenigen Rechte einzuhalten, zwecks derer sich die Bürger zu einem Staat zusammengeschlossen haben.⁶⁷ Das im Naturzustand vorherrschende Naturgesetz wird somit in den Zustand des gesellschaftlichen Zusammenlebens übernommen, woraus folgt, dass eine Machtausübung in einem Staat nur dann legitim sein kann, wenn sie das Naturgesetz und damit den Willen Gottes achtet.⁶⁸ Die Freiheit der Individuen als „Freiheit von absoluter oder willkürlicher Gewalt ist so notwendig und eng mit der Erhaltung des Menschen verbunden, daß er sie nicht aufgeben kann, ohne dabei gleichzeitig seine Erhaltung und sein Leben zu verwirken. Denn da der Mensch keine Gewalt über sein eigenes Leben hat, kann er sich weder durch einen Vertrag noch durch seine eigene Zustimmung zum Sklaven eines anderen machen. Er kann sich auch ebenso wenig unter die absolute und willkürliche Gewalt eines anderen stellen [...]“⁶⁹ Jeder Bürger hätte somit ein Widerstandsrecht bei jeder Verletzung des Naturrechts seitens des Staates, denn diese Verletzung würde sowohl seine Rechte als auch den Willen Gottes verletzen. Die Legitimität eines Staates hängt also davon ab, ob dieser Leben, Freiheit und Eigentum aller Bürger gewährleisten kann.

⁶³ Diese Gefahr wird weiterhin durch die Möglichkeit verstärkt, dass alle Menschen als Richter auftreten können und sie daher geneigt sind, falsche Urteile in eigener Sache zu fällen.

⁶⁴ Locke (TTG II), § 7 und § 8, S. 289f.

⁶⁵ Ebd. § 89, S. 243 und § 95, S. 348.

⁶⁶ Locke spricht sich allerdings in „Two Treatise of Government“ für eine Gewaltenteilung und eine zeitlich begrenzte Herrschaft aus. Vgl. Locke (TTG II), § 124-126, S. 368ff. und § 211f., S. 424ff.

⁶⁷ Locke (TTG II), § 123, S. 368 und § 124, S. 368f.

⁶⁸ Locke schreibt: „Thus the Law of Nature stands as an eternal rule to all Men, *Legislators* as well as others. The *Rules* that they make for other Men's Actions, must, as well as their own and other Men's Actions, be conformable to the Law of Nature, *i.e.* to the Will of God, of which that is a Declaration, and the *fundamental Law of Nature* being the *preservation of Mankind*, no Human Sanction can be good, or valid, against it.“ Locke (TTG II), § 135, S. 376. (Kursivsetzung aus dem Original).

⁶⁹ Locke (TTG II - Deutsch), §23, S. 214.

Obwohl John Locke mit seiner Begründung des Naturrechts durch die Vernunft und durch Gott auf den ersten Blick hinter der nicht metaphysischen Begründung von Thomas Hobbes zurückzubleiben scheint, ist sein Konzept eindeutig eine Weiterentwicklung der Idee der Menschenrechte. Während bei Hobbes die Menschen im Naturzustand notwendigerweise einen Krieg gegeneinander führen, ist es bei Locke nur die Gefahr eines Krieges, welche die Menschen zu einem Gesellschaftsvertrag veranlasst. Lockes Menschenbild scheint also sowohl die Möglichkeit der Gewalt der Menschen untereinander als auch die friedliche Kooperation zu beinhalten. Des Weiteren geht Locke bei einem Vertrag nicht davon aus, dass diejenigen, die den Vertrag schließen, dabei fast all ihre natürlichen Rechte aufgeben müssen.⁷⁰ Der Gesellschaftsvertrag dient vielmehr dazu, eine Sicherheit zu schaffen, damit die natürlichen Rechte eingehalten werden, wobei sein Katalog der Menschenrechte um das Recht auf Freiheit und Eigentum erweitert wird, welches jeder legitime Staat einzuhalten verpflichtet ist. Und obwohl Locke mit seinem Rückgriff auf Gott hinter Hobbes' Begründung zurückzufallen scheint, ist es doch die Vernunft, anhand derer man Einsicht in das natürliche Gesetz haben kann. Dieses explizite Einbeziehen der menschlichen Vernunft in die Rechtfertigung der natürlichen Gesetze ist ein weiterer Schritt in der Entwicklung der Idee der Menschenrechte.⁷¹ Wenn wir anhand der Vernunft Einsicht erlangen können, dann muss es auch Argumente für die Menschenrechte geben, die stärker und besser sind als die der Kritiker der Menschenrechte.

Zusammenfassend kann man also festhalten, dass Locke durch seine Neugestaltung des Gesellschaftsvertrages und der damit verbundenen Erweiterung der Menschenrechte die Weiterentwicklung der Idee der Menschenrechte maßgeblich beeinflusst hat. In seiner Konzeption greift er dabei auf die Rechtfertigung eines Staates zurück, welcher in seiner Legitimität notwendigerweise an gewisse natürliche Rechte eines jeden Bürgers gebunden ist. So ist es nicht verwunderlich, dass alle späteren Erklärungen der Menschenrechte deutliche Einflüsse von Lockes Philosophie aufweisen.⁷²

⁷⁰ Thomas Göller schreibt dazu: „Denn anders als bei Hobbes ist bei Locke - ähnlich wie bei Rousseau und Kant auch, was sich noch zeigen wird - kein Staatsvertrag als Unterwerfungsvertrag („*pactum subjectionis*“) denkbar, wonach der Einzelne versklavt oder ausgebeutet werden kann und sogar auf Generationen hinaus versklavt oder ausgebeutet werden darf. Ein solcher Vertrag wäre von vornherein undenkbar, d.h. *illegitim*.“ Göller (1999), S. 155. (Kursivsetzung aus dem Original).

⁷¹ Zwar spricht auch Hobbes von der Vernunft, doch ist die Vernunft bei Locke im Gegensatz zu Hobbes expliziter in die Rechtfertigung von Rechten mit eingebunden.

⁷² Vgl. Kühnhardt (1987), S. 81ff.

2.1.3 Jean-Jacques Rousseau: Gemeinwille und Freiheit

Jean-Jacques Rousseau sprach als erster unter den Philosophen der Aufklärung in seinem 1762 veröffentlichten Werk „Déclaration des droits de l’homme et du citoyen“ explizit von Menschenrechten,⁷³ die für ihn als zentrale Komponente die Garantie der Freiheit eines jeden beinhalten.⁷⁴

Wie auch Hobbes und Locke geht Rousseau von einem Gesellschaftsvertrag aus und wendet sich zusammen mit Locke gegen Hobbes’ Konzeption der Veräußerung der Macht eines jeden zu Gunsten eines fast allmächtigen Herrschers. Für Rousseau sind alle Menschen von Natur aus frei und mit einem natürlichen und unbegrenzten Recht auf alles ausgestattet,⁷⁵ womit er wie sein Vorgänger an die naturrechtliche Konzeption von Hobbes anknüpft.⁷⁶ Der Naturzustand ist auch für Rousseau kein Zustand des friedlichen Zusammenlebens, denn auch er sieht ihn als eine durch unvermeidbare Kämpfe geprägte Situation, in der sich niemand seiner Freiheit sicher sein kann.⁷⁷ Die Menschen schließen sich wiederum durch einen Vertrag zum Erhalt der Freiheit in einer Gesellschaft zusammen und geben ihre Rechte an die Gesellschaft ab, die sie jedoch durch den Gemeinwillen selbst gebildet haben.⁷⁸ Rousseaus Gemeinwillen zeichnet sich dadurch aus, dass alle Menschen ihre *eigenen* Interessen vertretend durch Mehrheitsentscheidung diesen bilden.⁷⁹ Durch eine Bindung aller an den Gemeinwillen sollen die Staatsbürger ihre Freiheit an das Gemeinwesen abgeben, aber dennoch frei sein. Dies ist dadurch möglich, dass der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag sein natürliches Recht auf alles verliert, wobei

⁷³ Vgl. z. B., Rousseau: „Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts“ (GV), Buch I, Kapitel 4, S. 11. Doch gleichzeitig beschreitet er einen Sonderweg in der Darlegung von Rechten in einem Staat, denn für ihn löst sich das Menschenrecht der Freiheit durch die Konstitution des Staates in einem gewissen Sinne auf.

⁷⁴ Rousseau wurde in der Vergangenheit immer wieder auf unterschiedlichste Weise interpretiert. Dies hängt sicherlich auch mit dem jeweiligen erkenntnisleitenden Interesse des Interpreten zusammen. „Die zahllosen Versuche, Rousseau als Begründer der modernen Idee des Rechtes, der modernen Demokratie, des Liberalismus, als Begünstiger von Despotismus und Totalitarismus zu feiern oder zu überführen, wirken, jeder für sich, unbefriedigend.“ Brand/Herb (2000), S. 4. Vgl. auch Brand/Herb (2000), S. 3-6. Insgesamt muss man wohl festhalten, dass eine unumstrittene Wiedergabe der Position Rousseaus schwer fällt. Ich werde in diesem Abschnitt versuchen, mich auf den Aspekt der Menschenrechte zu konzentrieren und dabei die positiven Aspekte in Bezug auf die Menschenrechte in den Vordergrund stellen.

⁷⁵ Vgl. Rousseau (GV), Buch I, Kapitel 4, S. 11.

⁷⁶ Allerdings äußert sich Rousseau nicht ausführlich zum Naturzustand. Er scheint jedoch gewisse Elemente von Hobbes einfach zu übernehmen. Vgl. Herb (1999), S. 43ff. So ist zumindest klar, dass auch für Rousseau der Naturzustand nur ein fiktives Gedankenexperiment ist. Vgl. Rousseau „Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit der Menschen“ (DU), Erster Teil, S. 71. Vgl. auch Nonnenmacher (1989), S. 210ff.

⁷⁷ Rousseau (GV), Buch I, Kapitel 6, S. 16.

⁷⁸ Ebd. S. 17f.

⁷⁹ Der Gemeinwille, der „*volonté générale*“, entsteht allerdings durch Abstimmung. Ihm haben sich alle unterzuordnen, auch diejenigen, die anders gestimmt hätten. Vgl. Rousseau (GV), Buch I, Kapitel 6, S. 18f.

er aber im Gegenzug eine neue bürgerliche Freiheit gewinnt, womit Rousseau die natürliche von der bürgerlichen Freiheit trennt.⁸⁰

Der Mensch verliert in der bürgerlichen Gesellschaft also seine uneingeschränkten Rechte, gewinnt dafür aber Rechtssicherheit und eine Garantie des Eigentums. Die Freiheit des Menschen ändert sich, sobald der Übergang vom Naturzustand in eine Gesellschaft vollzogen ist. Die bürgerliche Freiheit begrenzt dabei die individuelle natürliche Freiheit des Menschen. Im Gegensatz zur Freiheit im Naturzustand ist die Sicherheit von Freiheit in der Gesellschaft gewährleistet, die für Rousseau darin besteht, sich im Rahmen der gesellschaftlich vorgegebenen Regeln frei verhalten zu können.⁸¹ Jede durch einen Gesellschaftsvertrag konstituierte Gesellschaft muss daher die bürgerliche Freiheit garantieren können; ansonsten ist der Vertrag ungültig.⁸² In einer jeden Gesellschaft ist es demnach notwendig, dass die Freiheit als Menschenrecht schon verwirklicht ist. Indem ein Staat bei der Staatskonstitution seinen Bürgern die bürgerliche Freiheit gewährt, gewährt er das Menschenrecht auf Freiheit;⁸³ was zur Konsequenz hat, dass mit dem Entstehen eines legitimen Staates der Bürger keine Menschenrechte mehr einzuklagen braucht, da jedem Bürger die Menschenrechte in Form der bürgerlichen Freiheit automatisch zugestanden werden.⁸⁴

Doch ist mit dem Erlangen der bürgerlichen Freiheit für Rousseau mehr als nur eine Gesellschaftsform konstituiert, denn erst durch die bürgerliche Freiheit kann die sittliche Freiheit erlangt werden,⁸⁵ die für Rousseau „der Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz“⁸⁶ darstellt. Indem man den in einer Gesellschaft durch den Gemeinwillen erzeugten Gesetzen gehorcht, handelt man moralisch richtig und somit sittlich frei. Damit fügt Rousseau der von ihm beschriebenen Freiheit zusätzlich noch eine moralische Dimension hinzu.

⁸⁰ Ebd. S. 16ff.

⁸¹ Nach Karlfriedrich Herb unterscheidet Rousseau an dieser Stelle eigentlich zwischen „natürlicher Unabhängigkeit“ und „bürgerlichen Freiheit“. Die natürliche Unabhängigkeit ist dabei keine wirkliche Freiheit. Er schreibt: „Der Begriff *liberté* bleibt der bürgerlichen Freiheit vorbehalten. Freiheit lässt sich nur unter den Gesetzen des allgemeinen Willens realisieren.“ Herb (1999), S. 44. (Kursivsetzung aus dem Original).

⁸² Ebd. S. 17.

⁸³ Gegen einen Staat, der seine Bevölkerung unterdrückt, spricht Rousseau eindeutig von einem Recht auf Widerstand: „Solange ein Volk zu gehorchen gezwungen ist und gehorcht, tut es gut daran; sobald es das Joch abschütteln kann und es abschüttelt, tut es noch besser; denn da es seine Freiheit durch dasselbe Recht wiedererlangt, das sie ihm geraubt hat, ist es entweder berechtigt, sie sich zurückzuholen, oder man hatte keinerlei Recht, sie ihm wegzunehmen.“ Rousseau (GV), Buch I, Kapitel 1, S. 6.

⁸⁴ Dieser Gedanke wurde dann später durch von Hegel und Marx aufgenommen. Diese sehen im perfekten Staat die Menschenrechte schon automatisch enthalten und diese deshalb als nicht einklagbar an. Vgl. Göller (1999), S. 157ff.

⁸⁵ Rousseau (GV), Buch I, Kapitel 8, S. 22f.

⁸⁶ Ebd. Kapitel 8, S. 23.

Rousseau begründet in seiner Konzeption die Freiheit des Einzelnen im Naturzustand nicht und folglich ist es seinem Leser nicht möglich nachzuvollziehen, warum der Mensch im Naturzustand frei sein soll. Die sich bei der Transformation der natürlichen Freiheit in die bürgerliche Freiheit entwickelnden Menschenrechte scheint Rousseau im ersten Moment in der bürgerlichen Gesellschaft wieder aufzulösen, doch sind für ihn die Menschenrechte in der bürgerlichen Gesellschaft in Form der bürgerlichen Freiheit notwendigerweise schon enthalten. Dieser Ansatz wurde von einigen Interpreten mit der Behauptung angegriffen, dass in Rousseaus bürgerlicher Gesellschaft freiheitsgefährdende Elemente enthalten seien, die ihm selbst offenbar nicht bewusst waren, aber von späteren Diktatoren zur Errichtung einer Scheindemokratie missbraucht wurden. Dies ist eine Kritik, die ich nicht teile, da sich Rousseau an mehreren Stellen gegen eine solche Rechtfertigung einer Diktatur äußert.⁸⁷ Wenn eine Gesellschaft nur dann legitim ist, wenn sie die durch den Gemeinwillen erzeugten Gesetze enthält und alle immer schon die Freiheit des Einzelnen als Kriterium der Legitimität berücksichtigen müssen, dann kann es keine Diktatur geben.

Das Hauptproblem dieser Konzeption liegt aber wohl in der Behauptung, dass es überhaupt einen solchen Gemeinwillen gäbe, in dem das Gemeinwohl eingehalten wird, da alle nur ihre eigenen und keine Gruppeninteressen vertreten und dann bei der Konstitution der Gesellschaft die bürgerliche Freiheit erzeugen.⁸⁸ Diese Annahme führt dazu, dass es in der so entstandenen bürgerlichen Gesellschaft keine unantastbaren Grundrechte gibt. Die Rechte in der Gesellschaft werden durch den Willen der Gemeinschaft, welcher sich in einem Mehrheitsbeschluss ausdrücken soll, geformt, wobei kein Minderheitenschutz existiert – eine meines Erachtens zumindest gefährliche Annahme.

Allerdings geht Rousseau mit seiner Konzeption wie auch Locke über die Konzeption von Hobbes hinaus, denn die durch die bürgerliche Freiheit entstandenen Rechte eines jeden sind umfassender als ein bloßes Recht auf Widerstand. Doch ist bei Rousseau der Naturzustand im Gegensatz zu Locke nicht durch ein göttliches Gesetz gegeben und somit weniger metaphysisch belastet. Mit Rousseaus Festhalten an der Freiheit der Menschen als Menschenrecht bringt er eine neue Dimension in die Debatte um die Menschenrechte. Indem Rousseau die Freiheit aller und damit die Freiheit eines jeden Einzelnen zum Kriterium der Legitimität einer Gesellschaft macht, legt er die ersten Grundsteine für das moderne Verständnis von Herrschaft. Sein Eintre-

⁸⁷ Vgl. Rousseau (GV), Buch I, Kapitel 1, S. 5, und Kapitel 5, S. 15.

⁸⁸ Ebd. Buch II, Kapitel 1, S. 27. Rousseau wehrt sich zwar gegen die Entscheidungen von etablierten Teilgesellschaften, aber nicht gegen ein Mehrheitsrecht. Vgl. Rousseau (GV), Buch II, Kapitel 3, S. 30f.

ten für die Beteiligung aller an der politischen Willensbildung gab dementsprechend dem Gedanken der Volkssouveränität einen neuen Impuls.

2.1.4 Immanuel Kant: Freiheit und Vernunft

Immanuel Kants rechtsphilosophisches Hauptwerk „Die Metaphysik der Sitten“ von 1797 kann nur im Zusammenhang seines Gesamtwerkes gänzlich verstanden werden. Es ist dem Umfang dieser Arbeit geschuldet, dass Kants Positionen hier bestenfalls verkürzt dargestellt werden können, wobei mir im Hinblick auf Kants Rechtsphilosophie zumindest ein Blick auf „Die Kritik der praktischen Vernunft“ und den „Gemeinspruch“ unabdingbar erscheint.

Als Kant „Die Metaphysik der Sitten“ schrieb, war die Idee der Menschenrechte bereits Teil der politischen Wirklichkeit.⁸⁹ Somit ist Kants Philosophie für die Entwicklung der Idee der Menschenrechte insbesondere dahingehend interessant inwiefern er in der Lage ist, über die bisher gefassten Gedanken hinauszugehen und der Begründung der Menschenrechte eine neue Richtung zu geben.

Wie seine Vorgänger sieht auch Kant die vorherrschenden Gesetze nicht aus sich selbst heraus als legitim an. Sie hängen für ihn auch von einem „allgemeinen Kriterium“ ab, an welches sich jede Gesetzgebung halten muss, um den Staat zu legitimieren.⁹⁰ Das Kriterium für die Legitimität von Rechten ist für ihn dabei die Vereinbarkeit der Staatsgesetze mit der allgemeinen Freiheit der Bürger⁹¹ – ein Gedanke, der schon in Rousseaus Philosophie eine zentrale Rolle spielt.⁹²

In einer jeden Gesellschaft müssen nach Kant die Rechte der Bürger dahingehend geregelt werden, dass die Freiheit eines jeden nur soweit eingeschränkt wird, wie sie die Freiheit der

⁸⁹ Die „Virginia Bill of Rights“ (1776), die „Declaration of Independence“ (1776) und die „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“ (1789) waren schon verfasst.

