



PREISREDE

Menschenrechte und die Kritik der „Humanitären Vernunft“

**Rede von Prof. Dr. Seyla Benhabib anlässlich der Verleihung des
Meister Eckhart Preis 2014 am 19. Mai 2014 an der Universität zu Köln**

I

Am 16. Februar diesen Jahres erschien im *New York Times Magazine* ein Artikel unter der Überschrift „Container City“. „Container City“ bezieht sich auf das Flüchtlingslager Kilis in der südlichen Türkei, in dem 14.000 Flüchtlinge aus Syrien untergebracht sind. Geschützt durch hohe Zäune und umgeben von Stacheldraht, sieht Kilis von außen wie die meisten Flüchtlingslager auf der ganzen Welt aus – nahezu nicht zu unterscheiden von Gefängnissen oder Haftanstalten. Die Bewohner von Kilis leben in 2.053 streng nebeneinander aufgereihten identischen Containern. Die Fotos, die dem Artikel beigelegt sind, erinnern an Spaliere aus Frachtcontainern in einem Hafen. Jeder Container misst sieben mal drei Meter, die in drei Räume unterteilt sind. Ein Farbfernseher zeigt nahezu tausend Kanäle mit Programmen aus dem gesamten Mittelmeerraum.

Neben der auffallenden Sauberkeit der Straßen und der einwandfreien funktionierenden Elektrizitäts-, Wasser- und Abwasserversorgung, die einen syrischen Bewohner sogar dazu verleitet das Lager als „Fünf-Sterne-Hotel“ zu bezeichnen, besitzt Kilis noch einige weitere Besonderheiten.¹ Es gibt im Lager nach Geschlechtern getrennte Schulen, so wie es sich die Syrer gewünscht hatten. In drei Supermärkten können die Flüchtlinge mit einer Kreditkarte für 40 Dollar im Monat Essen einkaufen und zusätzlich 10 Dollar anderweitig ausgeben. Es gibt einen Schönheitssalon, einen Friseur, bei dem Flüchtlinge kostenlos bedient werden, Kunstwerkstätten und Sportangebote. Trotz allem: „Niemandem gefällt es, hier zu leben. ... Es ist hart für uns“, sagt Basheer Alito, ein

Meister Eckhart Preis



IDENTITY FOUNDATION | UNIVERSITÄT ZU KÖLN | PHIL.COLOGNE

Gruppenleiter, der sowohl das Lager als auch die türkischen Gastgeber zuvor noch so überschwänglich gelobt hatte. „Im tiefsten Inneren sind wir unglücklich. In meinem Herzen befinden wir uns nur vorübergehend in dieser Lage, nicht permanent.“ⁱⁱⁱ Viele der sogenannten „Stadtflüchtlinge“ in der Türkei kommen aus Syrien oder Afghanistan. Oft leben sie als Migranten ohne Aufenthaltserlaubnis in den Großstädten und weigern sich, in die Lager verwiesen zu werden. Statt dort eingepfercht zu sein, ziehen sie es vor, sich der täglichen Gewalt der Straße und der wirtschaftlichen Not auszusetzen. Laut einem Kommentator hat dies wohl vor allem damit zu tun, dass „die Flüchtlinge verstehen, dass sie bleiben werden und es daher nicht riskieren wollen, auf unbestimmte Zeit in den Lagern leben zu müssen“.

Das Flüchtlingslager Kilis ist eines von hunderten Lagern verteilt auf dutzende Länder der ganzen Welt. Laut dem Bericht des Hohen Flüchtlingskommissars der Vereinten Nationen lag die weltweite Zahl der Flüchtlinge Mitte 2013 mit 38,7 Millionen auf einem neuen Rekordhoch. Ein Ende der Konflikte in Syrien, der Zentralafrikanischen Republik und der Demokratischen Republik Kongo ist weiterhin nicht in Sicht, so dass die Zahl der Flüchtlinge wohl inzwischen bei mehr als 40 Millionen Menschen liegen dürfte.ⁱⁱⁱ Mit der weltweit gestiegenen Zahl der Flüchtlinge ist nicht nur die Anzahl der Flüchtlingslager gewachsen. Die Lager sind inzwischen keine temporären Auffangbecken mehr, sie existieren vielmehr nahezu dauerhaft. Das größte Flüchtlingslager der Welt, Kenias *Dadaab*, ist zwanzig Jahre alt und wird von 420.000 Flüchtlingen bewohnt. Die palästinensischen Flüchtlingslager im südlichen Libanon sind sogar oft zwischen fünfzig und siebzig Jahre alt, abhängig davon, ob ihre Flüchtlingsbevölkerungen 1968 oder schon 1948 geschaffen wurden. Die Flüchtlinge, die in diesen Lagern leben, haben oftmals ihr gesamtes Leben dort verbracht und sind zu „P.R.S.’s“ geworden, sie befinden sich in einer „*protracted refugee situation*“ – einer andauernden Flüchtlingssituation.

