

# **Kollektive und Menschenrechte als moralische Rechte**

Ein Beitrag zur philosophischen Diskussion um die Begründung kollektiver Menschenrechte

Dissertation  
zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades  
an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von

Johnny Antonio Dávila

aus Mérida, Venezuela

Göttingen 2012

Betreuer: Prof. Dr. Holmer Steinfath

Mitglieder der Promotionskommission:

Prof. Dr. Holmer Steinfath – Erstgutachter

Prof. Dr. Nico Scarano – Zweitgutachter

Prof. Dr. Bernd Ludwig – Drittes Kommissionsmitglied

Tag der mündlichen Prüfung: 11.12.2012

## Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> .....	6
-------------------------	---

### Erster Teil

#### Menschenrechte. Eine Begriffsbestimmung

##### Kapitel 1

<b>Die Wichtigkeit, ein Recht zu besitzen</b> .....	13
1.1 Korrelativität: Recht, Pflicht und Aufforderung.....	13
1.2 Recht und Rechtfertigung.....	17
1.3 Recht, sozialer Druck und Sanktionen.....	20
Fazit.....	24

##### Kapitel 2

<b>Menschenrechte als moralische Rechte</b> .....	26
2.1 Gegen nicht-juristische Rechte.....	26
2.2 Feinbergs und Jones' Auffassung .....	33
2.3 Rex Martins Auffassung.....	43
2.4 Tugendhats Auffassung.....	48
2.5 Zum Verständnis der Menschenrechte als moralische Rechte.....	55
Fazit.....	58

##### Kapitel 3

<b>Universalität der Menschenrechte: Träger und Adressaten</b> .....	60
3.1 Internationalisierung und Universalität.....	60
3.2 Die Rechtsträger.....	62
3.3 Die Adressaten.....	66
Fazit.....	72

##### Kapitel 4

<b>Menschenrechte: Eine Expansionsgeschichte</b> .....	74
4.1 Sozial-politische Ereignisse und Verbreitung der Menschenrechte.....	74
4.2 Gesichtspunkte der Verbreitung der Menschenrechte.....	79
4.3 Universale Moral und die Idee der Gerechtigkeit.....	83
Fazit.....	87

## **Kapitel 5**

<b>Inhalt der Menschenrechte</b> .....	89
5.1 Menschenrechte als grundlegende Rechte.....	89
5.2 Menschenrechte und grundlegende Bedürfnisse .....	97
5.3 Kriterium zur Einordnung grundlegender Bedürfnisse und Interessen.....	99
Fazit.....	105

## **Zweiter Teil**

### **Indirekte Argumentation für kollektive Menschenrechte**

## **Kapitel 6**

<b>Kollektive Menschenrechte: ein Teil unserer normativen Realität</b> .....	107
6.1 Vor dem Zweiten Weltkrieg.....	107
6.2 Nach dem Zweiten Weltkrieg.....	110
Fazit.....	117

## **Kapitel 7**

<b>Gegen kollektive Menschenrechte</b> .....	118
7.1 Lohmanns Standpunkt.....	118
7.2 Jack Donnelly's Einwände gegen kollektive Menschenrechte.....	123
7.3 Michael Hartney: drei Missverständnisse um kollektive Rechte.....	126
7.4 Jan Narveson und die Wichtigkeit des methodologischen Individualismus.....	129
7.5 Andrew Vincent: Kollektive als Organismen und als Personen.....	132
7.6 Peter Jones: das Problem der Menschenrechte als Körperschaftsrechte.....	134
7.7 Allgemeine Bewertung.....	137
Fazit.....	139

## **Kapitel 8**

<b>Bewertung des moralischen Arguments gegen kollektive Menschenrechte</b> .....	141
8.1 Das moralische Argument und seine geschichtlich-begriffliche Grundlage.....	141
8.1.1 Hobbes und der radikale Individualismus.....	142
8.1.2 Locke: das Individuum und die Menschenrechte.....	146
8.2 Die Unzulänglichkeit des moralischen Arguments gegen kollektive Menschenrechte.....	153
Fazit.....	159

## **Kapitel 9**

### **Ontologisches Argument und pragmatische Argumente gegen**

<b>kollektive Menschenrechte. Eine Bewertung</b> .....	161
9.1 Die Unzulänglichkeit des ontologischen Arguments.....	161
9.2 Larry May: Kollektive als Individuen in Beziehungen.....	166
9.3 David Copp: Kollektive als mereologische Summe.....	168
9.4 John Searle: Kollektive als Instrumente.....	171
9.5 Die Unzulänglichkeit der pragmatischen Argumente.....	175
Fazit.....	180