⁹⁰ So schreibt Kant über die einfachen Rechtsgelehrten: „Was Rechtens sei, d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er wohl noch angeben; aber, ob das, was sie wollten, auch Recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht erkennen könne, bleibt ihnen wohl verborgen“. Kant „Metaphysik der Sitten“ (MS), A32, S. 336.

⁹¹ Aus diesem Prinzip der Freiheit lassen sich dann nach Kant alle weiteren (Menschen-) Rechte ableiten. So würde aus dem Prinzip der Freiheit sicherlich ein Recht auf Bewegungsfreiheit und ein Recht auf körperliche Unversehrtheit folgen. Einen Katalog der aus dem Prinzip der Freiheit folgenden Rechte erwähnt Kant allerdings nicht.

⁹² So verwundert es wirklich, dass Kant sich explizit gegen ein Widerstandsrecht bei Verletzung der legitimen Rechte verwehrt. Für ihn ist der Aufstand oder die Rebellion gegen eine Regierung als ein Verbrechen einzuordnen (Vgl. Kant „Gemeinspruch“ (GS), A254, S. 30). Da er allerdings keine schlagkräftigen Argumente für diese Position liefert, wird seine Ablehnung wahrscheinlich vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit der französischen Revolution entstanden sein. Vgl. dazu Bielefeld (1998), S. 78f.

anderen einzuschränken droht.⁹³ Dabei ist es durchaus legitim, die Bürger durch die Gesetze zu zwingen, nur in dem Rahmen zu handeln, wie es die Freiheit der anderen zulässt. Dies ist kein Widerspruch zu dem Prinzip der Freiheit, denn der Zwang, mit dem gegen eine Verletzung der Gesetze, welche die Freiheit erst erzeugen, vorgegangen wird, stellt diese allgemeine Freiheit ja erst wieder her.⁹⁴ Dieser Zwang ist somit die Bedingung der Möglichkeit von allgemeiner Freiheit, denn durch „die Beschränkung des Rechtszwangs auf die Erzwingung von Verhältnissen, in denen niemand seine Freiheit auf Kosten der Anderen ausübt, sorgt dieser idealerweise für einen Zustand minimaler Zwangsausübung in der Gesellschaft.“⁹⁵

Für seine Argumentation greift Kant jedoch im Gegensatz zu seinen Vorgängern nicht auf einen im Naturzustand geschlossenen Vertrag als Quelle des Rechtes zurück:⁹⁶ Für ihn gibt es keinen Gesellschaftsvertrag, der den Menschen aus dem Naturzustand heraus gewisse Rechte in einem Staat zubilligt, denn ein solcher Vertrag allein begründet nach Kant keine Pflicht zum Verlassen des Naturzustandes.⁹⁷ Da der Naturzustand die Durchsetzung der Menschenrechte verhindert, handeln all jene sogar ungerecht, die diesen nicht verlassen wollen, wodurch man auch ohne einen Vertrag gerechtfertigt ist, andere zu einer bürgerlichen Verfassung zu zwingen.⁹⁸ Für Kant ist das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft „der Inbegriff der Bedingungen unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“.⁹⁹ Die Freiheit des Einzelnen steht also über jedem Gesetz und jedes Gesetz, welches verlangt oder erlaubt, die Freiheit eines anderen einzuschränken, um die eigene Freiheit auszuweiten, ist nicht legitim. Das Einhalten des Prinzips der Freiheit ist also für Kant das einzige Kriterium der Legitimität.¹⁰⁰ Da er aber von keinem Ge-

⁹³ An dieser Stelle erkennt man schon sehr deutlich, dass Kant wie Rousseau die Freiheit der Einzelnen als den zentralen Aspekt der Legitimität von Herrschaft ansieht, er aber mit seiner Begründung einen vollkommen anderen Weg als jener einschlägt. Gleichzeitig sieht Kant wie Rousseau die einzige Quelle der Legitimität in der Übereinstimmung der Beschlüsse des Regierenden mit den Entscheidungen des Volkes (dem Gemeinwillen). „Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen.“ Kant (GS), A266, S. 38. (Kursivsetzung aus dem Original).

⁹⁴ Vgl. Kant (MS), A35, S. 338.

⁹⁵ Botzenhardt (2004), S. 26.

⁹⁶ Kant (GS), A249, S. 29. So spricht Kant vom Vertrag als einer „Idee der Vernunft“, die keine faktische Wirklichkeit hat. Alle Gesetze sollen jedoch so vom Gesetzgeber gemacht werden, dass „sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Untertan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er einem solchen Willen mit zugestimmt habe.“ Kant (GS), A250, S. 29. Vgl. auch Herb (1999), S. 60-62.

⁹⁷ Das den fiktiven Naturzustand bestimmende Naturrecht ist für Kant kein deskriptives aus der Natur des Menschen hergeleitetes Recht. Für ihn ist das Naturrecht ein vom Menschen konstituiertes Vernunftrecht, welches sich aus Prinzipien a priori herleitet. Vgl. auch Bielefeld (1998), S. 62ff.

⁹⁸ Vgl. Herb (1999), S. 62.

⁹⁹ Kant (MS), A33, S. 337.

¹⁰⁰ Kant schreibt: „Das angeborene Recht ist nur ein einziges: Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Mensch, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“ Kant (MS), A45, S. 345.

sellschaftsvertrag ausgeht, muss Kant das Prinzip der Freiheit eines jeden Einzelnen begründen. Würde er es nicht begründen, hätte es, wenn überhaupt, nur eine intuitive Überzeugungskraft.

Die Herleitung der Freiheit als Prinzip der Legitimität einer jeden Gesellschaft kann allerdings nur im Zusammenhang mit der „Kritik der praktischen Vernunft“ verstanden werden. Kant leitet seine Grundlage des Zusammenlebens, das Prinzip der Freiheit, nicht aus traditionellen oder religiösen Erwägungen her, sondern die Gleichheit der Menschen und das daraus entstehende Recht resultieren direkt aus der faktischen Freiheit aller Menschen¹⁰¹ und die Freiheit der Menschen folgt direkt aus der Vernunftbegabtheit aller Menschen.¹⁰² Da Menschen in ihren Handlungen nicht nur durch ihre Affekte bestimmt werden, können sie in ihren Handlungen der Vernunft folgen,¹⁰³ und nur wenn die der Handlung zugrunde liegende Maxime vernunftbestimmt ist, ist der Mensch in seinen Handlungen frei. Frei zu sein bedeutet für Kant also, vernunftbestimmt zu sein.¹⁰⁴ Doch wann genau ist ein Mensch in seinen Handlungen vernunftbestimmt? Vernunftbestimmt ist eine Handlung dann, wenn die zugrunde liegende Maxime von jedem vernünftigen Wesen eingesehen werden kann,¹⁰⁵ und der berühmte kategorische Imperativ ist als a priorisches Gesetz¹⁰⁶ die Basis der Vernunftbestimmtheit.¹⁰⁷ Somit lässt sich bei Kant das Prinzip der Freiheit eines jeden, als Basis der Legitimität von allgemeinen Gesetzen, auf den kategorischen Imperativ zurückführen.

Kant schafft es meines Erachtens nicht, mit seiner Argumentation sein a priorisches Gesetz der Vernunft und der daraus folgenden Freiheit endgültig zu begründen. So sehe ich zumindest nicht, warum man verpflichtet sein soll, Kant in seiner Einschätzung zu folgen, dass der kategorische Imperativ eine notwendige, von der Erfahrung unabhängige Gültigkeit hat.¹⁰⁸ Die Fest-

¹⁰¹ Kant (MS), A45f., S. 345 und Kant (GS), A234f., S. 21.

¹⁰² Kant äußert sich meines Wissens an keiner Stelle über geistig behinderte Menschen. So sollte es ihm an dieser Stelle um die prinzipielle Vernunftbegabtheit der Menschen und nicht um die faktische Vernunftbegabtheit gehen.

¹⁰³ Kant „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV), A155, S. 101f.

¹⁰⁴ Ebd. A51 und A52, S. 33. Vgl. auch Kant (GS), A211, S. 8.

¹⁰⁵ Kant (KpV), A155, S. 101f.

¹⁰⁶ Mit „a priori“ ist an dieser Stelle nur gemeint, dass das Gesetz nicht an irgendeine empirischen Umstände gebunden ist.

¹⁰⁷ Kant (KpV), A57 und A58, S. 37f. Eine der verschiedenen Ausformulierungen des kategorischen Imperatives lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“ Kant (KpV), A54, S. 36. Dennoch schränkt Kant die absolute Notwendigkeit des kategorischen Imperatives wieder ein, indem er ihn als „unbegreiflich“ beschreibt. Dies führt aber seiner Ansicht nach nicht zu einer Ablehnung des kategorischen Imperatives, da dies ein Vorwurf ist, den wir unserer Vernunft generell machen können. Vgl. Bielefeld (1998), S. 52.

¹⁰⁸ Ein klassisches Argument gegen Kant bezieht sich auf dessen Verbot zu lügen. Wenn nach dem kategorischen Imperativ mein Handeln dadurch bestimmt sein muss, dass ihm ein allgemeines Gesetz zugrunde liegen könnte, dann darf ich nicht lügen (Kant „Über ein vermeintes Recht zu Lügen“ (RL), A234ff., S. 638ff.). Wenn man jedoch als guter Mensch 1942 eine jüdische Familie bei sich zu Hause vor den Nazi-Schergen versteckte, diese aber eines schönen Tages an die Haustür klopfen, müsste man nach Kants Konzept die Wahrheit sagen,

stellung allein, dass ein Gesetz oder ein Prinzip a priori gilt, ist noch keine Begründung, und wenn Kant keine weiteren Gründe anführt, sind seine Voraussetzungen mit einer ebensogroßen ontologisch-erkenntnistheoretischen Hypothek belastet wie z. B. die zehn Gebote.¹⁰⁹

Doch ist Kants Wirkung auf die Idee Menschenrechte, auch wenn meine Kritikpunkte zutreffen, sicherlich immens. Kant sieht, wie schon Rousseau, in der faktischen Freiheit aller Menschen das entscheidende Kriterium für legitime Herrschaft. Bei keinem seiner Vorgänger wird so deutlich, dass das Einhalten der Menschenrechte bzw. des Menschenrechts auf Freiheit das Kriterium ist, an dem sich ein jeder Staat messen lassen muss, der Legitimität für sich beansprucht.

Kants herausragende Leistung besteht darin ein Menschenrechtskonzept entwickelt zu haben, welches nicht auf einen faktischen oder imaginären Naturzustand und dem daraus folgenden Vertrag zurückgreifen muss.¹¹⁰ Er schafft es, mit seiner Konzeption ein neues Fundament für die Begründung von Menschenrechten zu legen, da bis dahin als Legitimationsquelle immer anthropologische Konstanten oder theologische Prinzipien angenommen wurden, deren epistemologische Fragwürdigkeit Kant jedoch aufzeigt.¹¹¹ „Mit dieser Erkenntnis befreit uns Kant von der Herrschaft des theologischen Absolutismus und den Bindungen eines teleologischen Naturrechts. Alle Traditionsgestalten substantieller Vernunft müssen vor dem Emanzipationsprogramm der Aufklärung zurückweichen.“¹¹² Der Hinwendung zur Vernunft und der Befreiung von der Tradition hin zur menschlichen Rationalität kann man sicherlich auch negative Aspekte abgewinnen, doch ändert dies nichts daran, dass Kants Konzept für die Entwicklung der Idee der Menschenrechte, besonders für deren Begründung, einen maßgeblichen Anteil geleistet hat.

Abschließend lässt sich also festhalten, dass Kant mit seinem Ansatz erst in der Spätphase der Entwicklung der Idee der Menschenrechte Bedeutung erlangt, dem aber durch seine systematischen Erörterungen zu den Menschenrechten und ihrer Begründung in der menschlichen Freiheit und Vernunft umso mehr Gewicht zu verleihen ist.

wenn sie nach der versteckten jüdischen Familie fragten. Dies scheint aber zumindest intuitiv nicht gerechtfertigt zu sein.

¹⁰⁹ Ein weiterer, von mir vernachlässigter Kritikpunkt ist Kants Ablehnung des Widerstandsrechtes bei Verletzung der Freiheitsrechte. In diesem Punkt fällt er hinter seine Vorgänger zurück.

¹¹⁰ Vgl. Kersting (2004), S. 107f.

¹¹¹ Vgl. Kersting (2004), S. 97. Vgl. auch Lim (2002), S. 123ff.

¹¹² Kersting (2004), S.97.

2.1.5 Zusammenfassung

Während Hobbes die Bedingung, unter der die Menschen bereit sind, ihr natürliches Recht aufzugeben, darin sieht, dass ein jeder seine Macht an einen Souverän überträgt, hält Locke eben dieses Verhalten für unvernünftig. Hobbes meint, dass ein jeder dazu bereit wäre, seine eigenen Rechte aufzugeben, wenn der bemächtigte Souverän dadurch in der Lage sei, einen Rechtszustand egal welcher Art zu erzwingen. Locke hingegen sieht in einer solchen Machtverteilung keinen Gewinn, da die Individuen so nur einen unsicheren Zustand gegen eine vollkommene Abhängigkeit eintauschen würden. Vielmehr würden sich die Menschen nach Locke nur dann zu einer Gesellschaft zusammenschließen, wenn die im Naturzustand vorhandenen Rechte auch in der Gesellschaft gewährleistet wären.

Rousseau versucht in seinem Konzept einen Zwischenweg zwischen den beiden Positionen zu finden. Für ihn ist Freiheit nur dann möglich, wenn jemand in der Lage ist, eine Rechtsstaatlichkeit zu schaffen, in der ein jeder frei ist, doch ist er nicht gewillt, die Freiheit der Bürger aufzugeben. So übertragen die Bürger nach Rousseau zwar ihre Macht an einen Souverän, doch verkörpert dieser Souverän den Gemeinwillen aller. Indem die Menschen die Macht an die Gemeinschaft übertragen, sind alle Teil der Gemeinschaft und haben somit wiederum Teil an der Macht,¹¹³ wodurch diese Gemeinschaft in der Lage ist, eine Rechtsstaatlichkeit zu erzwingen, in der ein jeder im Rahmen der Freiheit anderer leben kann. Kant folgt nun Rousseaus Schlussfolgerung und betrachtet den Staat ebenfalls als Garant für die Durchsetzung der Freiheit eines jeden, löst sich aber in seiner Argumentation von der vertragstheoretischen Ebene seiner Vorgänger. Da Kant der Überzeugung ist, dass weder theologische noch anthropologische Annahmen die nötige Beweiskraft für die Menschenrechte haben, versucht er sein Prinzip der Freiheit a priori zu begründen. Dabei ist er nicht mehr auf einen imaginären oder faktischen Vertragsabschluss als Basis für die bürgerliche Gesellschaft angewiesen.

So unterschiedlich die Ansätze von Hobbes, Locke, Rousseau und Kant in manchen Bereichen auch sein mögen, deutlich wird das ihnen gemeinsame Moment der Rechte eines jeden Menschen. Wo Hobbes diese Rechte auf ein Widerstandsrecht bei Angriff auf die eigene Person reduziert, werden diese bei Locke durch ein Recht auf Freiheit, Gleichheit und Eigentum erweitert. Rousseau verortet daraufhin die Menschenrechte als Bedingung der Freiheit, die in einem legitimen Staat gewährleistet werden muss, und aus Kants allgemeingültigem Prinzip der Frei-

¹¹³ Nonnenmacher schreibt: „Der legitime Gesellschaftsvertrag wird also zwischen formal verschiedenen, aber personal identischen Personen geschlossen: Jedes Individuum als Untertan paktiert mit der Gemeinschaft, das heißt mit sich selbst, da es als Bürger Teil dieser Gemeinschaft, des Souveräns, ist.“ Nonnenmacher (1989), S. 248.

heit lässt sich dann ein ganzer Katalog von Rechten ableiten, welche aus eben diesem Prinzip der Freiheit folgen.

Allen besprochenen Konzepten ist also gemein, dass die Herrschaft in einem Staat gegenüber den Beherrschten legitimiert werden muss. Ein Staat, eine Herrschaft ist dann legitim, wenn gewisse Rechte aus dem Naturzustand oder der Freiheit (Kant) ebenfalls im Staat gewährleistet werden. Besonders bei Locke, Rousseau und Kant wird deutlich, dass Herrschaft nicht an sich legitim ist, sondern gewisse Kriterien erfüllen muss, die zum Inhalt haben, dass der Staat die Bürger vor den Übeln der Herrschaftslosigkeit beschützen muss, zwecks derer sie erst in einen Herrschaftszustand eingetreten sind. Allgemein wird die Idee der Menschenrechte also so verstanden, dass es bestimmte unveräußerliche Rechte gibt, die ein jeder Mensch qua Mensch notwendigerweise innehat und deren Geltung in einem Herrschaftsverhältnis gewährleistet werden muss, damit man dieses als legitim anerkennen kann.¹¹⁴

2.2 Menschenrechte ohne Letztbegründung

Die von mir dargestellten Konzepte der Philosophen des klassischen Liberalismus begründen den Vorrang der Menschenrechte gegenüber jedem positiv geltenden Recht, indem sie die Menschenrechte als natürliche Rechte bestimmen, welche entweder durch Gott oder unsere menschliche Vernunft oder durch gewisse anthropologische Annahmen einen notwendigen und absolut unanzweifelbaren Charakter erhalten. Die Begründung der Menschenrechte in Hobbes', Lockes, Rousseaus und Kants Konzepten können somit als *Letztbegründungen* angesehen werden; wer sie akzeptiert, muss die notwendige Gültigkeit der Menschenrechte akzeptieren. Dennoch hat die Diskussion in den vorangegangenen Abschnitten gezeigt, dass die angestrebte Letztbegründung nicht erreicht werden konnte. Somit scheint der Anspruch der Letztbegründung von Menschenrechten nicht besonders Erfolg versprechend.

Der neuzeitlichen Erkenntnis, dass es keine notwendigen und absolut unbezweifelbaren moralischen Begründungen gibt, versuchten verschiedene Philosophen seit Mitte des 20. Jahrhunderts durch neue Strategien der Begründung von Menschenrechten zu begegnen. Bei diesen neuen Strategien geht es in der Regel darum, zumindest gute Gründe für die Überzeugung, dass es Menschenrechte gibt, anzuführen.¹¹⁵ Dabei wird häufig versucht, an die Philosophen des klassischen Liberalismus anzuknüpfen und deren Ideen zu erweitern bzw. zu überarbeiten.

¹¹⁴ Vgl. Kapitel 1.2 dieser Arbeit.

¹¹⁵ Vgl. hierzu die Darstellung in Abel (2000), S. 41f.

Dabei haben sich meines Erachtens zwei prominente Hauptströmungen entwickelt: Auf der einen Seite wird in Richtung einer *interessensorientierten Begründung* von Menschenrechten argumentiert (vgl. u. a. Tugendhat¹¹⁶), die häufig an die Interessen von Vertrags- oder Tauschpartnern gebunden ist (vgl. u. a. Höffe¹¹⁷). Auf der anderen Seite orientieren sich manche Autoren bei der Begründung der Menschenrechte nicht an Interessen, sondern an den *Rechten* und *Pflichten* der Individuen (vgl. u. a. Anscombe¹¹⁸), wobei einerseits ebenfalls auf eine Vertragstheorie zurückgegriffen wird (vgl. u. a. Rawls¹¹⁹), andererseits aber auch eine direkte Anknüpfung an die liberale Rechtstradition vorliegt (vgl. u. a. Nozick¹²⁰).