Flüchtlinge, Asylbewerber, I.D.P.’s („internally displaced people“, das heißt jene, die landesintern vertrieben wurden), P.R.S.’s (die sich in einer andauernden Flüchtlingssituation befinden) und Staatenlose – sie alle sind zu neuen Kategorien von Menschen geworden, die durch ein aufgewühltes internationales Staatensystem



geschaffen wurden und die sich nun in einer prekären Lage wiederfinden. Wie andere „leidende Fremde“ werden sie zwar als Opfer anerkannt und erfahren so unser Mitgefühl – der UNHCR-Bericht beschreibt sie als „*persons of concern*“; dennoch offenbart sich in ihrer Zwangslage die verhängnisvolle Bruchstelle zwischen sogenannten „Menschenrechten“ (den „*droits de l’homme*“, um einen älteren Ausdruck zu bemühen) und „Bürgerrechten“, zwischen dem allgemeinen Anspruch auf Menschenwürde und den spezifischen Demütigungen, die jene erleiden, die lediglich Menschenrechte besitzen. Sei es in Hannah Arendts bekannter Formulierung des „Rechts, Rechte zu haben“ in den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft*, in Giorgio Agambens „*Homo Sacer*“, in Form von Judith Butlers Begriff des „prekären Lebens“ oder Jacques Rancières Aufruf, Rechte einzufordern: die Asylbewerberin, die Staatenlose und der Flüchtling sind zu Metaphern wie auch Symptomen einer viel tiefer greifenden Malaise der politischen Moderne geworden.

Doch heute, nachdem der Internationalismus in den USA im Zuge der Interventionen in Afghanistan und im Irak politisch erlahmt ist und Präsident Obamas Syrien-Politik der Zurückhaltung weitere moralische Untiefen geschaffen hat, bewegen wir uns zunehmend vom „Recht auf Rechte“ zu einer „Kritik der humanitären Vernunft“. Didier Fassin, der viele Jahre für *Ärzte ohne Grenzen* in hoher Funktion arbeitete und dem wir den Begriff der „humanitären Vernunft“ verdanken, definiert ihn so: „Humanitäre Vernunft regelt prekäres Leben: das Leben von Arbeitslosen, von Asylbewerbern, von kranken Immigranten, von Menschen mit einer HIV-Infektion, von Katastrophenflüchtlingen und von Opfern von Kriegen und Konflikten – bedrohtes und vergessenes Leben, das nur existiert, weil eine humanitäre Regierung es schützt und sichtbar macht.“^{iv} Fassins Buch ist laut Untertitel eine „Moralgeschichte der Gegenwart“. Im treffenden Ausdruck der humanitären Vernunft spiegelt sich in diesem Sinne eine breiter angelegte Abkehr von der Menschenrechtspolitik, wie sie im Zuge der US-Invasionen in Afghanistan und Irak Verbreitung fand, hin zu einer oftmals zynischen Denunzierung von Menschenrechten als „Anti-Politik“, die – wie Samuel Moyn schreibt – als „moralische Utopie überlebte, als die politischen Utopien starben“.^v