## **Dritter Teil**

### **Direkte Argumentation für kollektive Menschenrechte**

## **Kapitel 10**

<b>Die Träger kollektiver Menschenrechte</b> .....	182
10.1 Freiwillige und natürliche Kollektive.....	183
10.2 Tiefgreifende Kollektive: Instrument oder Selbstzweck?.....	190
Fazit.....	194

## **Kapitel 11**

<b>Kollektive Menschenrechte: Grundlegende Bedürfnisse und Interessen</b> .....	197
11.1 Susanne Boshammer: Es gibt keine kollektiven Interessen.....	198
11.2 Joseph Raz und Dwight Newman: Zwei Auffassungen über kollektive Interessen...201	
11.2.1 Joseph Raz' Auffassung.....	201
11.2.2 Dwight Newmans Auffassung.....	209
11.3 Zum Verständnis kollektiver Bedürfnisse und Interessen.....	215
Fazit.....	219

## **Kapitel 12**

<b>Gerechtigkeit und kollektive Menschenrechte</b> .....	221
12.1 Tugendhats und Pogges Auffassungen.....	222
12.2 Begründung kollektiver Menschenrechte aus Sicht der Gerechtigkeit.....	226
Fazit.....	234
<b>Schluss</b> .....	236
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	246

## Einleitung

Menschenrechte spielen eine bedeutende Rolle in fast allen Ländern und sind darüber hinaus ein unerlässliches Element aller legitimen Staaten geworden,<sup>1</sup> und eben deshalb sind sie relevante Regeln von Völkerrecht und nationalem Recht (Grundrechte, internationale Rechte usw.).<sup>2</sup> Aus Sicht der Philosophie sind Menschenrechte aber viel mehr als nur Regeln, an die man sich halten sollte, denn sie liefern ein Verständnis des menschlichen Lebens, d.h., die Idee an sich von Menschenrechten ist mit bestimmten Vorstellungen von dem, was wir für gerecht, fair, ungerecht usw. halten, unvermeidlich verbunden, aber auch mit Vorstellungen des Menschseins. Richtet man seine Aufmerksamkeit beispielsweise auf Artikel 1 und 7<sup>3</sup> der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, bemerkt man, dass diese Artikel sich an einem bestimmten rechtsmoralischen Prinzip orientieren, nämlich am Gleichheitsprinzip. Die oben erwähnten Artikel gehen also von dem Gedanken aus, dass alle Menschen in gewissen lebenswichtigen Aspekten gleich seien und dass eine Gleichbehandlung vor dem Gesetz mit der Idee der Gerechtigkeit im Einklang stehe. Es ist naheliegend, dass im Mittelpunkt dieser Artikel das Individuum steht, und dasselbe geschieht mit den meisten Artikeln der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und anderen menschenrechtlichen Regelungen, so dass meistens behauptet wird, dass Menschen als Individuen die einzigen Träger von Menschenrechten seien. Das ist selbstverständlich keine ganz unbegründete Meinung, denn die Idee der Menschenrechte als solche – so wie wir sie heute kennen – und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Besonderen haben als historischen Ansatzpunkt bestimmte Begebenheiten, die die Achtung des Individuums als Mensch aufs Spiel setzten. Der auslösende Punkt für die Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sind also die barbarischen Taten der totalitären Systeme vor und während des Zweiten Weltkriegs gegen jeden, der als Gegner des Systems und des

---

1

Vgl. Tugendhat 1998, S. 48.

<sup>2</sup> Vgl. Lohmann/Gosepath 1998, S. 10.

<sup>3</sup> Der Inhalt beider Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte lautet: Artikel 1: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“ Artikel 7: „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben ohne Unterschied Anspruch auf gleichen Schutz durch das Gesetz. Alle haben Anspruch auf gleichen Schutz gegen jede Diskriminierung, die gegen diese Erklärung verstößt, und gegen jede Aufhetzung zu einer derartigen Diskriminierung.“

Vorrangs des Staates vor dem Individuum bezeichnet wurde. Diese Gegebenheiten erlauben uns zu fordern, dass das Individuum über Mittel, die sich auf grundlegende Aspekte des Lebens erstrecken, zum Schutz vor der Macht des Staates verfügen sollte, wie es der Fall bei den Menschenrechten ist.