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Untersuchung jeden dieser Ansätze zu diskutieren. Stattdessen ist es sinnvoll zu fragen, welcher Versuch den Begründungen im klassischen Liberalismus neue Aspekte hinzufügen kann. Ich habe mich entschlossen, das interessenorientierte Konzept von Ernst Tugendhat zu diskutieren, denn dieses Konzept in Kombination mit den schon dargestellten historischen Konzepten ist für den Versuch der Rechtfertigung der Annahme von Menschenrechten von großer Bedeutung, da es sowohl in positiver wie auch negativer Hinsicht als Hilfe zur eigenen Positionierung dienen kann.

Tugendhat: Plausibilität ohne Letztbegründung?

In seinem Vortrag „Die Kontroverse um die Menschenrechte“ widmet sich Tugendhat den Fragen „Was sind Menschenrechte, gibt es so etwas wie Menschenrechte, existieren sie universell, und welches sind sie?“¹²¹ Eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen findet sich ebenfalls in seinen 1993 erschienen „Vorlesungen über Ethik“¹²². In beiden Abhandlungen vertritt er die These, dass nur die *gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller* als Konzept der Menschenrechte diese Fragen auf befriedigende Art und Weise beantworten kann.

Laut Tugendhat handelt es sich bei den Menschenrechten um Rechte, die Teil einer legitimen staatlichen Ordnung sind. Die Annahme, Rechte würden in der Natur existieren, der Mensch hätte also qua Mensch von Natur aus (Menschen-) Rechte, kann für Tugendhat nur in einem metaphorischen Sinn verstanden werden: Sie können universell nur in dem Sinn existie-

¹¹⁶ Vgl. Tugendhat (1999).

¹¹⁷ Vgl. Höffe (1996).

¹¹⁸ Vgl. Anscombe (1981).

¹¹⁹ Vgl. Rawls (1972).

¹²⁰ Vgl. Nozick (1974).

¹²¹ Tugendhat (1999), S. 48.

¹²² Tugendhat (1993), S. 336-364. Einige für die Begründung der Menschenrechte relevante Ansätze befinden sich aber auch schon in seinem Buch „Philosophische Aufsätze“ (1992). In dem Buch „Dialog in Leticia“ (1997) hingegen beschäftigt er sich nur im Kontext einer generellen Auseinandersetzung mit Moral auch mit den Menschenrechten.

ren, dass sie zu verleihen Teil einer jeden legitimen staatlichen Ordnung ist,¹²³ wenn die Menschenrechte nicht verliehen werden, kann eine staatliche Ordnung also nicht als legitim gelten.¹²⁴ Im Rahmen der Frage der Existenz der Menschenrechte spielt der Begriff der Legitimität für Tugendhat somit eine zentrale Rolle. In einem jeden Machtverhältnis geht es, besonders für die im Machtverhältnis Untergeordneten, immer darum, ob die ausgeübte Macht legitim ist, wobei die Quelle der geglaubten Legitimität nach Tugendhat immer ein moralisches Konzept ist. Entweder handelt es sich dabei um ein traditionalistisches, also ein durch Religion und sonstige Tradition begründetes, oder um ein nichttraditionalistisches Konzept, welches übrig bleibt, wenn die anderen Begründungsinstanzen entfallen. Traditionalistische Konzepte können jedoch für sich keine Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen, da sich jeder Mensch auf seine Tradition und Religion berufen kann.¹²⁵ Dies bedeutet, dass sie als Legitimationsquelle für ein universelles Menschenrechtskonzept ungeeignet sind. Der einzige Gesichtspunkt, unter welchem ein Machtverhältnis universelle Legitimität beanspruchen kann, ist laut Tugendhat die gleiche Berücksichtigung der Interessen aller.¹²⁶ Dies folgt, da es keine Rechtfertigung dafür gibt, dass ein Mensch besser oder schlechter, also *ungleich* einem anderen, sein soll. Wenn aber alle Menschen *gleich* sind, dann müssen die Interessen eines jeden Einzelnen gleichermaßen berücksichtigt werden. Dies ist für Tugendhat eben kein traditionelles, sondern ein moralisches Konzept,¹²⁷ wobei hier „gleichmäßige Berücksichtigung“ sicherlich nicht das Erfüllen jedes Interesses heißen kann, da beispielsweise das Interesse eines Einzelnen, aus Geldgier andere auszurauben, nicht erfüllt werden kann, weil diese mit der Autonomie anderer kollidieren und die Funktion des Gemeinwesens beeinträchtigen würde. Von einem gleichmäßigen Erfüllen der Interessen aller kann laut Tugendhat also nicht gesprochen werden.¹²⁸

Für Tugendhat ist die Entwicklung der Idee der Menschenrechte also nicht zufällig, sondern eine *notwendige* Komponente derjenigen Legitimität, die übrig bleibt, wenn traditionalistische Legitimationskonzepte abgebaut werden. So ist dann das Aufkommen der Menschenrechte in der europäisch-amerikanischen Geschichte eng verknüpft mit der Geschichte des Rückgangs der traditionalistischen Legitimationskonzepte. Für ihn sind alle Menschenrechtskonzepte aus ihrer spezifisch historischen Situation zu verstehen, welche eine bestimmte Stufe der Befreiung

¹²³ Tugendhat (1999), S. 48: „[...] die Menschenrechte können wie alle Rechte nur verliehene Rechte sein, und dass es sie gibt, hat den Sinn, dass sie zu verleihen Teil einer legitimen staatlichen Ordnung ist [...]“. Vgl. auch Tugendhat (1993), S. 334f.

¹²⁴ In diesem Punkt folgt er also Hobbes, Locke, Rousseau und Kant.

¹²⁵ Und es gibt nun einmal mehr als nur eine Tradition oder Religion, auf die man sich berufen kann.

¹²⁶ Tugendhat (1997), S. 9ff und Tugendhat (1999), S. 48f.

¹²⁷ Tugendhat (1999), S. 49 und (1993), S. 343.

¹²⁸ Tugendhat (1999), S. 52.

von traditionalistischen Legitimationskonzepten hin zu einer an den Interessen der Individuen orientierten Legitimation widerspiegelt. Diese Art der politischen Legitimation findet sich zuerst in den liberalistischen Theorien. Alle Menschenrechtskonzepte, besonders die bürgerlichen, müssen deshalb nach Tugendhat in Hinblick auf die in ihnen auftretenden Inkonsistenzen hinterfragt werden, die durch den unvollendeten Lösungsprozess von traditionellen Rechtfertigungsmustern erklärt werden können. Tut man dies, wird ihm zufolge nur die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller als das universelle Konzept der Menschenrechte übrig bleiben.¹²⁹

Von diesem Konzept ausgehend untersucht Tugendhat genauer, wie die Menschenrechte unter solchen Voraussetzungen auszusehen hätten. Dabei nennt er zur Orientierung die zwei seiner Meinung nach entscheidenden Phasen der historischen Entwicklung der Menschenrechte, um anhand dieser die notwendigen Schritte hin zur gleichmäßigen Berücksichtigung aller Interessen aufzuzeigen.¹³⁰ Die erste so genannte „frühe englische“ Phase ist dadurch gekennzeichnet, dass sie innerhalb eines traditionalistischen Konzeptes den Bürgern gewisse Rechte gegenüber der königlichen Willkür einräumt, so wie beispielsweise bei Hobbes den Untertanen lediglich individuelle Freiheitsspielräume gewährt werden, ohne dass der Machtanspruch des Herrschers generell in Frage gestellt wird. In der zweiten Phase stellt der Übergang zur Demokratie den entscheidenden Schritt dar; die Macht steht den Bürgern hier nicht mehr entgegen, sondern alle nehmen an der Macht teil.¹³¹ Dieser Schritt ist für Tugendhat zwar von zentraler Bedeutung, aber noch nicht allein ausreichend, denn nur weil die Macht an das Volk übergegangen ist, ist die Herrschaft dadurch noch nicht legitim, da es sich nicht so verhält, dass, sobald die Macht an das Volk übergegangen ist, die einzelnen Individuen auf die Menschenrechte verzichten können, die sie gegenüber dem Herrscher hatten, denn nur mit diesen Rechten kann eine Tyrannei der Mehrheit gegenüber der Minderheit verhindert werden. „Die Individualautonomie muss soweit respektiert werden und sogar gefördert werden, als dies sowohl mit der Autonomie der anderen als auch mit dem Funktionieren des Gemeinwesens vereinbar ist.“¹³² Nach Tugendhat hatte der Liberalismus seinen Ursprung in der autokratischen Ordnung, und so gab es sicherlich sowohl Demokratiekonzepte ohne Liberalismus¹³³ als auch Liberalismuskonzepte ohne Demo-

¹²⁹ Tugendhat (1999), S. 49f. und Tugendhat (1993), S. 352ff.

¹³⁰ An dieser Stelle bezieht sich Tugendhat auf die im Kapitel 1.3 der vorliegenden Arbeit dargestellten zwei ersten Generationen von Menschenrechten.

¹³¹ Vgl. Locke und Rousseau. Eine ausführliche Darstellung dieser Argumentation findet sich in Tugendhats Aufsatz „Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights“. (Tugendhat (1992), S. 352-370.)

¹³² Tugendhat (1999), S. 52.

¹³³ Vgl. Rousseau.

kratie¹³⁴. Die einzig legitime staatliche Ordnung ist für Tugendhat allerdings die *liberale Demokratie*.¹³⁵ Er steht also mit seinem Konzept in der Tradition von Hobbes, Locke und Rousseau, doch meint er mit „Liberalismus“ nicht den im kapitalistischen Bürgertum entwickelten Liberalismus. Es kann in einer liberalen Demokratie laut Tugendhat eben nicht um den Schutz des Eigentums der Reichen gehen, dies ist nicht mit den Interessen aller zu vereinbaren. Ein solcher Liberalismus setzt einen negativen Freiheitsbegriff voraus. Niemand soll direkt daran gehindert werden, Reichtum anzuhäufen; der geschaffene Rechtsraum ermöglicht es theoretisch jedem, sich anhand legaler Mittel zu bereichern. De facto ist dies aber der Mehrzahl der Menschen nicht möglich, da sie die Grundvoraussetzungen für die Anhäufung von Reichtümern nicht haben. So hat z. B. ein Slumbewohner in Kalkutta gar nicht die Möglichkeit sich zu bilden, um einen Arbeitsplatz zu erlangen, der ihm Zugang zu privilegierten Gesellschaftsschichten ermöglichen würde. Wohingegen dem Sohn eines reichen Anwalts allein schon durch die bessere Schulbildung ganz andere Möglichkeiten offen stehen. Das klassische liberalistische System mit dem *negativen Freiheitsbegriff* ist somit für Tugendhat kein legitimes System der Menschenrechte.¹³⁶ Dem negativen Freiheitsbegriff ist aber seines Erachtens der positive entgegenzusetzen, was bedeuten würde, dass alle Gesellschaftsmitglieder nicht nur theoretisch, sondern auch de facto die gleichen Möglichkeiten und Freiräume haben müssten und der Reichtum der Privilegierten eingeschränkt werden müsste, weil er die Armut der Unterprivilegierten verursacht.¹³⁷ Aber laut Tugendhat reicht auch der *positive Freiheitsbegriff* nicht aus, die Interessen aller zu berücksichtigen. So müssen gewisse Grundrechte oder Grundvoraussetzungen geschaffen werden, damit die Freiheitsrechte in Anspruch genommen werden können, da Behinderte, Kranke, Alte und Kinder noch nicht einmal die Fähigkeiten haben, die für sie geschaffenen positiven Freiheitsrechte und die damit verbundenen Freiräume auszufüllen. Da sie wie alle anderen auch Träger von Menschenrechten sind, müssen zusätzliche Bedingungen geschaffen werden, um jenen zu helfen, die sich selber nicht helfen können. In diesem Zusammenhang wendet sich Tugendhat gegen jede Vorstellung von einem Kontrakt als Basis für Menschenrechte, da die Idee des Kontraktes ihm zufolge schon immer ein ideologisches Konstrukt derjenigen gewesen ist, die überhaupt in der Lage gewesen waren, einen einigermaßen symmetrischen Vertrag oder überhaupt einen Vertrag einzugehen.¹³⁸ Anstelle des Freiheitsbegriffes der liberalen Tradition

¹³⁴ Vgl. Hobbes.

¹³⁵ Tugendhat (1999), S. 52.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Tugendhat (1999), S. 59.

¹³⁸ Tugendhat (1993), S. 352f. und Tugendhat (1999), S. 57. Also findet sich auch hier eine klare Abgrenzung zu Hobbes', Lockes und Rousseaus Konzepten. Dies ist sicherlich auch ein Angriff auf Höffes kontraktualistische

wird daher ein anderer Grundbegriff nötig, welcher den der Freiheit umgreift, denn nur so können die Interessen aller berücksichtigt werden. Deshalb fordert Tugendhat – etwas unbeholfen, wie er selbst eingesteht –, dass *Eigenräume des sich Entfaltens und Gedeihens* geschaffen werden müssen.¹³⁹

Aus dieser Konzeption ergibt sich ein Katalog von Menschenrechten, der von Tugendhat nur exemplarisch angedacht wird. Für notwendige Grundrechte hält er das Recht auf Leben,¹⁴⁰ das Recht auf körperliche Unversehrtheit und das Recht auf ein menschenwürdiges Leben. Aus dem negativen Freiheitsrecht ergibt sich zusätzlich u. a. das Recht auf politische Mitbestimmung und das Recht auf Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen. Aus dem positiven Freiheitsrecht ergibt sich u. a. das Recht auf Arbeit, die Abschaffung des Erbrechtes, die Einschränkung von Reichtum, die Abschaffung von Eliteschulen und das Recht auf Hilfe zur Selbsthilfe, während sich aus den von ihm beschriebenen Eigenräumen des sich Entfaltens das allgemeine Recht auf Hilfe für diejenigen, die sich nicht selber helfen können, ergibt. Tugendhat legt an dieser Stelle sehr großen Wert darauf, dass dies keine Gnade gegenüber den Hilfsbedürftigen ist, sondern deren Recht. Tugendhat erhebt in keiner seiner Schriften einen Anspruch auf Vollständigkeit dieses Menschenrechtskatalogs, dennoch meint er die zentralen Rechte genannt zu haben.

Tugendhat stellt sich am Ende des Vortrags „Die Kontroverse um die Menschenrechte“¹⁴¹ die Fragen, wie ein Recht auf Freizügigkeit zwischen Staaten aussehen soll, wie Staaten, wenn die Menschenrechte universell sind, das Recht haben können, sich von den ärmeren Staaten abzukapseln und wie man mit Flüchtlingen und den Staaten, welche die Menschenrechte missachten, umgehen sollte. In einem erweiterten Zusammenhang stellt er sich also die Frage, wie universelle Menschenrechte bei einer weltweiten (ökonomischen) Interdependenz funktionieren können. Leider beantwortet er diese Fragen nicht. Dies liegt unter anderem daran, dass er sein eigenes Konzept zur Begründung von Menschenrechten direkt an einen Staat gebunden hat. Ein Staat, der die Menschenrechte nicht achtet, ist für Tugendhat zwar nicht als legitim zu betrachten, doch haben dessen Bürger keine Menschenrechte, da sie ihnen nicht verliehen wurden.¹⁴² Diese

Begründung der Menschenrechte, welche im deutschsprachigen Raum eine gewisse Prominenz innehat. Vgl. z. B. Höffe (1999).

¹³⁹ Tugendhat (1999), S. 58.

¹⁴⁰ Wobei Tugendhat an dieser Stelle besser von einem Recht darauf nicht getötet zu werden sprechen sollte. Ein Recht auf Leben würde anderen die Pflicht auferlegen immer, solange dies möglich ist, andere am Leben zu erhalten und nicht nur die Pflicht keinen anderen zu töten.

¹⁴¹ Ebd. S. 60.

¹⁴² In seinen „Vorlesungen über Ethik“ springt Tugendhat noch zwischen der Bezeichnung „Staat“ und dem der „Gemeinschaft“. Vgl. Tugendhat (1993), S. 345. Doch glaube ich, dass auch ein Rekurs auf „Gemeinschaft“ an dieser Stelle nicht weiterhilft, denn so wäre eine Gemeinschaft dann nicht legitim, wenn sie die Menschenrechte nicht verleiht. Ihre Mitglieder hätten nach Tugendhat trotzdem keine Menschenrechte. Aber Peter Koller

Sichtweise erscheint mir allerdings nicht einleuchtend. Wofür, wenn nicht für die Menschenrechte, kämpft denn eine in einem Staat unterdrückte Person? Zudem kann ein Staat auch dann Menschenrechte verletzen, wenn er diese vorher nicht gewährt hat. Indem Tugendhat sagt, dass die Menschenrechte nur in einem metaphorischen Sinn universell sind, sagt er eigentlich, dass sie nicht universell sind. Doch sollte er nicht viel eher sagen, dass die Menschenrechte einfach nicht universell vorherrschen oder eingehalten werden? Es scheint mir zumindest sehr kontraintuitiv zu sein, Menschen, die in einer brutalen Diktatur leben, keine Menschenrechte zuzusprechen – sie leben nicht nur in einem illegitimen Staat, sondern ihre Menschenrechte werden systematisch verletzt.¹⁴³ An dieser Stelle sehe ich eine eindeutige Schwäche der Argumentation, die gewisse kritische Fragen nicht beantworten kann. Indem sich Tugendhat selbst nicht auf eine zwischenstaatliche Ebene einlässt, dürfte es an sich für ihn kein Problem darstellen, wenn ein Staat sehr arm, der andere hingegen sehr reich ist. Auch nicht, wenn der Reichtum des einen Staates durch die Ausbeutung des anderen zustande kam. Doch scheint ihm dieses Problem durchaus bewusst gewesen zu sein, denn er schreibt: „Wenn wir ökonomisch eine Weltgemeinschaft sind, stellt sich die Frage, ob die Menschenrechte in dieser Weise national eingeschränkt werden dürfen und als Kriterium der Legitimität nicht nur die Rücksicht auf die Interessen aller Menschen in diesem Staat, sondern aller Menschen angesehen werden muß.“¹⁴⁴ Doch verharrt Tugendhat bei dieser Frage, anstatt sie zu beantworten. Meiner Meinung nach täte er gut daran, sein Konzept dahingehend zu modifizieren, dass er diese Frage auf eine befriedigende Weise beantworten kann. Vielleicht muss er die Legitimität, wie von ihm selbst angedeutet, auf die Weltgemeinschaft ausdehnen und nicht nur national eingrenzen.