Eine derartige zynische Wende kündigte sich bereits vor dem Erscheinen von Moyns Buch *The Last Utopia* im Jahr 2010 an. In einem pointierten Artikel, „Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?“, der 2004 verfasst wurde, just nachdem die amerikanischen Kriege in Afghanistan und Irak ihren Höhepunkt erreicht hatten, beginnt Jacques Rancière mit der Beobachtung, dass die „*droits de l’homme*“ (oder wie wir heute sagen: die Menschenrechte), die durch die Dissidentenbewegungen in Osteuropa und der Sowjetunion in den 1970er und 1980er Jahren wiederbelebt worden waren, im ersten Jahrzehnt des einundzwanzigsten Jahrhunderts in „die Rechte der Rechtlosen“ verwandelt wurden, also in die Rechte der „aus ihren Häusern und ihrem Land verjagten und von ethnischen Säuberungen bedrohten Bevölkerungen. Menschenrechte erschienen immer mehr als die Rechte der Opfer, die Rechte derer, die unfähig waren, in ihrem eigenen Namen irgendwelche Rechte oder irgendwelche Forderungen geltend zu machen. So mussten ihre Rechte schließlich von Anderen durchgesetzt werden, und zwar um den Preis, das Gefüge des Internationalen Rechts im Namen eines neuen Rechts auf ‚humanitäre Intervention‘ zu zerrütten – ein Recht, das letzten Endes ein Recht auf Invasion war.“^{vi} Als „Rechte der Rechtlosen“ wurden Menschenrechte zum ideologischen Rüstzeug – im besten Falle im Sinne der „humanitären Vernunft“, schlimmstenfalls im Dienste „humanitärer Interventionen“.

Meine These ist, dass die weitverbreitete Stimmung der Ernüchterung und des Zynismus zur Rolle der Menschenrechte und der humanitären Politik zwar nachvollziehbar, jedoch nicht berechtigt ist. Seit 1948 haben wichtige Entwicklungen im internationalen Recht der „Menschenwürde“ eine juristische Bedeutung verliehen. Diese Entwicklungen waren zugegebenermaßen ihrerseits nicht frei von den Widersprüchen der „humanitären Vernunft“. Aber man kann sich diesen Paradoxa nicht stellen, indem man sich schlichtweg vom *jus gentium* unserer Welt abwendet. Stattdessen benötigen wir neue Begriffe, um die veränderten Beziehungen zwischen internationalem Recht und emanzipatorischer Politik zu greifen; eine neue Art zwischen Faktizität und Geltung des Rechts, vor allem des humanitären Völkerrechts, zu vermitteln. Nur so können wir neue Perspektiven für die Politik schaffen.



II

Hannah Arendt schreibt an einer oft zitierten Stelle in den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft*: „Dass es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben – und dies ist gleichbedeutend damit, in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man auf Grund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird – wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen aufgetaucht sind, die dieses Recht verloren haben und zufolge der neuen globalen Organisation der Welt nicht imstande sind, es wiederzugewinnen. ... Das Recht, das diesem Verlust entspricht und das unter den Menschenrechten niemals auch nur erwähnt wurde, ist in den Kategorien des 18. Jahrhunderts nicht zu fassen, weil sie annehmen, dass Rechte unmittelbar der ‚Natur‘ des Menschen entspringen. ... [Die] neue Situation, in der die ‚Menschheit‘ faktisch die Rolle übernommen hat, die früher der Natur oder der Geschichte zugeschrieben wurde, würde in diesem Zusammenhang besagen, dass das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert werden müsste. *Und ob dies möglich ist, ist durchaus nicht ausgemacht.*“^{vii} Das „Recht, Rechte zu haben“ ist seitdem zu einem bekannten Ausdruck geworden, um die Misere der Staatenlosen, der Flüchtlinge, der Asylbewerber und der Vertriebenen einzufangen – die Misere all jener, die aus dem Beziehungssystem geworfen wurden, „in dem man auf Grund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird“.