Die Erfahrung lehrt uns dennoch, dass wir uns nicht nur als Individuum verstehen, sondern auch als Wesen, die viel mehr als bloße Individualität sind. Ein einfaches Beispiel dafür ist das Leben in der Gesellschaft: Es bestimmt in gewissem Maße, was man ist, sich wünscht, braucht usw., aber das Leben in der Gesellschaft weckt auch Gefühle und veranlasst Gedanken, die dazu führen, sich selbst als Teil von etwas anzunehmen, was über das Individuum hinausgeht. Damit ist also gemeint, dass das menschliche Leben sowohl individuell als auch kollektiv ist. Es gibt freilich unterschiedliche Formen von dem, was man unter kollektivem Leben versteht, und einige Formen sind für die Individuen relevanter bzw. gewichtiger als andere. In diesem Zusammenhang lässt sich behaupten, dass die Zugehörigkeit zu z. B. einem indigenen Volk oder einer ethnischen Minderheit lebenswichtig für ihre Mitglieder ist, denn das Kollektiv als solches ist so bestimmend für das Selbstverständnis der Individuen, dass man diese Individuen nur richtig begreifen kann, wenn sie als Mitglieder des entsprechenden Kollektivs betrachtet werden.

Angesichts der Existenz von Kollektiven, die so bedeutend für das Leben ihrer Mitglieder sind, wird die Frage aufgeworfen, ob es rechtsmoralische Gründe gibt, die die Anerkennung und Zuweisung von Rechten, nämlich Menschenrechten zum Schutz dieser Kollektive, begründeten. Im Bereich des juristischen Systems gibt es in der Tat Regelungen, die bestimmten Kollektiven Menschenrechte zuweisen, was Anlass zum Ausdruck „kollektive Menschenrechte“ gegeben hat. Von diesen juristischen Regelungen ist vielleicht die Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker von 2007 das beste Beispiel; sie anerkennt, dass die indigenen Völker als Kollektive Träger von gewissen Menschenrechten sind, die den Individuen bzw. Mitgliedern des Kollektivs nicht zustehen, wie z. B. das Recht, über das Land und die Gebiete und Ressourcen, die ihnen traditionell gehören, zu verfügen (Artikel 20.1). Trotz ihrer unbestrittenen Bedeutung sind diese Regelungen nicht die rechtsmoralische Begründung, nach der gefragt wird, obwohl sie ein Hinweis dafür sein können, dass kollektive Menschenrechte rechtsmoralisch begründet werden können. Der Kern dieser Arbeit besteht dann darin, zu fragen, wie man die kollektiven Menschenrechte rechtsmoralisch begründen könne. Eine

rechtsmoralische Begründung für diese Rechte zu finden, ist von Belang, weil zum einen Menschenrechte wesentlich moralische Rechte sind, d.h., weil sie Rechte sind, die unabhängig vom juristischen Rechtssystem gelten und die vor allem moralisch gerechtfertigt werden sollten, zum anderen, weil die Moral grundlegende Aspekte des Lebens betrifft, auf die sich kollektive Menschenrechte beziehen. Die Bestimmung einer rechtsmoralischen Begründung ist zugleich aus praktischer Sicht unverzichtbar, denn sie trägt m. E. zur Konstituierung und Verbreitung eines moralischen Gewissens bei, das die Achtung der Menschenrechte im Allgemeinen und kollektiver Menschenrechten im Besonderen fordert. Diese Arbeit befasst sich dann mit einem theoretischen Thema, das mit der Praxis in Verbindung steht, und ein Ziel dabei ist es, rechtsmoralische Grundlagen zu schaffen, die letztendlich einem praktischen Zweck dienen sollten: Die Achtung der kollektiven Menschenrechte zu fördern.

An dieser Stelle möchte ich darauf aufmerksam machen, dass der Begriff „Kollektiv“ in dieser Arbeit im weitesten Sinne gebraucht wird, so dass die unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens umfasst werden: Stämme, Völker, Nationen, Bezirke usw. Der Begriff „Kollektiv“ umfasst auch Klassifizierungen, die sich nicht notwendigerweise auf das Zusammenleben beziehen. In diesem Sinne kann man dann sagen, dass z. B. die Gesamtheit aller Ingenieure ein Kollektiv bildet, obwohl dieses Kollektiv an sich keine Form des Zusammenlebens darstellt. Mit diesem Gebrauch des Begriffs ziehe ich darauf ab, zu erörtern, ob bestimmte Ausdrücke des menschlichen Lebens, die oft als Kollektiv (z. B. die Gesamtheit bzw. das Kollektiv von Homosexuellen u. a.) bezeichnet werden, als Träger von kollektiven Menschenrechten zu betrachten sind. Anstelle des Wortes „Kollektiv“ könnte man auch „Gruppe“ anwenden, aber ich ziehe ersteres vor, da sowohl in der Praxis als auch in der Theorie öfter der Ausdruck „kollektive Menschenrechte“ und nicht „Menschenrechte von Gruppen“ gebraucht wird.