Ein weiterer meiner Ansicht nach kritischer Punkt ist Tugendhats Konzentration auf die Interessen der Individuen. Ob seine Vorstellung vom Individuum nicht auch durch Traditionen geprägt ist, will und kann ich an dieser Stelle nicht beantworten. Was mich viel mehr interessiert, ist seine Festlegung auf die Interessen der jeweiligen Träger von Menschenrechten. Ein Staat ist für Tugendhat dann legitim, wenn er die Interessen der Menschen berücksichtigt, was nicht heißen soll, dass er die Interessen erfüllt, er muss sie nur berücksichtigen. Hier wird meiner Ansicht nach schon deutlich, dass Tugendhat selbst die Berücksichtigung der Interessen aller nicht genau fassen kann. Wie soll ein Staat Interessen berücksichtigen? Bei einem Kinder-

meint, wenn man die „Vorlesungen über Ethik“ betrachtet, dieses Problem nicht mehr so stark zu sehen. Er versteht Tugendhat so, dass dieser fordert, dass „jedem Menschen unabhängig von staatlicher Setzung gewisse moralische Rechte“ zukommen (Koller (1993), S. 116)). Koller belegt dies aber nur indirekt an Tugendhats Text und schließt dann, indem er sagt: „Doch wenn dies so ist, dann hat Tugendhat seine Ansicht etwas missverständlich zum Ausdruck gebracht.“ Koller (1993), S. 116.

¹⁴³ Vgl. auch Koller (1993), S. 115f.

¹⁴⁴ Tugendhat (1999), S. 60.

schänder sollte der Staat also das Interesse an sexuellem Kontakt mit Kindern berücksichtigen, jedoch nicht erfüllen oder gewährleisten. Es gibt also eine Unterscheidung in so etwas wie gute und schlechte Interessen. Und um dem Rechnung zu tragen, darf deshalb der eine seinen Interessen nachgehen und der andere nicht. Geht es aber bei den Rechten in einem Staat nicht darum, was ein Bürger darf und damit auch, was er muss? Sollte ein Staat den Bürgern nicht durch die Gesetze Rechte gewähren, die unabhängig von den individuellen Interessen bestehen? Sind es nicht die Handlungen und nicht die Interessen, die in diesem Zusammenhang relevant sind? Wenn ein Staat die Menschenrechte einhält und Menschenrechtsverletzungen verfolgt, um legitim zu sein, dann sind die Interessen dafür doch nur sekundär.¹⁴⁵ Bei den Menschenrechten geht es darum, wie sich Menschen zueinander verhalten, welche Handlung sie den Gesetzen gemäß vollziehen dürfen und wann sie zum Handeln verpflichtet sind, auch wenn sie nicht wollen.¹⁴⁶ So bin ich der Auffassung, dass Tugendhat sich mit seinem Konzept nicht auf die Interessen konzentrieren sollte, die geregelt werden müssen, sondern darauf, welche Handlungen gerechtfertigt sind. Man kann niemandem verbieten, ein Interesse an einem Mord zu haben, darf aber nie zulassen, dass dieser Mord rechtlich gerechtfertigt ist.

Doch auch wenn Tugendhat sein Konzept hinsichtlich der bisher angesprochenen Kritikpunkte verändern würde, bleibt ein weiteres Problem bestehen: Der entscheidende Aspekt seiner Konzeption bleibt die Legitimität, mit der er aber zugleich zwei in sich widersprüchliche Ziele zu verfolgen scheint. Dies wird deutlich, wenn man den erkenntnistheoretischen Hintergrund seiner Argumentation betrachtet. Soll sein Prinzip der gleichen Interessenberücksichtigung aller a priori gelten und damit gänzlich unabhängig von der Erfahrung einsehbar, also objektiv gültig sein? Soll es in allen oder nur in bestimmten Gesellschaften einsehbar sein oder nur für Tugendhat und Gleichgesonnene als gemeinschaftliches Ideal gelten? Natürlich will Tugendhat mehr als nur die angesprochene Gültigkeit für sich selbst und Gleichgesonnene. Gleichzeitig lehnt er aber jede transzendente Legitimitätsquelle ab,¹⁴⁷ wendet sich also direkt gegen eine a priorische Begründung in einem kantianischen Sinne. An dieser Stelle wird in der Tat deutlich, dass er zwei nicht miteinander zu vereinbare Ziele verfolgt: Zum einen soll sein Prinzip über alle anderen empirischen Interessen erhaben sein, zum anderen will er aber ohne a

¹⁴⁵ Ich will an dieser Stelle gar nicht behaupten, dass die Interessen der Bürger in einem Staat vollkommen unwichtig sind, da die Handlungen der Bürger häufig aus spezifischen Interessen resultieren. Relevant sind aber nur die Interessen, die zu Handlungen führen, da man viele Interessen haben kann, die niemals handlungsrelevant werden. Bei Rechten geht es nicht um die Interessen der Menschen, Rechte regeln Handlungen und nicht Interessen in einem Gemeinwesen.

¹⁴⁶ So schreibt Ulrich Steinvorth: „Im Recht, zumindest wie es in der liberalen Tradition seit Hobbes, Locke und Kant verstanden wird, geht es, wie Kant sagt, nur um ‚äußere‘ Handlungen: nur darum ob jemand die Gesetze des Rechtes einhält oder verletzt, aus welchen Gründen oder Motiven auch immer.“ Steinvorth (2005), S. 48.

¹⁴⁷ Tugendhat (1999), S. 49.

priorische Voraussetzungen auskommen.¹⁴⁸ Sicherlich lässt sich seine Ablehnung gegenüber dem Versuch einer Letztbegründung, wie man sie auch aus dem klassischen Liberalismus kennt, nur all zu gut nachvollziehen, doch ist dieses Problem meines Erachtens nicht auf die von Tugendhat vorgeschlagene Weise zu lösen.

Dennoch scheint mir Tugendhats Argumentation in einigen anderen Punkten sehr stark zu sein. So macht er beispielsweise die Legitimität eines Staates oder einer Gesellschaft davon abhängig, ob die Menschenrechte eingehalten werden oder nicht, wobei er die Menschenrechte selber als ein moralisches Konzept betrachtet, eine meiner Meinung nach sehr sinnvolle Annahme.¹⁴⁹ Des Weiteren hält er alle traditionalistisch begründeten Menschenrechtskonzeptionen für angreifbar;¹⁵⁰ eine Auffassung, die er sicherlich mit Hobbes und Kant teilt. Ebenso verhält es sich auch mit der Ansicht, dass bei der Begründung der Menschenrechte ein Rückgriff auf die eigene relative Kultur und Religion nicht weiter helfen kann. Tugendhats Auffassung, dass die Interessen der Individuen der relevante Bereich des menschlichen Zusammenlebens sind, teile ich zwar nicht, doch bin ich der Überzeugung, dass sein zugrunde liegendes Konzept sehr fruchtbar ist. So geht Tugendhat davon aus, dass alle Menschen gleich sind und dass man ungleiche Rechte der Menschen nicht rechtfertigen kann. Leider führt er auch diesen Punkt nicht weiter aus.

Des Weiteren stellt Tugendhat, meines Erachtens vollkommen einleuchtend, dar, dass es in einem jeden Machtverhältnis immer, besonders für die im Machtverhältnis Untergeordneten, auch darum geht, ob die ausgeübte Macht legitim ist. Bei allen Versuchen der Legitimierung von Macht handelt es sich entweder um ein traditionalistisches, also ein durch Religion und sonstige Tradition begründetes, oder um ein nichttraditionalistisches Konzept, welches übrig bleibt, wenn die anderen Begründungsinstanzen entfallen. Traditionalistische Konzepte können, nach Tugendhat, keine Allgemeingültigkeit beanspruchen, da sich ein jeder Mensch auf seine Tradition und Religion berufen kann, weshalb sie als Legitimationsquelle für ein universelles Menschenrechtskonzept ungeeignet sind. Somit hat sich auch Tugendhats Konzept, obwohl es sehr interessante Elemente enthält, als nicht hinreichend für die Begründung von Menschenrechten herausgestellt

¹⁴⁸ Vgl. Hörster (1993), S. 110.

¹⁴⁹ Diese Sicht teile ich auch mit Peter Koller, der schreibt: „Tugendhat stellt zutreffend fest, dass die Menschenrechte ein *moralisches* Konzept darstellen, an dem sich die Legitimität einer staatlichen Ordnung misst.“ Koller (1993), S. 117.

¹⁵⁰ Dass seine eigene Position vielleicht nicht auch traditionalistische Elemente enthält, ist sicherlich nicht vollkommen von der Hand zu weisen. Die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller scheint mir zumindest eine sehr europäisch-amerikanische Sichtweise zu sein. Sein Bild des Individuums ist das einer vollkommen unabhängigen Entität mit gewissen Interessen. Vgl. Koller (1993), S. 115f. Doch ist die Genese von der Rechtfertigung zu trennen und somit kann dies kein stichhaltiger Kritikpunkt an Tugendhats Konzept sein.

2.3 Was macht die Annahme von Menschenrechten plausibel?

Die vorangegangene Diskussion der verschiedenen Ansätze zur Begründung von Menschenrechten hat zu einem eindeutigen Ergebnis geführt: Die Menschenrechte können nicht als hinreichend begründet angesehen werden. Aus den Ansätzen des klassischen Liberalismus ist zwar die Idee der Menschenrechte entstanden, das selbst gesetzte Ziel einer Letztbegründung können sie jedoch nicht liefern. Ernst Tugendhat versucht in seinem Konzept das Problem einer Letztbegründung zu umgehen, scheitert aber dabei, weil er Bezüge auf Transzendentes zwar einerseits vermeiden will, andererseits diese jedoch implizit in sein Konzept einbaut. Gibt es aber dennoch eine Möglichkeit, die Annahme von Menschenrechten zu rechtfertigen?

In diesem Abschnitt werde ich für eine solche Rechtfertigung argumentieren. Zentral ist dabei die These, dass man zwar nicht in der Lage ist die Menschenrechte hinreichend zu begründen, die ihnen zugrunde liegenden Gedanken aber einen hohen Grad an Plausibilität für sich in Anspruch nehmen können. Die Annahme der Plausibilität von Menschenrechten ist dabei direkt daran gebunden, dass eine Kritik an den Menschenrechten *nicht* plausibel gerechtfertigt werden kann. Somit werde ich mich in dem darauf folgenden Kapitel genauer mit den verschiedenen Kritikpunkten an den Menschenrechten auseinandersetzen.

Die Auffassung, dass die Menschenrechte ihre Existenz der Freiheit und Gleichheit der Menschen verdanken, besitzt sicherlich einen hohen Grad an Plausibilität. Der Wert der *Freiheit* des Menschen - als die Fähigkeit zu handeln, indem er nicht durch sich selbst oder andere in Form von Instinkt oder Zwang bestimmt ist - kann von jedem intuitiv eingesehen werden, denn kaum jemand genießt es, beispielsweise bar fast aller Handlungsspielräume in einem Gefängnis sein Leben zu fristen. Auch die Annahme der *Gleichheit* der Menschen untereinander - als die Annahme, dass jeder Mensch die gleichen Rechte hat - scheint in vielerlei Hinsicht plausibel zu sein. Die wenigsten schätzen es, wenn nach einem Mord an einem geliebten Menschen der Täter einer Strafverfolgung entgeht, nur weil dieser angeblich allein das Recht zu handeln hat, wie es ihm beliebt. Ebenso scheint die Annahme, dass alle Menschen zumindest prinzipiell *vernunftbegabt* und somit in der Lage sind, die Freiheit und Gleichheit aller anderen anzuerkennen, nicht unplausibel zu sein: Sobald man mit anderen redet und argumentiert, scheinen zumindest einige Argumente einer kritischen Prüfung durch unsere Vernunft standzuhalten, andere hingegen nicht. Nicht anders scheint es sich mit der *Solidarität* unter den Menschen zu verhalten. Wenn eine gegenseitige Solidarität dazu verpflichtet, anderen in schwerer Not zu helfen,

scheint eine solche Annahme besonders dann einleuchtend zu sein, wenn die Solidarität zu einer Hilfe verpflichtet, die andere Menschen vor großem Leid bewahrt. Kaum einer würde es wohl billigen, wenn eine Frau vergewaltigt wird und all jene, die helfen könnten, einfach nur wegschauten.

Doch so überzeugend die Annahme von Freiheit, Gleichheit und Solidarität auch erscheinen mag, intuitive Plausibilität allein ist kein hinreichendes Argument bzw. keine stichhaltige Begründung für die Existenz der Menschenrechte,¹⁵¹ besonders weil anderen Menschen vollkommen andere Annahmen für intuitiv plausibel erachten mögen. Und doch verpflichtet diese Einschätzung nicht dazu, den Gedanken der Menschenrechte zu verwerfen. Vielmehr verpflichtet sie dahingehend, diese Überzeugung gegen andere, menschenrechtskritische Positionen, zu prüfen. Sind diese nicht in der Lage, ihre Überzeugung widerspruchsfrei und gut zu begründen, kann man zumindest eine substanzielle Kritik an der Idee der Menschenrechte nicht aufrechterhalten.

Bevor ich mich nun mit der Kritik an der Idee der Menschenrechten auseinandersetze, möchte ich an dieser Stelle einen kleinen Exkurs anschließen, um das in dieser Arbeit zugrunde gelegte Verständnis von Menschenrechten noch weiter zu verdeutlichen und zu differenzieren. So bin ich vielleicht in der Lage, einige Gedankenanstöße zu einem sinnvollen Umgang mit Menschenrechten zu liefern und die Idee der Menschenrechte weiter zu plausibilisieren.

Rechte können weder einfach so existieren,¹⁵² noch können sie einfach so entstehen.¹⁵³ Man kann aber dennoch innerhalb der von mir behandelten Problematik in einer sinnvollen Weise von Rechten sprechen, selbst wenn diese nicht niedergeschrieben oder einklagbar sind.¹⁵⁴ Die Idee bei der Erschaffung des Rechtes bzw. die Absicht, aus der es entsprang, war die Lösung von Konflikten. Man könnte vielleicht sagen, dass das Recht der Inbegriff der Bedingungen ist, unter denen es möglich ist, dass Menschen miteinander leben können.¹⁵⁵ Und in einem solchen Zusammenleben setzt das Recht Minimalbedingungen des erlaubten

¹⁵¹ Mit Intuitionen werde ich mich hier nicht noch einmal ausführlicher auseinandersetzen. Für eine weitere Auseinandersetzung vgl. Probst (2006) S. 92ff.

¹⁵² Vgl. Tugendhat (1999), S. 48: „Natürlich kann es solche Entitäten wie Rechte nicht gewissermaßen in der Natur geben [...]“.

¹⁵³ Dies muss natürlich nicht heißen, dass sie notwendigerweise nur innerhalb von Staaten gelten. Rechte werde ich nicht in einem engeren Sinn an einen Staat binden.

¹⁵⁴ Wenn jemand diese Annahme nicht teilt, würde dies ihn auf ein Verständnis von Recht als rein positives Recht festlegen.

¹⁵⁵ Dies muss nicht automatisch heißen, dass die Idee von Rechten automatisch zu einer Gleichberechtigung führt. So könnten bspw. alle durch Rechte geregelt perfekt miteinander existieren, wenn ein König fast alles dürfte und ein Leibeigener fast nichts. Vgl. Hossenfelder (2000), S. 49.

Handelns fest.¹⁵⁶ Dabei ist es nicht wichtig, ob es sich bei der Gemeinschaft um Staaten oder um zwei Menschen auf einer Insel handelt. Sobald man zusammenlebt, wird dieses Zusammenleben durch Rechte bestimmt. Sind keine positiven Rechte vorgegeben oder orientieren sich die positiven Rechte nicht an Freiheit, Gleichheit und Solidarität, dann sind es Menschenrechte, welche man aufgrund ihrer Plausibilität einfordern kann. Und meiner Auffassung zufolge sind Menschenrechte sehr eng mit Machtverhältnissen verbunden. Unter „Macht“ möchte ich in dieser Arbeit nach Max Weber die Chance verstehen, in einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen den Willen einer anderen Person durchzusetzen.¹⁵⁷ Dabei schreibe ich Macht sowohl dann zu, wenn es sich um ein Verhältnis zwischen zwei Personen handelt, als auch bei komplexen gesellschaftlichen Strukturen wie z. B. Staaten und Organisationen. Macht drückt sich dabei sowohl durch Gewalt als auch durch Zwang und Manipulation aus.¹⁵⁸ *Machtverhältnisse* sind die Bedingungen, unter denen Macht ausgeübt wird, sie sind nach meinem Verständnis die Regeln des menschlichen Zusammenlebens. Diese Regeln müssen noch nicht einmal festgelegt oder etabliert sein, sie können sich vielmehr ständig verändern. Sie müssen nur festlegen, was man in einer Gemeinschaft in Bezug auf Gewalt, Zwang und Manipulation tun darf bzw. muss. Somit sind Machtverhältnissen für mich nicht unbedingt an einen institutionellen Rahmen gebunden.¹⁵⁹

Doch stellt sich häufig dort, wo Macht ausgeübt wird, für die in einem Machtverhältnis Untergeordneten die Frage, ob diese Macht legitim ist. Wenn beispielsweise Robinson Crusoe mit dem Eingeborenen Freitag auf einer Insel lebt und Freitag ihm untergeben ist, Robinson also Macht über ihn hat, dann stellt sich die Frage nach der Rechtfertigung dieser Machtverteilung.¹⁶⁰ Auch eine nicht explizite Rechtfertigung kann an dieser Stelle vollkommen ausreichen. So könnte es für beide Beteiligten klar sein, dass, weil Robinson Crusoe weißhäutig ist, Freitag hingegen dunkelhäutig, notwendigerweise Crusoe über Freitag herrschen muss und beide Seiten könnten mit der so entstandenen Machtverteilung im Machtverhältnis zufrieden sein. Freitag müsste nie auf die Idee kommen, gegen die bestehenden Verhältnisse Einspruch zu erheben.

¹⁵⁶ Dabei muss es immer, wie ich im weiteren Verlauf zeigen möchte, darum gehen, die gleiche Freiheit der Individuen zu erhalten, um somit Zwang zu minimieren. Vgl. Steinvorth (2005), S. 48.

¹⁵⁷ Vgl. Weber (2005), S. 38. Eine einheitliche Definition von Macht ist sowohl in der Philosophie als auch in der politischen Wissenschaft nicht vorhanden, doch denke ich, dass Weber mit seiner Definition die in dieser Arbeit relevanten Aspekte der Macht erfasst.

¹⁵⁸ Vgl. z. B. Wartenberg (1990).

¹⁵⁹ Vgl. Weber (2005), S. 38f. Für Weber sind alle Herrschaftsverhältnisse an einen institutionellen Rahmen gebunden.

¹⁶⁰ Natürlich gibt es auch in einem solchen Fall Grenzen der Macht. Robinson Crusoe könnte Freitag zwar z. B. befehlen, sich selbst umzubringen; dass dieser den gegebenen Befehl auch befolgt, ist allerdings unwahrscheinlich.

Doch einmal angenommen, Freitag würde sich nun eines Tages doch dazu entscheiden, das bestehende Machtverhältnis in Frage zu stellen. Zwar könnte Robinson Crusoe sagen: „Das ist hier alles so, weil du schwarz bist und ich weiß. Und wer weiß ist, darf über jeden Schwarzen herrschen. Das war schon immer so und wird auch immer so bleiben.“¹⁶¹ Doch Freitag muss sich mit dieser Begründung nicht zufrieden geben, wenn er beispielsweise nicht mehr einsieht, warum die Hautfarbe die vorhandenen Machtverhältnisse rechtfertigen sollte. Er hält sich für gleichwertig. Das bestehende Machtverhältnis kann jetzt nur noch durch Gewalt aufrechterhalten werden und solange Robinson Crusoe der Stärkere wäre, bliebe seine Machtposition weiter bestehen.¹⁶² Allerdings würde dies immer noch nicht die Frage nach der Rechtfertigung für diese Machtausübung beantworten, denn nur weil jemand stärker ist, bedeutet dies noch lange nicht, dass die durch seine Stärke ausgeübte Macht legitim ist. Crusoe könnte sich, auch wenn er stärker ist, dazu entscheiden, seine auf Stärke beruhende Macht nicht auszuüben und mit Freitag zusammen gleichberechtigt auf der von ihnen bewohnten Insel zu leben.