In ihrer Diskussion polemisiert Arendt unentwegt gegen den Versuch, Menschenrechte aus einer spezifischen Auffassung der menschlichen Natur oder der Geschichte abzuleiten. Derartige Auffassungen der menschlichen Natur begehen laut Arendt den Fehler, Menschen als bloße Substanz zu behandeln, als seien sie lediglich Dinge in der Natur. Augustinus und Heidegger folgend, zeichnet sich das Menschsein für Arendt dadurch aus, dass die Frage des Seins für uns zur Frage geworden ist. Sie zitiert Augustinus: „*Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?*“ („Was also bin ich, mein Gott? Welcher Natur bin ich?“) Die Antwort ist schlichtweg: „*Quaestio mihi factus sum.*“ – „Ich bin eine Frage für mich selber geworden.“^{viii} Diese Fähigkeit des Sich-selbst-in-Frage-Stellens ist die Quelle unserer Freiheit. Obwohl menschliche Freiheit nicht



schrakenlos und notwendigerweise der Faktizität des „Menschseins“ unterworfen ist – nämlich Weltlichkeit, Pluralität, Natalität, Arbeit und Handeln –, können wir nur in Bezug auf dieses Menschsein, und nicht mit dem Verweis auf eine fixe „menschliche Natur“, versuchen, das Recht auf Rechte zu rechtfertigen.

Arendts Absage an jegliche rechtfertigende Rolle eines Geschichtsbegriffs ist ebenso vielschichtig. Wie wir wissen, setzte sie sich seit den späten 1950er Jahren intensiv mit Karl Marx auseinander und beschuldigte ihn, der Tradition des westlichen politischen Denkens ein Ende bereitet zu haben, indem er die eigentliche politische Philosophie durch eine Geschichtsphilosophie ersetzte. Arendts Marx-Interpretation ist häufig ablehnend und ich werde sie hier nicht bewerten. Aber für Arendt, wie auch für Walter Benjamin, von dem sie viel lernte und dessen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ sie mit sich in einem Koffer über den Atlantik rettete, nachdem Benjamin in Port-Bou Selbstmord begangen hatte, gilt, dass jede deterministische Geschichtsauffassung, die einen Mechanismus gesellschaftlicher Kräfte zum Motor der Geschichte erklärt oder teleologisch auf ein Endziel hinausläuft, philosophisch unzulänglich ist. Eine derartige Geschichtsauffassung ist für Arendt zudem moralisch verwerflich, da sie Menschen zu „Werkzeugen des Weltgeists“ degradiert und sie so ihrer Kraft zum Widerspruch beraubt. Man muss stattdessen „gegen den Strich der Geschichte“ handeln, um einen Benjaminischen Ausdruck zu bemühen.

Diese philosophischen Fragen zur Rechtfertigung der Menschenrechte erstrecken sich bis in die Gegenwart. So besagt der erste Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.“ Trotz dieser edlen und bewegenden Worte ist es offensichtlich, dass „uns nicht gesagt wird, wie die ‚Menschenwürde‘ als Quelle der Rechte gerechtfertigt wird, wie ‚Menschenwürde‘ definiert ist, wie ihre Forderungen bestimmt werden oder wie die Beachtung der Menschenrechte den Weltfrieden fördern soll“.^{ix}



John Rawls hat die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* in einer einflussreichen Interpretation als Produkt eines „übergreifenden Konsens“ beschrieben, das heißt als Resultat einer minimalen Übereinkunft, die sich nach den Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs in der Weltgemeinschaft gebildet hat in der Hoffnung, dass sich diese Taten nie mehr wiederholen mögen. Die Fürsprecher eines stärkeren Begriffs der „Menschenwürde“ argumentieren dagegen, dass der Begriff, unabhängig davon, wie unterentwickelt er zum Zeitpunkt der Formulierung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* gewesen sein mag, im Laufe der Zeit zu einer Konvergenz zwischen verschiedenen religiösen und metaphysischen Traditionen sowie nicht zuletzt verschiedenen Verfassungsrechtstraditionen geführt hat. Wie die sogenannte „politische“ oder „funktionalistische“ Schule der Menschenrechte betont, hat die beeindruckende Entfaltung des internationalen Rechts und der internationalen Menschenrechte signifikante politische Einschränkungen der staatlichen Souveränität zur Folge. Was sind diese Einschränkungen?