Eine große Anzahl an Konstellationen der Machtverteilung zwischen Freitag und Crusoe ist hier möglich, dennoch haben alle denkbaren Konstellationen etwas gemeinsam: Die Rechtfertigung der vorhandenen Situation ist entweder eingebunden in einen gemeinsamen Kanon von Überzeugungen, die ihrerseits auf Tradition beruhen,¹⁶³ oder es entsteht ein Konflikt.¹⁶⁴ Aber keine Rechtfertigungssituation der Machtverhältnisse, welche mit Hilfe von Tradition gerechtfertigt wird, ist endgültig, besonders weil sich Traditionen ändern und nicht von allen Menschen gleichermaßen geteilt werden. Es könnte jederzeit jemand den vorhandenen Kanon anzweifeln, und ein solcher Zweifel hätte auch seine Berechtigung, denn Traditionen mögen häufig für die Beteiligten als absolut gelten, wie die Geschichte uns aber lehrt, sind sie in der Regel keine ausreichende Rechtfertigung.

Es ist somit nicht verwunderlich, dass mit dem Zusammenbrechen der traditionellen Rechtfertigungsmuster in der europäischen Neuzeit der Ruf nach einer anderen Rechtfertigungsquelle

¹⁶¹ Vielleicht wäre seine Argumentation stärker, wenn Robinson Crusoe an dieser Stelle auf Gott rekurren würde. Dies kann aber nur dann funktionieren, wenn beide zumindest einen sehr ähnlichen Glauben teilen. Wenn Freitag allerdings an Naturgötter und Geister, Robinson Crusoe aber an den christlichen Gott glaubt, dann wird ihm dieser Appell kaum weiterhelfen.

¹⁶² So würde Freitag in dieser Situation ein Schrei nach Menschenrechten nicht weiterhelfen, denn es fehlen die Institutionen, gegenüber denen er klagen könnte. Doch wäre sein Schrei nach Menschenrechten deshalb nicht ungerechtfertigt. Zusätzlich müsste sich Crusoe von nun an jede Nacht in Acht nehmen und Angst davor haben, dass Freitag ihm mit einem Stock in der Hand gegenübertritt.

¹⁶³ Machtverhältnisse, die auf Tradition beruhen, können sowohl durch traditionale Herrschaft, also einer auf Religion, Ritualen oder anderen Traditionen beruhenden Machtverteilung, als auch durch charismatische Herrschaft gerechtfertigt werden. Vgl. Weber (2005), S. 159-179. Diese Herrschaftsformen gelten hier allerdings nicht notwendigerweise als legitim.

¹⁶⁴ Dieser Konflikt muss allerdings nicht offen zu Tage treten. So ist es in einem Staat sicherlich möglich, dass Einzelne den Kanon nicht mehr teilen, sie aber nicht in der Lage sind, sich gegen das bestehende System zu wehren. Sie leben in einer schweigenden Opposition. (Vgl. Tugendhat (1997), S. 29.)

für Machtverhältnisse laut wurde. Erst das in den Städten des Absolutismus Reiche entstandene Bürgertum hatte die finanziellen Mittel, den ausreichenden Freiraum, eine hinreichende Bildung und genügend Zeit, sich mit den vorherrschenden Machtverhältnissen auseinander zu setzen.¹⁶⁵ Gleichzeitig war Europa geprägt von jahrelangen Konfessions- und Bürgerkriegen.¹⁶⁶ Die bestehenden *traditionellen* Rechtfertigungen wurden nicht mehr in einem hinreichenden Maß akzeptiert und die Idee einer neuen Rechtfertigung der menschlichen Machtverhältnisse unabhängig von Tradition entstand.¹⁶⁷ Diese Rechtfertigung sollte dabei einem neuen Maßstab gerecht werden. Sie sollte nicht mehr abhängig von den jeweiligen historischen Gegebenheiten sein. Sie sollte endgültig sein. Die neue Quelle der Legitimität von Machtverhältnissen wurde also durch die Unabhängigkeit von der Tradition erzeugt.¹⁶⁸

Die Menschenrechte sollten ihrem Anspruch nach nun etwas leisten, was vorher nicht vorhanden war: Sie sollten eine Letztbegründung für ein Machtverhältnis liefern.

Diese neue Quelle der Legitimität konnte bis heute ihrem Anspruch auf Letztbegründung, wie ich in den vorangegangenen Abschnitten dieser Arbeit gezeigt habe, nicht gerecht werden, wobei dies nicht dazu führen sollte, dass man die Idee der Menschenrechte verwirft. Die Menschenrechte haben weiterhin den Anspruch, das Kriterium zu sein, anhand dessen man feststellen kann, ob ein Machtverhältnis legitim ist. So gibt es sicherlich auch andere Rechtfertigungen von Kriterien für legitime Machtverhältnisse, nur stellen die Menschenrechte eine Möglichkeit dar, Machtverhältnisse ohne den Rückgriff auf traditionelle Vorstellungen zu rechtfertigen.¹⁶⁹

Ich denke, dass somit das Einhalten der Menschenrechte, wenn man dem bisher gesagtem folgt, die Bedingung für legitime Machtverhältnisse ist. Dies allein heißt zwar noch lange nicht, dass es solche Menschenrechte notwendigerweise gibt bzw. geben kann, denn es wäre möglich, dass man einer Illusion erliegt, wenn man von Menschenrechten spricht. Ob es Menschenrechte in diesem harten Sinn *gibt*, hängt weiterhin davon ab, ob man diese *begründen* kann;¹⁷⁰ d. h. man muss in der Lage sein, stichhaltige Gründe dafür anzuführen, dass Menschenrechte tatsäch-

¹⁶⁵ Die hier angesprochene Zeitspanne bezieht sich auf die Zeit zwischen dem 15. Jahrhundert und dem 17. Jahrhundert. Vgl. Barudio (2000), S. 13-23.

¹⁶⁶ Vgl. u. a. die Darstellung der Reformation und Gegenreformation von Heinrich Lutz (2002).

¹⁶⁷ Vgl. Tugendhat (1999), S. 49: Er sieht „Menschenrechte als eine notwendige Komponente derjenigen Legitimität, die übrig bleibt, wenn traditionalistische Legitimationskonzepte abgebaut sind. Das Aufkommen der Menschenrechte in der europäisch-amerikanischen Geschichte wäre dann eng verknüpft mit der Geschichte des Abbaus der traditionalistischen Legitimationskonzepte.“

¹⁶⁸ Vgl. z. B. Kant (MS), A45f., S. 345. und Kant (GS), A234f., S. 21.

¹⁶⁹ Dabei muss ich nicht einmal bestreiten, dass die Menschenrechte sicherlich aus einer christlichen Tradition und einem aufkommenden Individualismus des immer stärker werdenden Bürgertums entstanden sind, doch sind sie ihrem Anspruch nach unabhängig von jeder Tradition.

¹⁷⁰ Vgl. Robert Alexy (2004), S. 16 „Die Geltung der Menschenrechte ist ihre Existenz. Die Existenz der Menschenrechte besteht daher in ihrer Begründbarkeit und in sonst nichts.“

lich gültig sind.¹⁷¹ Und da man einer solchen Begründung nicht fähig ist, ist man darauf angewiesen, die Idee der Menschenrechte *plausibel* zu machen. Dies ist sowohl anhand von Intuitionen möglich als auch anhand von emotionaler Überzeugungskraft (und besonders dann, wenn eine sinnvolle Kritik nicht möglich zu sein scheint).

So ist es sicherlich auch denkbar, dass alle Menschen an die Menschenrechte glauben und sie deshalb einhalten. Nur glauben sie vielleicht aus zweifelhaften und eigentlich unplausiblen Gründen an die Menschenrechte oder vielleicht, weil ihnen das bisher gesagte einleuchtet und sie von einer besseren Argumentation nie etwas gehört haben. Die Mehrheit der in den Vereinigten Staaten von 1850 lebenden weißen Rassisten war sicherlich selbst bei der plausibelsten Begründung *nicht* davon zu überzeugen, dass alle Menschen gleich und frei sind. Für sie waren alle Schwarzen einfach keine richtigen Menschen.¹⁷² Richard Rorty gibt uns in seinem Aufsatz „Human Rights, Rationality, and Sentimentality“ eine hilfreiche Anweisung, wie Menschenrechte auch in solchen Fällen verteidigt werden können bzw. wie Menschen von den Menschenrechten überzeugt werden können. Die dabei zentrale These besagt, dass es nicht rationale Argumente sind, die Menschen zu Menschenrechtsvertretern machen, sondern emotionale Argumente. Indem wir emotional lernen, dass alle Menschen die gleichen Gefühle wie wir haben, lernen wir, so Rorty, den anderen zu achten.¹⁷³

Genug des Exkurses. Die Plausibilität der Annahme von Menschenrechten hängt also direkt damit zusammen, ob die Kritiker des Menschenrechtsgedanken in der Lage sind, gute Gründe für ihren Zweifel anzuführen. Das nächste Kapitel dieser Arbeit soll nun diese kritischen Ansätze diskutieren und überprüfen. Dabei werde ich dafür argumentieren, dass die dargelegten Gründe nicht in der Lage sind die Idee der Menschenrechte, welche immer für alle Individuen gelten, nachhaltig zu kritisieren. Die Plausibilität der Idee der Menschenrechte könnte damit aufrechterhalten bleiben.

¹⁷¹ Man kann sich einer Begründung, wenn man eine radikal skeptische Position berücksichtigt, nie hundertprozentig sicher sein. Es ist, selbst wenn man eine strikt deduktive Argumentation betrachtet, möglich, dass man sich aufgrund der eigenen Erinnerung oder eines Denkfehlers genauso wie der Autor irrt. Doch muss dies noch lange nicht heißen, dass man nichts begründen kann. So mag man zwar nicht absolut sicher sein, aber ein Mangel an sinnvollen Alternativen und gute Gründe für eine Position führen dennoch zur Unterstützung eben dieser.

¹⁷² Für sie waren alle Schwarzhäutigen Tiere oder kleine Kinder, was sich auch an dem damals vorherrschenden Sprachgebrauch zeigt. So wurden die männlichen Schwarzen von der weißen Bevölkerung oft „boy“ genannt. Vgl. Rorty (1993), S. 112f.

¹⁷³ Hier muss ich aber eine direkte Kritik an Rortys Gesamtkonzept anschließen. Wenn es gar keine absoluten Argumente für Menschenrechte geben kann, wie will er dann seine Entscheidung für eine emotionale Begründung der Menschenrechte geben bzw. warum sollten nicht mit dem gleichen Recht die Gegner der Menschenrechte ebenfalls die Emotionen wie Hass und Rassismus für ihre Sache ansprechen. Ohne irgendeine argumentative Verortung für die Menschenrechte sind emotionale Argumente niemals mehr als Propaganda für die eigene Sache.

3. Die Kritik an den Menschenrechten

Seitdem die Idee der Menschenrechte in der europäischen Neuzeit aufkam, ist sie Gegenstand von unterschiedlicher Kritik gewesen. Es ist mir nicht möglich, in diesem Zusammenhang jeden jemals geäußerten Kritikpunkt im Einzelnen zu diskutieren, doch werde ich versuchen, durch eine systematische Einteilung eine Vielzahl der geäußerten Kritikpunkte abzudecken. Dabei werde ich mich hauptsächlich mit der kulturelrelativistischen Kritik an den Menschenrechten auseinandersetzen. Ziel dieser Auseinandersetzung ist es, dass in dieser Arbeit vertretene Verständnis von Menschenrechten gegen Kritik abzusichern und dabei die Gründe, die gegen die Menschenrechte angeführt werden, zu entkräften.

Bevor ich mich jedoch mit dieser in der momentanen Debatte um die humanitäre Intervention prominentsten Form der Kritik auseinandersetze, möchte ich zuerst kurz auf zwei weitere relevante Kritikformen eingehen. So wurde die Idee der Menschenrechte, wie sie in den ersten Menschenrechtserklärungen festgehalten wurde, bereits 1791 von Jeremy Bentham kritisiert. Dieser setzte dem naturrechtlichen Prinzip der Menschenrechte ein *utilitaristisches Prinzip* entgegen und verurteilte damit die Idee der Menschenrechte als ein reines Hirngespinnst.¹⁷⁴ Ein weiterer relevanter Kritikpunkt, welcher weniger spezifisch gegen die Menschenrechte gerichtet ist, sondern im Allgemeinen eine kritische Position gegen jedwede Ansprüche auf Universalisierbarkeit von Wissen darstellt, ist der *epistemische Relativismus*. Erst nach der Diskussion dieser beiden Punkte werde ich mich mit der *kulturelrelativistischen Kritik*, welche als ein Teil des ethischen Relativismus verstanden werden kann, auseinandersetzen.

3.1 Benthams utilitaristische Kritik

Direkt nach der französischen Revolution, welche maßgeblich durch die Philosophie von John Locke und Jean-Jacques Rousseau beeinflusst wurde, setzte sich Jeremy Bentham in seinen 1791 erschienen „Anarchical Fallacies“ kritisch mit den Menschenrechten auseinander.¹⁷⁵ Dadurch, dass Rechte für Bentham nur von Staaten verliehen werden können, können diese nicht

¹⁷⁴ Weitere besonders auch historisch relevante Kritiken an den Menschenrechten sind sicherlich die Kritik von Edmund Burke (z. B. in: „Reflections on the Revolution in France“ von 1789) und die Kritik von Karl Marx (z. B. in „Zur Judenfrage“ von 1844). Diese hier wiederzugeben würde allerdings zu weit führen. (Für eine detaillierte Auseinandersetzung siehe Waldron (1987)).

¹⁷⁵ Jeremy Bentham „Anarchical Fallacies“ (AF), S. 53. Erste kritische Anmerkungen zu der Idee natürlicher Rechte finden sich bereits in seinem 1776 veröffentlichten „A Fragment on Government“ (Vgl. Waldron (1987) S. 3f.).

irgendwie in der Natur existieren und somit ist für ihn die Idee von natürlichen Rechten „nonsens upon stilts“.¹⁷⁶ Bentham verwendet also einen Begriff von Rechten, welcher eindeutig an die Rechtsgebung in einem Staat gekoppelt ist. Aus seiner utilitaristischen Auffassung kann nicht die Achtung des *einzelnen* Menschen mit seinen individuellen Wünschen das Kriterium für eine legitime Regierung sein, denn das Kriterium, an dem sich ein jeder Staat messen muss, ist das Wohlergehen einer *größtmöglichen Anzahl* von Mitgliedern der Gesellschaft.¹⁷⁷ Der in den Menschenrechten verankerte Individualismus steht also seinem utilitaristischen Prinzip entgegen. Daraus schließt Bentham, dass man ein natürliches Recht nicht rechtfertigen kann, dass die Vorstellung eines Vertrages, anhand dessen jemand seine natürlichen Rechte in den Staat überträgt, falsch ist.¹⁷⁸ Verträge werden nach Bentham von Regierungen geschlossen und nicht Regierungen durch Verträge erzeugt.

Obwohl Benthams Kritik inzwischen mehr als 200 Jahre alt ist, werden viele Elemente dieser Kritik bis heute gegen die Menschenrechte angeführt. In meiner Auseinandersetzung mit Hobbes, Locke, Rousseau und Kant hat sich bereits gezeigt, dass eine Begründung der natürlichen Rechte schwer fällt. Ich würde deshalb Bentham dahingehend Recht geben, dass die Menschenrechte bis heute noch nicht endgültig begründet sind. Doch geht die Behauptung, dass eine Annahme der Menschenrechte sinnlos ist, über dieses Zugeständnis hinaus. Nur weil eine Letztbegründung von Menschenrechten nicht möglich ist, bedeutet dies noch lange nicht, dass die Annahme der Menschenrechte generell sinnlos ist. Auch wenn ein endgültiger Beweis für die Menschenrechte nicht möglich ist, ist es immer noch möglich, dass die eine Annahme im Gegensatz zur Annahme anderer Prinzipien stärker und rational überzeugender ist.

Ebenfalls würde ich Bentham in seiner Kritik an einem Vertrag als Basis der Menschenrechte zustimmen. Vertragstheoretische Modelle der Begründung von Menschenrechten sind bis heute aktuell. Doch sehe ich, wie Bentham, nicht, warum und wie man sinnvollerweise von einem Gesellschaftsvertrag sprechen kann. Was ich an dieser Stelle festhalten möchte, ist, dass die von Bentham angeführten Kritikpunkte meines Erachtens durchaus relevant und nachvollziehbar sind, doch führen meine Zugeständnisse bisher *nur* zu einer Kritik an den kontraktualistischen Letztbegründungsversuchen von Menschenrechten.

Problematisch ist jedoch Benthams Kritik am Individualismus der Menschenrechte, wie er auch in dieser Arbeit vertreten wird. Der Grund, warum Bentham den Individualismus ablehnt, ist sein eigenes utilitaristisches Prinzip; denn wenn es darum geht, dass das größtmögliche

¹⁷⁶ Bentham (AF), S. 53. Des Weiteren schreibt er dort: „*Natural rights* is simple nonsense [...] natural and imprescriptible rights, rhetorical nonsense, - nonsense upon stilts“.

¹⁷⁷ Ebd. S. 48 und 55f. Vgl. auch Harrison (1983), S. 77f.

¹⁷⁸ Bentham (AF), S. 53.

Glück in einer Gesellschaft erlangt wird, dann kann das Kriterium der Legitimität einer Gesellschaft nicht das Einhalten der Rechte von allen Individuen sein.¹⁷⁹ Nur sehe ich nicht, wie Bentham das utilitaristische Prinzip begründen will. Warum sollte man das größtmögliche Glück in einer Gemeinschaft als Kriterium für die Legitimität einer Regierung annehmen? Sein utilitaristisches Prinzip ist meines Erachtens nicht nur einfach nicht begründet, sondern auch in vielen Fällen kontraintuitiv. Wenn ein Arzt die Möglichkeit hat, einen Patienten heimlich und für alle anderen als Unfall getarnt zu töten, um einige andere durch Organtransplantation zu retten, müsste er dies nach Bentham tun. Das Prinzip der Menschenrechte abzulehnen, weil es nicht hinreichend begründet sei, und dafür ein noch schlechter begründetes Prinzip anzunehmen, macht meines Erachtens keinen Sinn.¹⁸⁰

Obwohl ich also Benthams Kritikpunkte an der Begründung der Menschenrechte in weiten Teilen nachvollziehen kann, scheint es nicht plausibel zu sein ihm in seinem utilitaristischen Prinzip zu folgen. Somit sehe ich auch nicht, wie durch Benthams Kritikpunkte der Individualismus der Menschenrechte nachhaltig angegriffen werden kann.¹⁸¹

3.2 Epistemischer Relativismus

Der epistemische Relativismus richtet sich in der Kritik generell gegen die Behauptung irgendwelcher Art von universellen Werten oder universellen Wissens und somit auch gegen den Universalitätsanspruch der Menschenrechte.¹⁸² Da niemand in der Lage ist, absolutes und unfehlbares Wissen für sich in Anspruch zu nehmen, man also in allen Urteilen falsifiziert werden kann, hat man, wenn man dem epistemischen Relativismus zustimmt, gute Gründe dafür, am Universalitätsanspruch der Menschenrechte zu zweifeln.¹⁸³ Doch muss diese Argumentation genauer betrachtet werden, um die exakte Reichweite der in ihr formulierten Kritik zu verstehen und diese auf die Menschenrechte anzuwenden. Eine Position ist dann als epistemisch – relativistisch zu charakterisieren, wenn in ihr behauptet wird, dass jedwedes Wissen nur relativ zu den Umständen ist, in denen man dies weiß. Doch würde eine solche Position auf sich selbst angewandt sich selbst einschränken. Es ist meines Erachtens nicht möglich, die generelle Relativität von Wissen zu proklamieren, dies aber nicht selber auch auf diese Proklamation selbst zu be-

¹⁷⁹ Ebd. S. 55 und S. 74. Vgl. auch Harrison (1983), S. 167ff.

¹⁸⁰ So auch Waldron (1987), S. 3f.

¹⁸¹ Dies soll natürlich nicht in Frage stellen, dass sich das moderne Verständnis vom Individuum erst entwickelt hat. Menschen verstehen sich nicht notwendigerweise von sich aus als Individuen. Vgl. Mouss (1997).

¹⁸² Vgl. z. B. die Darstellung in Harman/Thomson (1996), S. 67f.

¹⁸³ Ebd..

ziehen. Somit gilt: Wenn alles Wissen relativ ist, dann ist auch die Aussage, dass dem so ist, relativ. Daraus würde aber folgen: Wenn *alles* Wissen relativ ist, dann ist es möglich, dass jedwedes Wissen über diese vermeintliche Tatsache auch nur relativ und somit *nicht absolut* ist. Wäre dies der Fall, kann man nicht mehr ausschließen, dass es eben doch nichtrelatives Wissen gibt. Somit wäre man an dieser Stelle wiederum gezwungen, Gründe für die jeweilige Position zu liefern, um den eigenen Geltungsanspruch der Überzeugungen zu belegen.

Eine Möglichkeit, eine solche relativistische Kritik aufrechtzuerhalten, wäre daraufhin nur noch möglich, wenn man die Kritik auf moralische Überzeugungen beschränkt. Welche Schlagkraft hat aber der epistemische Relativismus hinsichtlich moralischer Urteile? Edmund Gettier konnte in seinem 1963 erschienen Aufsatz „Is Justified True Belief Knowledge?“ darlegen,¹⁸⁴ dass die platonische Wissensdefinition nicht hinreichend für „Wissen“ ist. Alle darauf folgenden Versuche, die Definition von „Wissen“ durch zusätzliche notwendige Bedingungen zu erweitern, um wiederum eine hinreichende Definition zu erlangen, scheiterten.¹⁸⁵ Es war immer wieder möglich, Beispiele zu konstruieren, bei denen man intuitiv nicht von „Wissen“ sprechen würde, es sich der jeweiligen Definition zufolge jedoch bei den Beispielen um „Wissen“ handeln müsste. Somit werde ich im Folgenden die platonische Wissensdefinition zwar als Basis meiner Ausführungen nutzen, ihren defizitären Inhalt dabei jedoch durch eine vierte, inhaltlich nicht gefüllte Bedingung kennzeichnen. Dadurch bin ich in der Lage, mit der platonischen Wissensdefinition zu arbeiten, ohne diese als hinreichend annehmen zu müssen.

Wenn etwa Folgendes gilt:

- X weiß (moralisch) dass $p \leftrightarrow$
1. es ist wahr, dass p ¹⁸⁶
 2. x glaubt, dass p
 3. x ist gerechtfertigt zu glauben, dass p
 4. Y

dann kann man nicht mit absoluter Sicherheit wissen, dass die erste Bedingung erfüllt ist; denn als epistemisch unvollkommene Subjekte ist es niemals möglich, mit einer absoluten Sicherheit zu sagen, dass etwas wahr ist. Doch sind die Folgen dieses Eingeständnisses nicht so weit reichend, wie man im ersten Moment glauben könnte; denn dies ändert nichts daran, dass es möglich ist, dass man p wissen kann. Man würde p auch dann wissen, wenn man nicht weiß, dass

¹⁸⁴ Vgl. Gettier (2000), S. 58ff.

¹⁸⁵ Vgl. z. B. Klein (1971) und Nozick (1981).

¹⁸⁶ In diesem Zusammenhang kann „wahr“ natürlich nicht „für wahr halten“ bedeuten. Die Frage, ob etwas wahr ist, ist in diesem Sinn eine ontologische und keine epistemische Frage.

die erste Bedingung erfüllt ist. Es ist eben keine notwendige Bedingung für „Wissen“, dass man wissen muss, dass p wahr ist. Dies würde also dazu führen, dass es möglich ist, dass man etwas weiß, ohne dass man notwendigerweise weiß, dass man dies weiß. Auf die Frage, ob man etwas weiß, müsste man also antworten: „Es ist möglich, dass ich p weiß.“

Bezogen auf die Menschenrechte bedeutet dies, dass es durchaus möglich ist, dass Menschenrechte gelten und man damit, wenn sie gelten, auch wissen könnte, dass sie gelten. Der Haken besteht allerdings darin, dass, dadurch dass man nicht mit Sicherheit wissen kann, dass es wahr ist, dass Menschenrechte gelten, man auch nicht mit Sicherheit sagen kann, dass man weiß, dass Menschenrechte gelten. Doch führt dieses Eingeständnis nur auf den bisher in dieser Arbeit eingeschlagenen Weg. Es geht darum, ob man gute Gründe für die Menschenrechte anführen kann oder eben die Kritiker des Menschenrechtsgedankens gute Gründe für ihre Position anführen können.

3.3 Der Kulturrelativismus

Der Kulturrelativismus kann als ein Bereich des ethisch-moralischen Relativismus verstanden werden. Der Begriff „ethisch-moralischer Relativismus“ bezeichnet in der Regel Positionen, die davon ausgehen, dass Werte und Normen keine allgemeingültige Geltung besitzen, sondern immer nur partikular für eine Gruppe oder eine Einzelperson gelten.¹⁸⁷ Begründet wird dies in der Regel dadurch, dass diese Werte und Normen nicht allgemeingültig zu begründen oder anzuwenden sind.¹⁸⁸

Die an dieser Stelle für die Menschenrechte besonders relevante Position ist derjenige ethisch-moralische Relativismus, der sich auf Gruppen konzentriert, da eine an den Überzeugungen der Individuen orientierte Kritik bereits im vorangegangenen Abschnitt behandelt wurde. Eine solche Position wird in der Regel als „Kulturrelativismus“ bezeichnet. Der Kulturrelativismus lässt sich dadurch charakterisieren, dass er aufgrund der Entwicklung der Idee der Menschenrechte in der europäisch-amerikanischen Neuzeit die Möglichkeit der Übertragung dieser Werte in einen anderen Kulturkreis entweder einschränkt oder ablehnt. Demnach sind die Menschenrechte nur aus der Sicht der abendländischen Kultur zu verstehen und nicht generell auf

¹⁸⁷ Vgl. Reuter (1998), S. 76 und Schnädelbach (1980), S. 556ff.

¹⁸⁸ Vgl. Reuter (1998), S. 76. Der von mir verwendete Begriff des moralischen Relativismus geht sicherlich über ein Verständnis von moralischem Relativismus hinaus, welches diesen nur als einen Zweifel an der objektiven Begründbarkeit allgemeingültiger Werte und Normen versteht.

andere Kulturen übertragbar.¹⁸⁹ Diese Kritik richtet sich also direkt gegen den Universalitätsanspruch der Menschenrechte.

In dieser Debatte ist es jedoch wichtig, verschiedene Strömungen des Kulturrelativismus anhand der Reichweite ihrer Kritik zu unterscheiden. In einem ersten Schritt wird es mir nur um diejenigen Kritikpunkte gehen, die sich nicht an den Menschenrechten selber, sondern an ihren Ausformulierungen in den Menschenrechtserklärungen orientieren (Abschnitt A). In einem zweiten Schritt wird es mir dann um eine Kritik gehen, welche zwar nicht grundsätzlich die Möglichkeit von universellen Rechten bezweifelt, ihre allgemeine Anwendung auf die verschiedenen Kulturen hingegen einschränkt (Abschnitt B). Und in einem dritten Schritt werde ich mich der Position widmen, die die Möglichkeit jedweder universeller Rechte aufgrund von kultureller Unterschiedlichkeit ablehnt (Abschnitt C).

A: Argumente gegen die universelle Gültigkeit der Menschenrechte werden oft mit einer Kritik an den durch die UN-Charta festgelegten Menschenrechten verbunden. Dabei geht es auf der einen Seite häufig darum, dass der Pflichtgedanke, welcher in vielen nichtwestlichen Kulturen angeblich noch viel stärker vorhanden ist, nicht ausreichend Geltung gefunden hat.¹⁹⁰ Besonders bemerkenswert ist hierbei, dass gerade westliche Politiker an der Entwicklung eines Kataloges von Menschenpflichten maßgeblich beteiligt waren.¹⁹¹ Der Gedanke, dass es so etwas wie Pflichten der einzelnen Menschen gibt, scheint somit kulturübergreifend vorhanden zu sein. Doch widerspricht ein Katalog von Menschenpflichten grundsätzlich nicht einem Katalog von Menschenrechten und da eine mangelnde Beachtung der Menschenpflichten nicht gegen universelle Menschenrechte spricht, kann ich an dieser Stelle auch keine substantielle Kritik an der Idee der Menschenrechte erkennen.¹⁹²

Eine andere Fokussierung der kulturrelativistischen Kritik an den in der UN-Charta enthaltenen Menschenrechten verfolgt eine abweichende Zielsetzung. So wird häufig gegen die UN-Charta eingewandt, dass die enthaltenen sozialen Rechte selbst bei höchsten Anstrengungen von den meisten Staaten nicht eingelöst werden können.¹⁹³ So ist z. B. ein Recht auf Arbeit selbst von den hoch entwickelten Industrienationen nicht zu gewährleisten. Unter diesem Aspekt würden theoretisch alle Nationen die Menschenrechte massiv verletzen. Doch kann dieses Argument keine generelle Kritik an der Idee der Menschenrechte beinhalten, denn:

¹⁸⁹ Vgl. Reuter (1998), S. 76f. und Arrington (1989), S. 192f.

¹⁹⁰ Vgl. u. a. Mbaya (1999), S. 314-345 und Thelle (2001), S. 157-177.

¹⁹¹ Einschlägig ist hier sicherlich: „Die Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten, ein Vorschlag“ u. a. von Schmidt (1997).

¹⁹² So auch Bielefeld (1998), S. 44f.

¹⁹³ Vgl. u. a. Wetz (1998).

- (1) Dass die Menschenrechte in einer Erklärung festgehalten wurden, muss nicht heißen, dass die in der Erklärung festgehaltenen Rechte notwendigerweise auch Teil der Menschenrechte sind. Bei einem Recht auf Arbeit scheint diese Kritik vielleicht sogar angebracht. Nur weil sich irgendwann eine Gruppe von Menschen in einem Gremium zusammengesetzt und die Menschenrechte beschlossen hat, müssen *exakt diese* deshalb noch lange nicht gut begründet sein.
- (2) Wenn einige soziale Rechte selbst bei größter Anstrengung der Staaten nicht eingehalten werden können, spricht dies noch nicht gegen diese Rechte. Wie schon zuvor dargestellt, kann eine Pflicht, die Menschenrechte einzuhalten, nur dann zu einem Problem für die jeweiligen Staaten werden, wenn der Staat in der Lage wäre, die Menschenrechte einzuhalten, es aber unterlässt. Kann eine Erfüllung der Pflicht nicht zugemutet werden, machen sich die Staaten keiner Menschenrechtsverletzung schuldig.

Deshalb kann eine Kritik an der UN-Charta nicht auf die Menschenrechte selber übertragen werden und es stellt sich als nicht sinnvoll heraus, sie gegen die Idee der Menschenrechte anzuführen.

B: In einem zweiten kulturellrelativistischen Kritikpunkt an den Menschenrechten wird versucht darzulegen, dass die Menschenrechte nur in einem geringen Maß auf andere Kulturen zu übertragen sind. In seiner schwächsten Ausführung unterscheidet sich dieser Kritikpunkt kaum von der in Abschnitt A dargelegten Kritik. Wenn es nur darum geht, dass man nicht alle proklamierten Rechte auf jede Kultur übertragen kann, dann ist dies noch kein direkter Kritikpunkt an den Menschenrechten.¹⁹⁴

Etwas prägnanter und weit reichender führt jedoch Michael Walzer diesen Kritikpunkt aus, indem er darlegt, dass moralische Begriffe „minimale“ und „maximale“ Bedeutung haben.¹⁹⁵ Diese kann man, so Walzer, normalerweise durch „dünne“ und durch „dicke“ Beschreibungen wiedergeben.¹⁹⁶ Ein jeder moralischer Ausdruck hat demnach eine *dichte Bedeutung*, die sich aus dem kulturellen Kontext, in dem dieser Ausdruck existiert, ergibt. Eine *dünne Bedeutung* hat ein moralischer Ausdruck nur dann, „wenn die Sprache der Moral ganz bestimmten Zwecken dienen soll.“¹⁹⁷ Die dünne Bedeutung eines moralischen Ausdrucks dient bei den Men-

¹⁹⁴ Um die Menschenrechte direkt zu kritisieren, müsste die Übertragung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität auf andere Kulturen abgelehnt werden.

¹⁹⁵ Ähnliche Kritikpunkte finden sich in Wetz (1998), in Bezug auf Afrika vgl. Mbaya (1999), S. 314-345, auf Asien vgl. Thelle (2001), S. 157-177. Für eine kritische Auseinandersetzung Asien betreffend vgl. Bauer/Bell (1999). Vom Standpunkt eines „minimalen Universalismus“ vgl. Donnelly (1989).

¹⁹⁶ Walzer (1996), S. 15.

¹⁹⁷ Ebd. S. 17.

schenrechten Walzer zufolge dem Zweck der interkulturellen Verständigung über moralische Werte. Eine dünne Moral umfasst dabei all das, was Angehörige verschiedener Kulturen im gegenseitigen Austausch an Eigenem im Fremden wiedererkennen können. Das Wiedererkennen dieser dünnen Bedeutungen vollzieht sich dabei notwendig in den Begriffen der *eigenen* dichten moralischen Sprache.¹⁹⁸ Wenn allerdings die dünne Bedeutung moralischer Werte immer nur spezifischer Ausdruck dichter Moral ist, dann kann es nach Walzer keine Aussicht auf eine generell universelle, überparteiliche und neutrale Moral geben.¹⁹⁹

Dennoch ist es möglich, die Summe der verschiedenen und einander überschneidenden dünnen Minimalbedeutungen der Moral, die in jeder dichten Moral implizit enthalten sind, als eine Universal-moral zu begreifen.²⁰⁰ Dabei kann es allerdings nicht, wie bisher in der Moralphilosophie üblich, darum gehen, einen „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“²⁰¹ zu proklamieren. Ein sämtliche gesellschaftlichen Einrichtungen und politische Verfahrensweisen umspannendes Gesetz würde nach Walzer den dünnen Bedeutungen von Moral nicht gerecht werden.²⁰² Demgegenüber vertritt er ein Modell des „wiederholenden Universalismus“²⁰³, bei dem verschiedene Formen und Lösungen moralischer Probleme zugelassen und dennoch einige universelle Prinzipien verteidigt werden.²⁰⁴ Diese Form der Universalität kann sowohl ein großes Maß an Toleranz für sich in Anspruch nehmen und dennoch Raum für die Kritik an den vorherrschenden Zuständen zulassen. So sind z. B. Diktatur, Mord und Verfolgung egal in welcher Kultur immer unmoralisch „[u]nd Unmoral wird zum Bösen [...], wenn sie die anderen gegen ihren Willen zu „Untermenschen“ degradiert (oder jedenfalls zu Wesen, die weniger menschlich sind als wir).“²⁰⁵ Somit würde Walzer sicherlich der von Wolfgang Kersting als Kritik gedachten Anmerkung gar nicht widersprechen: „Vertrautheit mit Kultur und Geschichte, der Genese von Konflikten und den sozialen Linien der Loyalität und des Hasses ist sicherlich notwendig, um den gegenwärtigen Zustand eines Landes zu verstehen; aber ich muss nicht in eine Kultur eintauchen, um Genozid, Verfolgung von Minderheiten, Entrechtung und Deportation von ganzen Bevölkerungsgruppen als Menschenrechtsverletzungen zu erkennen. Das Massengrab hat keine kulturelle Grammatik, die nach diffiziler Hermeneutik verlangt; das, was es be-

¹⁹⁸ Vgl. Krause/Malowitz (1998), S. 154.

¹⁹⁹ Walzer (1996), S. 24.

²⁰⁰ Ebd. S. 25. Vgl. auch Walzer (1994), S. 2f.

²⁰¹ Walzer (1996), S. 169.

²⁰² Ebd..

²⁰³ Ebd. S. 10. In diesem Zusammenhang gibt es eine eindeutige Differenz zwischen Walzers Darstellung in „Sphären der Gerechtigkeit“ von 1983 und seinen neueren Veröffentlichungen. Wo sich Walzer 1983 noch vehement gegen jede Form von Universalismus aussprach, ist er heute durchaus bereit, einen schwachen Universalismus zu akzeptieren. Vgl. auch Walzer (1994), S. 42ff.

²⁰⁴ Walzer (1996), S. 182.

²⁰⁵ Ebd. S. 173.

deutet, zeigt es selbst.²⁰⁶ Aufgrund der Erfahrungen von Genozid, Verfolgung von Minderheiten, Entrechtung und Deportation stellt sich auch Walzer die Frage: Wann „sollten die Vertreter und Mächte der Welt [...] lediglich zuschauen und protestieren? Wann sollten sie protestieren und eingreifen?“²⁰⁷ Er vertritt die Position, auch dann militärisch zu intervenieren, wenn Handlungen gestoppt werden können, die das „Gewissen der Menschheit schockieren“ würden.²⁰⁸ In diesem Zusammenhang spricht sich Walzer also dafür aus, die dünnen Prinzipien der Moral in einem extremen Fall auch militärisch zu verteidigen und somit gewisse Handlungen nicht durch die Relativität der Kulturen zu rechtfertigen. Dabei rechtfertigt er allerdings nicht allein ein Recht auf eine humanitäre Intervention, sondern erweitert diese Rechtfertigung sogar auf eine Pflicht zu intervenieren, wenn es sich um massive Verletzungen der Prinzipien der dünnen Moral handelt. Als Adressat dieser Pflicht zur Intervention sieht er in einer solchen Situation jeden, „der nahe und stark genug ist, das zu stoppen, was gestoppt werden muss.“²⁰⁹

Angesichts der Ausführungen Walzers zu seinem Verständnis von wiederholendem Universalismus steht seine Konzeption der universellen Gültigkeit der Menschenrechte überhaupt nicht entgegen, sondern unterstützt dies sogar. Eine solche schwach kulturellrelativistische Position ist also nicht in der Lage, die universelle Gültigkeit der Menschenrechte anzuzweifeln. Besonders das bisher in dieser Arbeit vertretene Konzept der Menschenrechte ist mit Walzers Ausführungen fast uneingeschränkt kompatibel.