III

Seit Arendt ihre Abhandlung über das „Recht, Rechte zu haben“ verfasste, haben internationale Institutionen und internationales Recht jene juristische und politische Landschaft verändert, die den Hintergrund für Arendts Diskussion bildete. So bezieht sich die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* in den Artikeln 13, 14 und 15 auf einige der Fragen, die Arendt aufgeworfen hatte. Artikel 13 besagt zum Beispiel: „(1) Jeder hat das Recht, sich innerhalb eines Staates frei zu bewegen und seinen Aufenthaltsort frei zu wählen. (2) Jeder hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen und in sein Land zurückzukehren.“ Artikel 14 kodifiziert das „Recht auf Asyl“: „(1) Jeder hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen. (2) Dieses Recht kann nicht in Anspruch genommen werden im Falle einer Strafverfolgung, die tatsächlich auf Grund von Verbrechen nichtpolitischer Art oder auf Grund von Handlungen erfolgt, die gegen die Ziele und Grundsätze der Vereinten Nationen verstoßen.“ Artikel 15 garantiert Sicherheiten gegen



„Ausbürgerungen“ oder „den Verlust der Staatsangehörigkeit“: „(1) Jeder hat das Recht auf eine Staatsangehörigkeit. (2) Niemandem darf seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch das Recht versagt werden, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln.“^x

Zusammen mit der *Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes* von 1948, der *Genfer Flüchtlingskonvention* von 1951 und vor allem zwei internationalen Pakten – dem *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* (1966 zur Unterzeichnung aufgelegt und 1967 in Kraft getreten, mit inzwischen 167 von 195 Staaten als Vertragsparteien) sowie dem *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (1966 zur Unterzeichnung aufgelegt und 1976 in Kraft getreten, mit inzwischen 169 Staaten als Vertragsparteien) – haben diese Dokumente und die Institutionen, die zu ihrer Einhaltung und Überwachung geschaffen wurden, die juristische Landschaft verändert, in der Menschenrechte beansprucht und „eingefordert“ (Rancière) werden können.

Sind diese Veränderungen erste Schritte auf dem Weg zu einem rechtlichen Kosmopolitismus? Oder stellen sie einen Wandel im Regime der rechtlichen Souveränität dar, hin zu einer *dualistischen internationalen Ordnung*, bestehend aus „Global Governance“ Institutionen auf der einen, Staaten auf der anderen Seite? In *Die Rechte der Anderen* (2004), *Kosmopolitismus und Demokratie* (2006) und *Dignity in Adversity* (2011) habe ich eine Position des moralischen und rechtlichen Kosmopolitismus verteidigt. Ich habe die These vertreten, dass wir jeden Menschen qua Menschen – und nicht allein in seiner Rolle als Staatsbürger – als Rechtsperson betrachten sollten, die einen Anspruch auf elementare Menschenrechte besitzt. Das ist kein deskriptiver Versuch, die Funktionsweise des derzeitigen internationalen Staatensystems zu beschreiben. Es ist vielmehr ein regulatives Ideal im Kantschen Sinne. Ein regulatives Ideal ist ein Ausdruck des „Sollens“, gerichtet an jene, die durch ihr Handeln den Zustand herbeiführen können, den die regulative Behauptung lediglich postuliert. Die entscheidende Frage ist, ob der rechtliche Kosmopolitismus mehr als ein regulatives Ideal werden und selber konstitutiven Charakter annehmen kann. Inzwischen gibt es eine ganze Reihe an institutionellen Entwicklungen, die zwischen der „regulativen“ und „konstitutiven“ Dimension der Menschenrechte vermitteln.