C: In seiner stärksten Ausprägung lehnt der Kulturrelativismus jedwede Übertragung von Werten von einer Kultur auf eine andere grundsätzlich ab. Jede Kultur ist somit nur aus sich selbst heraus zu verstehen und dementsprechend auch die in ihr vorherrschenden Werte.²¹⁰ Diese partikularen Wertwelten sind allen Fremden verschlossen und somit ist man außerstande, über eine andere Kultur zu urteilen. Auf diese Kritik wurde auf zwei verschiedenen Arten reagiert. Auf der einen Seite wurde versucht aufzuzeigen, dass es in allen Kulturen dieser Welt gewisse *gemeinsame Werte* gibt, die alle Gesellschaften teilen.²¹¹ Diese gemeinsamen Werte sollten Basis eines interkulturellen Konsenses darstellen, welcher durch die Menschenrechte ausgedrückt wird. Auf der anderen Seite wurde versucht argumentativ darzulegen, dass die vorhandenen

²⁰⁶ Kersting (2000), S. 207f.

²⁰⁷ Walzer (1995), S. 47f.

²⁰⁸ Ebd. S. 48.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Vgl. Harman/Thomson (1996), S. 3f. Diese Form von Kritik wurde von Seiten amerikanischer Ethnologen bereits 1896 von Franz Boas und darauf folgend 1923 von Ruth Benedict und 1928 von Margaret Mead angeführt. Vgl. die Darstellung von Rudolf (1968), S. 15-55.

²¹¹ Vgl. z. B. Hastrup (2001), S. 1-25 und Voigt (1998).

kulturellen Unterschiede keine Grundlage für die Ablehnung universeller Werte sind, universelle Werte also auch dann proklamiert werden können, wenn es Kulturen gibt, in denen diese keine Bedeutung haben.

Bei der Suche nach gemeinsamen kulturellen Werten handelt es sich meines Erachtens um eine empirische Frage. So müsste man alle auf der Welt existierenden Kulturen daraufhin untersuchen, ob die in den Menschenrechten enthaltenen Werte auch in dieser Kultur eine signifikante Rolle spielen. Doch ist es unmöglich, durch eine empirische Untersuchung Aussagen darüber zu gewinnen, ob die in einer Kultur vorhandenen Werte richtig sind.²¹² Selbst wenn es diese Werte in jeder Kultur geben würde, hätte man noch keine Argumentation dahingehend gewonnen, dass die vorgefundenen Werte auch gerechtfertigt sind. Allerdings lässt sich der hier angeführte Punkt auch gegen die kulturrelativistische Position einwenden, denn selbst wenn es der Fall wäre, dass empirisch dargelegt werden kann, dass es eben keine allgemeinen Werte in allen Kulturen gibt, sagt diese Feststellung nichts darüber aus, ob die vorhandenen Werte gerechtfertigt sind und ob es nicht doch gewisse universelle Werte in jeder Kultur geben sollte.²¹³ Eine solche kulturrelativistische Argumentation würde, ebenso wie die Suche nach gemeinsamen Werten, unzulässigerweise von einer Vermischung von Akzeptanz und Gültigkeit Gebrauch machen.

Auf dieser Ebene ist eine Debatte um die Menschenrechte also nicht zu lösen. Die relevante Frage bleibt, ob die Vertreter universeller Menschenrechte in der Lage sind, ihre Position auch in Anbetracht der unterschiedlichen Kulturen argumentativ zu verteidigen. Für eine solche Verteidigung werde ich in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit noch einige weitere, meines Erachtens starke Argumente vortragen. So will ich mich hier nur noch einmal mit der prominentesten und für alle späteren Fassungen der kulturrelativistischen Position grundlegenden Kritik von Melville Herskovit auseinandersetzen.²¹⁴ Dieser veröffentlichte 1947 den Artikel „Statement on Human Rights“, in dem er die Anwendung der Menschenrechte als ein spezifisch westliches Konstrukt auf Staaten und Gesellschaften eines anderen Kulturkreises ablehnte.²¹⁵ Denn „[t]he rights of Man in the Twentieth Century cannot be circumscribed by standarty of any single culture, or be dedicated by the aspirations of any single people [because this would] lead to frustra-

²¹² Vgl. Tilly (2000), S. 532.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Diese Kritik hatte sogar so viel Einfluss, dass sie einer Kommission der Vereinten Nationen vorgelegt wurde, die 1947 eine Untersuchung zu dem Thema der Universalität der Menschenrechte durchführte. Vgl. Preis (1996), S. 286.

²¹⁵ Herskovit (1947), S. 542. Adamantia Pollis und Peter Schwab setzten sich ebenfalls in ihrem 1979 veröffentlichten Artikel: „Human Rights: A Western construct with limited applicability“ kritisch mit den Menschenrechten auseinander. Vgl. auch die Kritik in Messer (1993). Für eine Auseinandersetzung mit dieser Kritik vgl. z. B. Baehr (1999), S. 9ff und Preis (1996), S. 286ff.

tion, not realization of the personalities of vast number of human beings”.²¹⁶ Dadurch würde die Aufforderung westlicher Staaten, die Menschenrechte überall auf der Welt einzuhalten, zu einem kulturimperialistischen Chauvinismus führen.²¹⁷

Dieser Kritik sind zwei Argumente entgegenzuhalten. Erstens ist es nicht mehr der Fall, dass irgendjemand in einer globalisierten Welt noch von unabhängigen und eigenständigen Kulturen sprechen kann.²¹⁸ Ein solcher Kulturabsolutismus geht meines Erachtens an der faktischen Lage der Weltgemeinschaft vorbei, indem er homogene und von außen weit gehend unbeeinflusste Kulturen annimmt.²¹⁹ Wenn die Mitglieder der *National League for Democracy* (NLD) unter der Führung von Aung San Suu Kyi wegen ihres Eintretens für die Menschenrechte und Demokratie in Myanmar inhaftiert, verfolgt und gefoltert werden,²²⁰ dann können diese Menschenrechtsverletzungen nicht auf der Basis einer in sich geschlossenen und homogenen Kultur gerechtfertigt werden, da das Eintreten für Menschenrechte und Demokratie selbst schon von einem kulturübergreifenden Horizont zeugt.²²¹

Und zweitens scheint mir dieses Argument keine besonders guten Gründe für die Annahme eines Kulturrelativismus zu liefern, denn man ist, auch wenn man Menschenrechte annimmt, in der Lage, unterschiedlichste Kulturen zu akzeptieren.²²² Wenn z. B. den Männern der hinduistischen Minderheit Indonesiens zum höchsten Feiertag die ganze Haut mit verschiedenen Haken und Nadeln durchstochen wird; diese Haken und Nadeln mit Eisenketten verbunden werden und die Männer dann verschiedene Wagen und Heiligenstatuen tragen oder ziehen müssen, dann scheint dies zunächst eine Menschenrechtsverletzung zu sein. Dies gilt besonders dann, wenn durch dieses Ritual erhebliche körperliche Schäden auftreten. Doch muss hier klar sein, dass ein solches Ritual nicht notwendigerweise Menschenrechte verletzen muss. Solange es sich um eine mündige Entscheidung handelt, aufgrund derer die Männer an diesem Ritual beteiligt sind, sehe ich hier keine Menschenrechtsverletzung.²²³ Nur dann, wenn entweder ein *mündiges* Individuum zu einem solchen Ritual gezwungen oder eine *nicht mündige* Person dabei verletzt wird, ist ein solches Ritual eine Verletzung der Menschenrechte.

²¹⁶ Herskovit (1947), S. 543.

²¹⁷ „Efforts to impose the Declaration as it currently stands not only reflects a moral chauvinism and ethnocentric bias but are also bound to fail.“ Pollis/Schwab (1979), S. 14.

²¹⁸ Vgl. Waldron (1987), S. 169 und Donnelly (1989), S. 118f.

²¹⁹ Vgl. Steinvorth (1999), S. 197.

²²⁰ Vgl. Schreiber (2004), S. 80ff.

²²¹ Für entsprechende Beispiele aus Afrika vgl. Donnelly (1989), S. 120f.

²²² Einen ähnlichen, allerdings nicht real existierenden Brauch, versucht John Tilly zu rechtfertigen. Vgl. Tilly (2000), S. 532.

²²³ Hiermit setze ich mich ausführlicher in Probst (2006) S 77ff. auseinander.

Es gibt also keine Gründe dafür, einen Relativismus anzunehmen, da man die Menschenrechte auch angesichts kultureller Varianzen annehmen und verteidigen kann. So würde ich zwar daran festhalten, dass ein Mord oder eine Vergewaltigung immer eine Menschenrechtsverletzung ist, doch sind verschiedene kulturelle Riten und Gebräuche eben nicht notwendigerweise Menschenrechtsverletzungen.

3.4 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass weder Bentham noch eine epistemisch motivierte Kritik an den Menschenrechten angesichts der hier getätigten Ausführungen eine generelle Kritik an den Menschenrechten darstellen können. Sowohl gegenüber utilitaristischen Einwänden als auch gegenüber einem erkenntnistheoretisch geprägten Skeptizismus lässt sich die Idee universeller Menschenrechte verteidigen. Auch die verschiedenen Formen der kulturellrelativistischen Kritik können das in dieser Arbeit vertretene Konzept der Menschenrechte nicht nachhaltig gefährden.

Ob es also *für uns* eine allgemeingültige Ethik gibt, hängt von den Gründen ab, die man anführen kann, wenn es um die Frage geht, ob die Menschenrechte Gültigkeit beanspruchen können. Und wenn man gute Gründe für die Annahme von Menschenrechten hat, ist der Erfolg möglicher Einwände allein davon abhängig, ob diese Einwände durch Gründe gestützt sind, die stärker als die bisher gelieferten sind. Wie die vorangegangenen Abschnitte gezeigt haben, dies ist jedoch zumindest in Bezug auf die hier dargelegten Einwände nicht der Fall. Sicherlich wäre es auch möglich ohne gute Gründe an den Menschenrechten zu zweifeln, denn der Mensch kann an fast allem zweifeln. Nur gibt es einen großen Unterschied zwischen dem bloßen Vermögen, an etwas zweifeln zu können und den guten Gründen für einen solchen Zweifel. So konnte beispielsweise George Washington ein Leben lang an seiner rassistischen Position festhalten und an jeder egalitären Position zweifeln, nur bedeutet dies noch lange nicht, dass er im Recht war. Da er keine guten Gründe für seine Position anführen konnte, irrte er sich nach meiner Überzeugung einfach.²²⁴

²²⁴ So ist einfach nicht jeder Zweifel in einer solchen Situation angebracht. Ich könnte sicherlich daran zweifeln, dass es Menschen oder eine Außenwelt überhaupt gibt. Ob dieser Zweifel an dieser Stelle allerdings sinnvoll ist, ist eine andere Frage. (Für eine generelle Kritik an solchen Zweifeln vgl. Wittgenstein (1992), S. 220-249.)

Fazit

Die vorliegende Untersuchung galt der Beantwortung der Frage nach Menschenrechten als universellem Rechtsmaßstab im internationalen Rahmen. Die hier dargestellte Diskussion führt zu dem bereits in der Einleitung formulierten Ergebnis, dass obwohl wir zwar niemals in der Lage sein werden die Menschenrechte als allgemeine Rechtskonvention auf der theoretischen Ebene zu begründen, wir aber dennoch gute Gründe für ihre Gültigkeit haben.

Der Ausgangspunkt der hier dargestellten Argumentation war dabei die Untersuchung der historischen Entwicklung der Idee der Menschenrechte und ihrer Eigenschaften. Es konnte dabei gezeigt werden, dass Elemente der Idee der Menschenrechte bereits im antiken Naturrecht enthalten waren und in der Aufklärung im Zusammenhang mit der Philosophie des klassischen Liberalismus weiter entwickelt wurden. Sie wurden daraufhin als universelle Rechte eines jeden Individuums, welche vom Staat garantiert werden sollten, festgelegt. Der den Menschenrechten zugrunde liegende Kern konnte als auf Freiheit, Gleichheit und Solidarität beruhend herausgestellt werden. Die menschliche Vernunft konnte dabei zusätzlich als zentrales Element dessen dargelegt werden, worauf die Idee der Menschenrechte beruht.

Die anschließenden Kapitel galten der Untersuchung, ob diese Rechtsansprüche auch begründet werden können. Die Grundlage der Begründung bildeten dabei die Philosophen des klassischen Liberalismus, die anhand der Konzepte von Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant dargestellt und kritisiert wurden. Die von den Autoren angestrebte Letztbegründung der Menschenrechte aus einer anthropologischen Konstante (Hobbes) oder einem göttlichen Vernunftprinzip (Locke und Rousseau) bzw. einem transzendentalen Vernunftprinzip (Kant) konnte dabei nicht eingelöst werden.

Nach den Begründungsversuchen des klassischen Liberalismus wurde daraufhin die aktuelle Entwicklung der Menschenrechtsbegründung betrachtet. Dabei wurde das interessenorientierte Konzept von Ernst Tugendhat, welches keinen Anspruch einer Letztbegründung erhebt, genauer untersucht. Allerdings erwies sich die in seinem Konzept zentrale Orientierung an den Interessen der Individuen nicht als überzeugende Argumentationsstrategie. Auch konnte gezeigt werden, dass Tugendhat trotz seiner Ablehnung einer Letztbegründung auf ein transzendentes Prinzip zurückgreifen muss, um sein Konzept zu plausibilisieren.

Nachdem alle in dieser Arbeit dargestellten Konzepte als nicht hinreichend für die Begründung der Menschenrechte dargelegt wurden, konnte zumindest die intuitive Plausibilität von

Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Vernunft als Kern der Idee der Menschenrechte aufrechterhalten werden.

Im Anschluss daran wurde die Begründung bzw. die Plausibilität der Menschenrechte durch eine kritische Auseinandersetzung mit menschenrechtsskeptischen Positionen weiter gestärkt. Diese Untersuchung konnte die Annahme, dass Menschenrechte keine allgemeingültigen Rechtsprinzipien sind, als nicht konsistent vertretbar zurückweisen. Die direkt an die klassisch-liberale Begründung der Menschenrechte anschließende Kritik von Jeremy Bentham war nicht in der Lage die universelle Gültigkeit der Menschenrechte nachhaltig anzugreifen. Die dann anschließende Kritik des Kulturrelativismus konnte in ihrer schwächsten Ausführung die Menschenrechte nicht kritisieren und in einer stärkeren Form, welche anhand von Michael Walzers Position exemplarisch verdeutlicht wurde, ist der Kulturrelativismus sogar prinzipiell mit der universellen Geltung der Menschenrechte vereinbar. Die stärkste Form des Kulturrelativismus ist zwar nicht mit der universellen Geltung von Menschenrechten vereinbar, doch wurde in der Diskussion einerseits aufgezeigt, dass der in ihr enthaltene Kulturbegriff empirisch nicht vertretbar ist und andererseits, dass das hier vertretene Konzept generell mit kulturellen Varianzen vereinbar ist. Somit ist es gelungen die dieser Arbeit zugrunde gelegte und in der Einleitung formulierte These argumentativ weiter zu stärken, so dass das für diese Untersuchung benannte Ziel erreicht wurde.

Literaturverzeichnis

- Abel, Günter** (2000); *Probleme und Perspektiven der Gegenwartsphilosophie*, in „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie“ Nr.1, 2000
- Alexy, Robert** (2004); *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, in „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ Nr. 52, 2004
- Anscombe, Elisabeth** (1981); „Collected Papers“ Nr. 3, Oxford 1981
- Arrington, Robert (1989); „Rationalism, Realism and Relativism“ Ithaca 1989 Baehr, Peter (1999); „Human Rights. Universality in Practice“, Chippenham 1999
- Bantham, Jeremy** (1987); *Anarchical Fallacies; being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*, in Waldron, Jeremy (Hrsg.) „Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke, Marx on the Rights of Man“, New York 1987
- Barudio, Günter** (2000); „Weltgeschichte: Das Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung“, Augsburg 2000
- Bauer, Joanne/ Bell, Daniel** (Hrsg.) (1999); „The Asien Challenge for Human Rights“, Cambridge 1999
- Baumann, Richard** (2000); „Human Rights in ancient Rome“, London 2000
- Bielefeld, Heiner** (1998); *Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität von Kulturen*, in Reuter, Hans-Richard (Hrsg.) „Ethik der Menschenrechte. Zum Streit der Universalität einer Idee“, Tübingen 1998
- Botzenhardt, Tilman** (2004); „Menschenrechtsuniversalismus und militärische Intervention“, Hamburg 2004
- Brandt, Reinhard / Herb, Karlfriedrich** (2000); *Einführung in Rousseaus Gesellschaftsvertrag*, in Brandt, Reinhard / Herb, Karlfriedrich (Hrsg.) „Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts“, Berlin 2000
- Bundeszentrale für politische Bildung** (2004); „Menschenrechte – Dokumente und Deklarationen“, Bonn/ Berlin 2004
- Dallaire, Romeo** (2005); „Shake hands with the devil : the failure of humanity in Rwanda“, New York 2005
- Donelly, Jack** (1989); „Universal Human Rights in Theory and Practice“, Ithaca 1989
- Fenske, Dieter** (1996); „Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart“, Frankfurt am Main 1996

- Gettier, Edmund** (2000); *Is Justified True Belief Knowledge*, in Sosa, Ernest/ Kim, Jaegwon (Hrsg.) „Epistemology – An Anthology“, Oxford 2000
- Göller, Thomas** (Hrsg.) (1999); „Philosophie der Menschenrechte: Methodologie, Geschichte, kultureller Kontext“, Göttingen 1999
- Hamm, Brigitte** (2003); „Menschenrechte: Ein Grundlagenbuch“, Opladen 2003
- Hampton, Jean** (1986); „Hobbes and the Social Contract Tradition“, Cambridge 1986
- Harman, Gilbert/ Thomson, Judith** (1996); „Moral Relativism and Moral Objectivity“, Cambridge 1996
- Harrison, Ross** (1983); „Bentham“, London 1983
- Hastrup, Kirsten** (2001); *The Quest for Universality*, in Hastrup, Kirsten (Hrsg.) „Human Rights on Common Grounds“, Den Hague 2001
- Herb, Karlfriedrich** (1999); „Bürgerliche Freiheit“, München 1999
- Herskovits, Melville** (1947); *Statement on Human Rights*, in „American Anthropologist“, Nr. 49, 1947
- Hobbes, Thomas** (Vom Bürger); „Vom Menschen Vom Bürger“, Eingeleitet und Herausgegeben von Günter Gawlick, Hamburg 1994
- Hobbes, Thomas** (Leviathan); „Leviatan“, Eingeleitet und Herausgegeben von Hermann Klenner, Hamburg 1996
- Hobbes, Thomas** (Leviathan – Englisch); „Leviathan“ Eingeleitet und Herausgegeben von Richard Tuck, Cambridge 1996
- Höffe, Otfried** (1991); *Tranzendentale Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte* in Kerber, Walter (Hrsg.) „Menschenrechte und Kulturelle Identität“, München 1991
- Höffe, Otfried** (1996); „Vernunft und Recht“, Frankfurt am Main 1996
- Höffe, Otfried** (1999); *Tranzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für Menschenrechte*, in Gosepath, Stefan und Lohmann, Georg (Hrsg.) „Philosophie der Menschenrechte“, Frankfurt am Main 1999
- Hoerster, Norbert** (1993); *Kritische Anmerkungen zu Ernst Tugendhats Prinzip der Legitimität*, in „Analyse und Kritik“, Nr. 15, Opladen 1993
- Hoerster, Norbert** (2000); „Ethik und Interesse“, Stuttgart 2003
- Hoppe, Thomas** (2002); „Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, Stuttgart 2002
- Hossenfelder, Malte** (2000); „Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück“, München 2000

- Hüning, Dieter** (1998); „Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes“, Berlin 1998
- Johnson, Douglas** (2003); „The Root Causes of Sudan's Civil War“, Oxford 2003
- Kant, Immanuel** (GS); „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, Eingeleitet und Herausgegeben von Heiner Klemme, Hamburg 1992
- Kant, Immanuel** (KpV); „Kritik der praktischen Vernunft“, Hamburg 1985
- Kant, Immanuel** (MS); *Metaphysik der Sitten*, in „Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden“ Band VI, Wiesbaden 1956
- Kant, Immanuel** (RL); *Über ein vermeintliche Recht zu Lügen*, in „Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden“, Band IV, Wiesbaden 1956
- Kersting, Wolfgang** (1992); „Thomas Hobbes zur Einführung“, Hamburg 1992
- Kersting, Wolfgang** (2000); *Bewaffnete Intervention als Menschenrechtsschutz?*, in Merkel, Reinhard (Hrsg.) „Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht“, Frankfurt am Main 2000
- Kersting, Wolfgang** (2004); „Kant über Recht“, Paderborn 2004
- Klein, Peter** (1971); *A Proposed Definition of Propositional Knowledge*, in „The Journal of Philosophy“, Nr. 68, 1971
- Koller, Peter** (1993); *Ernst Tugendhat über Menschenrechte – Kontroverse Bemerkung*, in „Analyse und Kritik“, Nr. 15, Opladen 1993
- Krause, Skadi/Malowitz, Karsten** (1998); „Michael Walzer zur Einführung“, Hamburg 1998
- Lim, Mi-Won** (2002); „Der Begriff der Autonomie und des Menschenrechts bei Kant“, Frankfurt am Main 2002
- Locke, John** (TTG II – Deutsch); „Zwei Abhandlungen über die Regierung“, Eingeleitet und Herausgegeben von Walter Euchner, Frankfurt am Main 1998
- Locke, John** (TTG II); „Two Treatises of Government“, Eingeleitet und Herausgegeben von Peter Laslett, Cambridge 1967
- Lutz, Heinrich** (2002); „Reformation und Gegenreformation“, München 2002
- Mbaya, Etienne-Richard** (1999); *Demokratie und Menschenrechte in Afrika*, in Brunkhorst, Hauke (Hrsg.) „Recht auf Menschenrechte“, Frankfurt am Main 1999
- Messer, Ellen** (1993); *Anthropology and Human Rights*, in „Annual Rev. Anthropology“, Nr. 22, 1993
- Mouss, Marcel** (1997); „Soziologie und Anthropologie“, Band II, Frankfurt am Main 1997
- Nonnenmacher, Günther** (1989); „Die Ordnung der Gesellschaft: Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit“, Weinheim 1989
- Nozick, Robert** (1974); „Anarchy, State and Utopia“, Oxford 1974

- Nozick, Robert** (1981); *Knowledge and Skepticism*, in „Philosophical Explanations“ Cambridge 1981
- Preis, Ann-Belinda** (1996); *Human Rights as Cultural Practise: An Anthropological Critique*, in „Human Rights Quarterly“, Nr. 18, 1996
- Probst, Manuel** (2006); „Die humanitäre Interventionspflicht“ Hamburg 2006
- Rawls, John** (1972); „A Theory of Justice“, Oxford 1972
- Reuter, Hans-Richard** (1998); *Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus? Eine Antikritik*, in Reuter, Hans-Richard (Hrsg.) „Ethik der Menschenrechte. Zum Streit der Universalität einer Idee“, Tübingen 1998
- Rorty, Richard** (1993); *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, in Shute, Stephen und Hurly, Susan (Hrsg.) „On Human Rights“, New York 1993
- Rousseau, Jean-Jacques** (DU); *Diskurs über den Ursprung und die Grundlage der Ungleichheit unter den Menschen*, in Meier Heinrich (Hrsg.) „Diskurs über die Ungleichheit“, Paderborn 1997
- Rousseau, Jean-Jacques** (GV); „Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts“, Stuttgart 1969
- Rudolph, Wolfgang** (1968); „Der Kulturelle Relativismus“, Berlin 1968
- Schnädelbach, Herbert** (1980); *Relativismus*, in Speck, Josef (Hrsg.) „Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe“, Band III, Göttingen 1980
- Schreiber, Wolfgang** (Hrsg.) (2004); „Das Kriegsgeschehen 2003“, Wiesbaden 2004
- Schreiber, Wolfgang** (Hrsg.) (2005); „Das Kriegsgeschehen 2004“, Wiesbaden 2005
- Stegmüller, Wolfgang** (1975); „Probleme der Induktion und der sogenannte Zirkel des Verstehens“, Darmstadt 1975
- Steinvorth, Ulrich** (1999); „Gleiche Freiheit. Politische und Verteilungsgerechtigkeit“, Berlin 1999
- Steinvorth, Ulrich** (2005); *Gründe und Grenzen militärischer Gewalt*, in „Rechtsphilosophische Hefte“, Nr. 10, Frankfurt am Main 2005
- Stoecker, Ralf** (2003); „Menschenwürde“, Wien 2003
- Thelle, Hatla** (2001); *Limits to Universality: Questions from Asia*, in Hastrup, Kirsten (Hrsg.) „Human Rights on Common Grounds“, Den Hague 2001
- Tilly, John** (2000); *Cultural Relativism*, in „Human Rights Quarterly“, Nr. 22, 2000
- Tugendhat, Ernst** (1992); „Philosophische Aufsätze“, Frankfurt am Main 1992
- Tugendhat, Ernst** (1993); „Vorlesungen über Ethik“, Frankfurt am Main 1993
- Tugendhat, Ernst** (1997); „Dialog in Leticia“, Frankfurt am Main 1997

- Tugendhat, Ernst** (1999); *Kontroverse um die Menschenrechte*, in Gosepath, Stefan und Lohmann, Georg (Hrsg.) „Philosophie der Menschenrechte“, Frankfurt am Main 1999
- Voigt, Uwe** (Hrsg.) (1998); „Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog“, Frankfurt am Main 1998
- Waldron, Jeremy** (1987); „Nonsense upon Stilts; Bentham, Burke, Marx on the Rights of Man“, New York 1987
- Walzer, Michael** (1977); „Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations“, New York 1977
- Walzer, Michael** (1992); *Against 'Realism'*, in Bethke Elshtain, Jean (Hrsg.) „Just War Theory“, Oxford 1992
- Walzer, Michael** (1994); „Thick and Thin“, Notre Dame 1994
- Walzer, Michael** (1995); *Die Politik der Rettung*, in „Berliner Debatte INITIAL“, Heft 6, 1995
- Walzer, Michael** (1996); „Lokale Kritik – globale Standards“, Hamburg 1996
- Wartenberg, Thomas** (1990); „The Forms of Power“, Philadelphia 1990
- Weber, Max** (2005); „Wirtschaft und Gesellschaft“, Neu Isenburg 2005
- Weston, Burns H.** (1992); *Human Rights. Questions for Reflection and Discussion*, in Claude, Richard / Weston, Burns H. (Hrsg.) „Human Rights in the World Community“, Philadelphia 1992
- Wetz, Franz Josef** (1998); „Die Würde des Menschen ist antastbar“, Stuttgart 1998
- Wittgenstein, Ludwig** (1992); „Über Gewissheit“, Frankfurt am Main 1992

**Buchpublikationen der
Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung
und der Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung**

Gantzel, Klaus Jürgen / Schwinghammer, Thorsten

Die Kriege nach dem Zweiten Weltkrieg bis 1992

Daten und Tendenzen

Münster: LIT-Verlag, Bd.1, 1995, 480 S., 48,80 DM, br., ISBN 3-88660-756-9

Siegelberg, Jens (Red.)

Die Kriege 1985 bis 1990

Analysen ihrer Ursachen

Münster: LIT-Verlag, Bd. 2, 1991, 580 S., 48,80 DM br., ISBN 3-88660-757-7

Kurtenbach, Sabine

Staatliche Organisation und Krieg in Lateinamerika

Ein historisch-struktureller Vergleich der Entwicklung in Kolumbien und Chile

Münster: LIT-Verlag, Bd. 3, 1991, 160 S., 19,80 DM, br., ISBN 3-89473-082-x

Niebling, Ursula

Kriege in Zentralamerika seit 1945

Ein Beitrag zur vergleichenden Kriegsursachen- und Kulturforschung

Münster: LIT-Verlag, Bd. 4, 1992, 273 S., 34,80 DM, br., ISBN 3-89473-238-5

Siegelberg, Jens

Kapitalismus und Krieg

Eine Theorie des Krieges in der Weltgesellschaft

Münster: LIT-Verlag, Bd. 5, 1994, 220 S., 29,80 DM, br., ISBN 3-89473-829-4

Jung, Dietrich

Tradition - Moderne - Krieg

Grundlegung einer Methode zur Erforschung kriegsursächlicher Prozesse

im Kontext globaler Vergesellschaftung

Münster: LIT-Verlag, Bd. 6, 1995, 288 S., 38,80 DM, br., ISBN 3-8258-2459-4

Schlichte, Klaus

Krieg und Vergesellschaftung in Afrika

Ein Beitrag zur Theorie des Krieges

Münster: LIT-Verlag, Bd. 7, 1996, 275 S., 38,80 DM, br., ISBN 3-8258-2744-5

Böge, Volker

Bergbau - Umweltzerstörung - Gewalt

Der Krieg auf Bougainville im Kontext der Geschichte ökologisch induzierter Modernisierungskonflikte

Münster: LIT-Verlag, Bd. 8, 1998, 302 S., 40,80 DM, br., ISBN 3-8258-3666-5

Jung, Dietrich/ Schlichte, Klaus/ Siegelberg, Jens

Kriege in der Weltgesellschaft

Strukturgeschichtliche Erklärung kriegerischer Gewalt (1945-2002)

Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003, 311 S., 32,90 Euro, ISBN 3-531-14046-9

Manuel Probst

Die humanitäre Interventionspflicht

Münster: LIT-Verlag 2006, 144 S., 19,90 Euro, ISBN 3-8258-9738-9

Jutta Bakonyi/ Stephan Hensell/ Siegelberg, Jens (Hrsg.)

Gewaltordnungen bewaffneter Gruppen

Ökonomie und Herrschaft nichtstaatlicher Akteure in den Kriegen der Gegenwart

Baden-Baden: Nomos – Verlag 2006, 332 S., 59, Euro, ISBN 3-8329-2287-3

Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF).

Das Kriegsgeschehen 1998

Daten und Tendenzen der Kriege und bewaffneten Konflikte.

Herausgegeben von Thomas Rabehl.

Opladen: Leske und Budrich Verlag 1999 (232 Seiten, 24,80 DM, ISBN 3-8100-2482-1)

Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF).

Das Kriegsgeschehen 1999

Daten und Tendenzen der Kriege und bewaffneten Konflikte.

Herausgegeben von Thomas Rabehl.

Opladen: Leske und Budrich Verlag 2000 (232 Seiten, 24,80 DM, ISBN 3-8100-2482-1)

Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF).

Das Kriegsgeschehen 2000

Daten und Tendenzen der Kriege und bewaffneten Konflikte.

Herausgegeben von Thomas Rabehl und Wolfgang Schreiber

Opladen: Leske und Budrich Verlag 2001 (285 Seiten, 15,50 Euro, ISBN 3-8100-3232-8)

Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF).

Das Kriegsgeschehen 2001

Daten und Tendenzen der Kriege und bewaffneten Konflikte.

Herausgegeben von Wolfgang Schreiber

Opladen: Leske und Budrich Verlag 2002 (288 Seiten, 14,80 Euro, ISBN 3-8100-3578-5)

Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF).

Das Kriegsgeschehen 2002

Daten und Tendenzen der Kriege und bewaffneten Konflikte.

Herausgegeben von Wolfgang Schreiber

Opladen: Leske und Budrich Verlag 2003 (272 Seiten, 18,90 Euro, ISBN 3-8100-3751-6)

Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF).

Das Kriegsgeschehen 2003

Daten und Tendenzen der Kriege und bewaffneten Konflikte.

Herausgegeben von Wolfgang Schreiber

Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004 (246 Seiten, 28,90 Euro, ISBN 3-8100-4109-2)

Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF).

Das Kriegsgeschehen 2004

Daten und Tendenzen der Kriege und bewaffneten Konflikte.

Herausgegeben von Wolfgang Schreiber

Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005 (254 Seiten, 29,90 Euro, ISBN 3-531-14577-0)

Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF).

Das Kriegsgeschehen 2005

Daten und Tendenzen der Kriege und bewaffneten Konflikte.

Herausgegeben von Wolfgang Schreiber

Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006

Arbeitspapiere der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung und der Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung seit 1997

2006

- 1 Gerdes, Felix: Forced Migration and Armed Conflict: An Analytical Framework and a Case Study of Refugee-Warriors in Guinea, Arbeitspapier Nr. 1/06 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg (136 Seiten)

2005

- 1 Gruska, Ulrike: Separatismus in Georgien. Möglichkeiten und Grenzen friedlicher Konfliktregelung am Beispiel Abchasiens. Arbeitspapier Nr. 1/05 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg (118 Seiten)

2004

- 1 Borhardt, Ulrike: Politische Instrumentalisierung des Terrorismus. ETA und die spanischen Wahlen 2004. Arbeitspapier Nr. 1/04 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg (26 Seiten)

2003

- 1 Conrad, Burkhard: In-/Formale Politik. Zur Politik in der Weltgesellschaft. Arbeitspapier Nr. 1/03 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg (103 Seiten)
- 2 Frank, Cornelia: Polnische Sicherheitspolitik. Warschauer Position zur ESVP. Eine gesellschaftstheoretische Annäherung, Arbeitspapier Nr. 2/03 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg (97 Seiten)

2002

- 1 Conrad, Burkhard: Zur Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft. Erkenntnistheoretische Kommentare zur Kriegsursachenforschung. Arbeitspapier Nr. 1/02 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg. (29 Seiten)
- 2 Gantzel, Klaus Jürgen: Neue Kriege? Neue Kämpfer? Arbeitspapier Nr. 2/02 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (17 Seiten)
- 3 Stuvøy, Kirsti: War Economy and the Social Order of Insurgencies. An Analysis of the Internal Structure of UNITA's War Economy. Arbeitspapier Nr. 3/02 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg. (113 Seiten)
- 4 Bliesemann de Guevara, Berit: Die Internetseiten von Rebellen Gruppen in innerstaatlichen Kriegen und bewaffneten Konflikten. Eine methodische Annäherung in vergleichender Perspektive am Beispiel kolumbianischer Guerillagruppen. Arbeitspapier Nr. 4/02 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg. (148 Seiten)
- 5 Hensell, Stephan: Modernisierung und Gewalt in Mazedonien. Zur politischen Ökonomie eines Balkankrieges, Arbeitspapier Nr. 5/02 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg. (21 Seiten)

2001

- 1 Böge, Volker: Konfliktpotentiale und Gewaltkonflikte im Südpazifik. Optionen für den Zivilen Friedensdienst. Arbeitspapier Nr. 1/01 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (94 Seiten) (english version: Conflict Potential and Violent Conflicts in the South Pacific. Options for a Civil Peace Service)
- 2 Wilke, Boris: State-Formation and the Military in Pakistan. Reflections on the Armed Forces, their State and some of their Competitors. Arbeitspapier Nr. 2/2001 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (36 Seiten)
- 3 Bakonyi, Jutta: Instabile Staatlichkeit. Zur Transformation politischer Herrschaft in Somalia. Arbeitspapier Nr. 3/2001 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (112 Seiten)
- 4 Bakonyi, Jutta (Hrsg.): Terrorismus und Krieg. Bedeutung und Konsequenzen des 11. September 2001, Arbeitspapier Nr. 4/2001 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (75 Seiten)

- 5 Gantzel, Klaus Jürgen: Der unerhörte Clausewitz. Zur Korrektur gefährlicher Irrtümer - eine notwendige Polemik, Arbeitspapier Nr. 5/2001 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg (37 Seiten)

2000

- 1 Schlichte, Klaus: The President's Dilemmata. Problems of State-Building in Uganda. Arbeitspapier Nr. 1/2000 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (29 Seiten)

1999

- 1 Schmitt, Matthias: Der Krieg der kurdischen Arbeiterpartei in der Türkei. Eine Analyse seiner Ursachen, Arbeitspapier Nr. 1/99 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (113 Seiten)
- 2 Hensell, Stephan: Staatsbildung und Staatszerfall in Albanien. Ein Beitrag zur Theorie des Staates in Übergangsgesellschaften, Arbeitspapier Nr. 2/99 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (142 Seiten)
- 3 Böge, Volker: Friedenskonsolidierung in Nachkriegszeiten. Der Fall Bougainville, Arbeitspapier Nr. 3/99 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (65 Seiten)
- 4 Müller, Michael: Zwischen kultureller Tradition und politischer Ressource. Der Kampf um die Märsche in Nordirland, Arbeitspapier Nr. 4/99 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (97 Seiten)

1998

- 1 Lentze, Matthias: Ethnizität in der Konfliktforschung. Eine Untersuchung zur theoretischen Fundierung und praktischen Anwendung des Begriffs "ethnischer Konflikt", Arbeitspapier Nr. 1/98 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (123 Seiten)
- 2 Schlichte, Klaus: Why States Decay. A preliminary assessment, Arbeitspapier Nr. 2/98 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (37 Seiten)
- 3 Kübler, Torge / Schneider, Patricia (unter Mitarbeit von Karl-Heinz Gienke): Kleinwaffen. Neue Herausforderungen für die Rüstungskontrollpolitik, Arbeitspapier Nr. 3/98 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (51 Seiten)

1997

- 1 Wilke, Boris: Krieg auf dem indischen Subkontinent - Strukturgeschichtliche Ursachen gewaltsamer Konflikte in Indien, Pakistan und Bangladesch, Arbeitspapier Nr. 1/97 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (155 Seiten)
- 2 Jung, Dietrich: Zwischen Wirtschaftswunder und Bürgerkrieg. Kriege in Asien seit 1945, Arbeitspapier Nr. 2/97 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (102 Seiten)
- 3 Jung, Dietrich: Kriege im Nahen und Mittleren Osten seit 1945. Daten, Hintergründe und Analysen, Arbeitspapier Nr. 3/97 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (72 Seiten)
- 4 Endres, Jürgen: Zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit. Muslimbruderschaft und militante Islamisten in Ägypten, Arbeitspapier Nr. 4/97 der Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg, (112 Seiten)