Das entscheidende Merkmal vieler Menschenrechtsverträge der Nachkriegszeit gründet in der Tatsache, dass Staaten und andere staatliche Vertragsparteien zwar die Unterzeichner der Verträge sind, sich durch diese allerdings selber binden und sich so verpflichten, ihre Gesetzgebung, Richtlinien und Vorschriften in Einklang mit ihren internationalen Verpflichtungen zu bringen. Das bedeutet, dass Staaten zwar die Hauptgaranten für die Einhaltung von Menschenrechten bleiben und somit weiterhin den Rahmen bilden, in dem Menschenrechte eingefordert und interpretiert werden. Diese Lage verändert sich derzeit jedoch radikal. In einer Zeit, in der sich multilaterale „Global Governance“ Institutionen wie zum Beispiel der IWF, die WTO, die WHO und die NATO stetig vermehren, wird von diesen Organisationen zunehmend nicht nur die Einhaltung von Menschenrechtsnormen erwartet, sondern auch eine Propagierung solcher Normen. Der Beitritt der EU zur *Europäischen Menschenrechtskonvention* bestätigt diese Entwicklungen. Nach den „Maastrichter Richtlinien über Verletzungen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte“, die im Januar 1997 zum zehnten Jahrestag der Limburger Prinzipien zur Umsetzung des UN-Zivilpakts verabschiedet wurden, sind Staaten und andere globale Regierungsinstitutionen inzwischen dazu verpflichtet, Menschenrechte „zu achten, schützen und gewährleisten“. Dass Staaten weiterhin den *erstrangigen* Rahmen bilden, in dem Menschenrechte eingefordert und interpretiert werden, bedeutet aber nicht, dass sie die *einzig*e politische Öffentlichkeit unserer Zeit bilden. In Wahrheit ist eine internationale wie auch transnationale Menschenrechtspolitik entstanden, die sich über Staatsgrenzen hinweg erstreckt, aber gleichzeitig innerhalb von Staaten den Kampf für Menschenrechte zutiefst beeinflusst. Arendt konnte diese Entwicklung so noch nicht absehen.

IV

Dieses neue internationale Menschenrechtsregime erkennt Individuen nach internationalem Recht als Träger von Menschenrechten an. Was heißt das konkret? Es bedeutet zunächst einmal, dass die politischen und bürgerlichen Rechte von Staatsbürgern, so wie sie in Verfassungen und Bürgerrechtskatalogen kodifiziert sind,



nun selbst im Lichte international anerkannter Menschenrechtsnormen kritisiert werden können. Insbesondere die transnationalen Frauenrechtsbewegungen auf der ganzen Welt haben sich die *UN-Konvention zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW)* zu Nutze gemacht, um ihre jeweiligen Regierungen und öffentlichen Institutionen zu zwingen, die in der Konvention festgeschriebenen Standards für gleichen Lohn für gleiche Arbeit, gegen sexuelle Belästigung, gegen sexuelle Diskriminierung und für die Berücksichtigung der besonderen gesundheitlichen und körperlichen Bedürfnisse von Frauen zu erfüllen. Andere Beispiele finden sich vor allem im globalen Süden in durch den UN-Sozialpakt ermöglichten Rechtsstreitigkeiten sowie sozialen Kämpfen indigener Bevölkerungen für deren Anspruch auf Hoheitsgebiete und eigenes Kulturgut. Seit dem Beitritt Großbritanniens zur *Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* wird dort heftig über die Aberkennung des Wahlrechts von Gefängnisinsassen debattiert, nachdem der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte dies jüngst für unzulässig erklärt hat.

In all diesen Fällen haben internationale Menschenrechtsinstrumente einen begrifflichen und normativen Rahmen geschaffen, in dem sogenannte „jurisgenerative“ Streitigkeiten zwischen internationalen Menschenrechten und institutionalisierten Bürgerrechten stattfinden können. Unter dem Begriff *jurisgenerativity* verstehe ich folgendes: Gesetze erhalten ihre Bedeutung durch Interpretationen in unterschiedlichen Bedeutungskontexten, die sie oft selber nicht kontrollieren können. Regeln können nicht ohne Interpretation existieren. Sie können nur befolgt werden, insofern sie interpretiert werden. Aber ebenso wenig kann es Regeln geben, die in der Lage wären, die Vielzahl an möglichen Interpretationen zu kontrollieren, denen sie in verschiedenen hermeneutischen Kontexten unterworfen sind. Die Normativität des Rechts besteht nicht alleine in formaler Rechtmäßigkeit, das heißt bloßer Legalität. Recht kann auch außerrechtliche normative Universen strukturieren, indem es diese mit einem neuen Vokabular für das Formulieren öffentlicher Forderungen versorgt. Neuartige Formen der Subjektivität können auf diese Weise dazu ermutigt werden, in die Öffentlichkeit zu treten und so in die existierenden Machtverhältnisse Erwartungen von Gerechtigkeitsformen zu injizieren, die erst noch kommen werden – *à venir*, um mit



Derrida zu sprechen. Recht ist nicht einfach ein Instrument der Herrschaft, eine Methode des Zwangs oder der Versuch, „Dissens“ (Rancière) zum Schweigen zu bringen. Es ist zweifellos auch ein derartiges Mittel und Medium des Zwangs. Aber in die Kluft zwischen Faktizität und Geltung des Rechts kann eine Politik der *jurisgenerativity* treten, die sowohl die Existenz dieser Lücke betont und sie gleichzeitig im Namen zukünftiger Gerechtigkeitsformen zu überbrücken versucht.

Diese veränderte Landschaft der internationalen Menschenrechtsnormen und des humanitären Aktivismus ist einer von vielen Faktoren, der zeitgenössischen Bewegungen wie den „Les Sans Papiers“ in Frankreich, den „Dreamers“ in den Vereinigten Staaten oder den „Los Indignados“ in Spanien (oftmals Gastarbeiter oder Arbeiter ohne gültige Aufenthaltserlaubnis) Nachdruck, Leben und Legitimation verleiht. Wie Fassin anmerkt, gibt es gelegentlich juristische Siege, die Empfängerstaaten dazu verpflichten, nicht erfassten oder illegalen Einwanderern mit AIDS das Aufenthaltsrecht zu gewähren, ohne das sie sehr wahrscheinlich im Falle einer Rückkehr in ihr Ursprungsland umgekommen wären. In anderen Fällen kann es jedoch passieren, dass sogar die Eltern eines amerikanischen Kindes abgeschoben werden und das Kind somit alleine ohne elterliche Aufsicht zurückbleibt. Manchmal wird ein Asylantrag nach zehn Jahren abgewiesen. In der Zwischenzeit hat die Person geheiratet und sich in die Zivilgesellschaft des Landes integriert, in dem sie sich nun illegal befindet. In manchen Fällen wird sie dann für immer abgeschoben in ein „Ursprungsland“ und ein Leben, das sie niemals kannte. In anderen Fällen, wie zum Beispiel in den Niederlanden, wird stattdessen humanitäre Vernunft in Form von „Duldung“ praktiziert, die es nicht erfassten Einwanderern ermöglichen soll, aus dem Blickfeld der Legalität in die Tiefen der Zivilgesellschaft abzutauchen. Das bringt Fassin zu folgender Schlussfolgerung: „Ich habe versucht zu verstehen, was humanitäre Vernunft bedeutet und was sie verdeckt. Ich habe versucht, sie weder als die beste aller möglichen Regierungsformen zu sehen noch als Illusion, die uns lediglich in die Irre führt. Mir erscheint, dass die globale Logik der humanitären Vernunft erst durch eine Betrachtung aus verschiedenen Blickwinkeln verständlich wird.“^{xii}



V

Dieser Richtungswechsel vom „Recht, Rechte zu haben“ zur „Kritik der humanitären Vernunft“ sollte uns weder dazu verleiten, das System der souveränen Nationalstaaten ohne Wenn und Aber zu verteidigen noch einen gedankenlosen Abgesang an rechtliche und internationale Institutionen als Produkte eines imaginären „Konsens“ anzustimmen. Stattdessen müssen wir die fortwährenden Spannungen und Widersprüche zwischen Faktizität und Geltung des Rechts und rechtlicher Institutionen im Allgemeinen anerkennen. Durch genau diese Risse und Bruchstellen zwischen Faktizität und Geltung kann eine Politik der *Jurisgenerativität* Einzug erhalten.

Der Begriff der menschlichen Würde hat nicht nur auf institutioneller Ebene, sondern auch als Moralgeschichte der Gegenwart eine globale Dimension erlangt. Man kann die Ursprünge des Begriffs bis in die judeo-christliche Tradition des Menschen als „*imago dei*“ zurückverfolgen, als ein Wesen geschaffen im Abbilde Gottes. Ein Denker wie Meister Eckhart trägt zu unserem Verständnis der Menschenwürde bei, in dem er das Ringen der Seele angesichts der Forderungen Gottes bezeugt. Dieses Ringen erinnert uns nicht nur an unsere Würde, sondern auch an unsere menschliche Schwäche, an unser Gefühl der Erniedrigung angesichts unseres Unvermögens, dem Höchsten in uns gerecht zu werden. Auf der einen Seite suggeriert Menschenwürde eine Form von Respekt, die wir uns gegenseitig schulden. Auf der anderen Seite kann dieser Respekt nur zu Tage treten insofern unsere Verwundbarkeit nicht verletzt wird. Wir verdienen Respekt nicht nur, weil wir Vernunftwesen sind, die in der Lage sind, im Einklang mit dem Moralgesetz zu handeln, sondern auch, weil wir verwundbare Wesen sind mit einer körperlichen Existenz, die potentiell dem Erleiden von Folter, Vergewaltigung, Sklaverei, Leibeigenschaft und Gewalt ausgesetzt ist und daher geschützt werden muss. Einen Menschen mit Würde zu behandeln, heißt nicht nur, ihm mit Respekt entgegenzutreten; es verbietet ebenso die Ausübung von Gewalt und Grausamkeit gegen ihn.

Als der tunesische Obst- und Gemüseverkäufer Mohamed Bouazizi sich im Januar 2011 selbst in Brand steckte, wurde ein Funke entzündet, der Revolten im ganzen arabischen Raum entfachte. Bouazizis Würde war durch die Erniedrigungen eines Gemeindebeamten verletzt worden, der seine Waren willkürlich beschlagnahmt und ihn



beleidigt hatte. Wir alle können in gewisser Weise die Bedeutung dieses Akts der Demütigung nachvollziehen. Bouazizis Protest durch Selbstverbrennung erweitert so auf schmerzhafteste Art den Bogen unseres moralischen Universums. Als eine junge indische Studentin, die in Begleitung ihres Freundes unterwegs war, von einer Gruppe von vier Männern vergewaltigt wurde, war es nicht nur ihr Körper, der letztendlich tödlich verletzt wurde; die Verletzung *ihrer* Würde wurde zur Verletzung der Würde von Millionen von Frauen in Indien und der ganzen Welt. Wir können alle in gewisser Weise diesen Akt der Grausamkeit und die fundamentale Verletzung der Menschenwürde, die mit ihm einhergeht, verurteilen, trotz der großen kulturellen Gräben zwischen den verschiedenen Ländern, in denen wir leben. Egal wo wir uns befinden, ob im globalen Norden oder im globalen Süden, das entstellte Gesicht der jungen afghanischen Frau Malala Yousafzai, die entgegen aller Widrigkeiten für die Rechte junger Frauen auf Erziehung kämpft, ist zum allgemeinen Angesicht der Menschenwürde in unserer Welt geworden. Die Moralgeschichte der Gegenwart muss daher nicht nur kritisch die Scheinheiligkeiten und Dilemmata der humanitären Vernunft beleuchten, sondern ebenfalls Zeugnis ablegen von der sich ausdehnenden Bedeutung der Menschenwürde und des „Rechts, Rechte zu haben“.

ⁱ McClelland, Mac: „Container City“, *The New York Times Magazine* (February 16, 2014): 30.

ⁱⁱ ebd.: 31.

ⁱⁱⁱ <http://www.unhcr.org/52af08d26.html>

^{iv} Fassin, Didier: *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present* (University of California Press, 2012): 4.

^v Moyn, Samuel: *The Last Utopia: Human Rights in History* (Harvard University Press, 2010): 214.

^{vi} Rancière, Jacques: „Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?“ in: Menke und Raimondi (Herausgeber): *Die Revolution der Menschenrechte: Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen* (Suhrkamp 2011). Zuerst erschienen als Rancière, Jacques: „Who is the Subject of the Rights of Man?“ in: *The South Atlantic Quarterly* 203:2/3. Spring/Summer 2004, 297-310: 298.

^{vii} Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Europäische Verlagsanstalt, 1955): 476-479.

^{viii} Arendt, Hannah: *The Human Condition* (University of Chicago Press, 1958): 11, Anmerkung 2.

^{ix} Henkin, Louis: *The Age of Rights* (Columbia University Press, 1990): 282.

^x <http://www.un.org/en/documents/udhr/>

^{xi} Fassin: 246.