Diese Arbeit besteht aus drei Teilen, die miteinander zusammenhängen. Der erste Teil konzentriert sich auf die Festlegung eines allgemeinen Begriffs von Menschenrechten, der als Basis zur Entfaltung der anderen zwei Teile dient. In diesem ersten Teil wird insbesondere zu zeigen versucht, dass Menschenrechte als Rechte erfasst werden sollten, die unabhängig von juristischen Normen existieren. In diesem Sinne wird die These vertreten, dass Menschenrechte geltende Rechte seien, weil sie – wie oben erwähnt – rechtsmoralisch begründet werden könnten, d.h., es wird also hauptsächlich für die



Betrachtung der Menschenrechte als moralische Rechte argumentiert. Dies heißt freilich nicht, dass zwecks der Beachtung der Menschenrechte notwendigerweise auf die Unterstützung des juristischen Rechtssystems verzichtet werden müsste; der Hauptgedanke ist nur, dass Menschenrechte an sich keine juristischen Rechte sind. Zuerst wird untersucht, was unter einem Recht zu verstehen ist und welche seine bedeutendsten Aspekte für uns sind: Rechtfertigung und sozialer Druck (Kapitel 1). Es folgt im Kapitel 2 eine Erörterung über die These, die Menschenrechte als moralische Rechte ansieht. Die Bedeutung dieses Kapitels liegt daran, dass die ganze Arbeit von der Prämisse ausgeht, dass Menschenrechte moralische Rechte seien. Kapitel 3 befasst sich mit dem Thema der Universalität der Menschenrechte, anschließend Kapitel 4 mit dem Thema der Verbreitung dieser Rechte. Dieser letzte Schritt ist wichtig, denn er erlaubt, die These aufzustellen, dass der Begriff von Menschenrechten bestimmte kollektive Rechte umfassen könne, obwohl es nicht immer so gewesen sei. Kapitel 5 bezieht sich auf den Inhalt der Menschenrechte. Hier spielen grundlegende Bedürfnisse und Interessen die wichtigste Rolle, und die Ergebnisse dieses Kapitels werden danach sowohl im Teil 2 als auch im Teil 3 wieder auftauchen.

Teil 2 und 3 bilden den Kern der Arbeit, nämlich eine Untersuchung bezüglich der rechtmoralischen Begründung kollektiver Menschenrechte. Der zweite Teil richtet seinen Fokus auf die Darlegung und Erörterung der Hauptargumente, die gegen die rechtmoralische Begründung kollektiver Menschenrechte vorgebracht werden. Im Kapitel 6 wird gezeigt, dass kollektive Rechte im Allgemeinen und kollektive Menschenrechte im Besonderen Teil unserer Wirklichkeit sind und dass ihre Wichtigkeit dazu geführt hat, dass unterschiedliche – juristische und nicht-juristische – Regelungen ihre Existenz anerkennen. Nichtsdestoweniger ist das – wie oben erwähnt – weder ausreichend noch überzeugend, um behaupten zu können, dass kollektive Menschenrechte rechtmoralisch begründet seien. Im besten Fall könnte lediglich gesagt werden, dass diese Regelungen vermuten lassen, dass es Gründe gebe, die eine rechtmoralische Begründung ermöglichen. Im Kapitel 7 werden unterschiedliche Positionen dargelegt, die gegen kollektive Menschenrechte ins Feld geführt werden. Die Gesamtheit der Argumente wird in drei Kategorien eingeordnet: moralisches, ontologisches und pragmatisches Argument, und es wird erklärt, dass das Hauptargument das moralische ist und dass die anderen dazu dienen, das moralische Argument zu verstärken. Kapitel 8 wertet die Zulänglichkeit des moralischen Arguments aus. Zum ersten wird offengelegt, welche die historischen und geistigen Wurzeln des

Arguments sind, nämlich die individualistischen Lehren von Hobbes und Locke. Dann wird zum zweiten die Meinung vertreten, dass das moralische Argument unzulänglich sei, da es von einer zu stark individualistischen Konzeption ausgeht, die in Wirklichkeit auf das menschliche Leben nicht zutrifft. Kapitel 9 beschäftigt sich mit der Tragweite der ontologischen und pragmatischen Argumente. Hier wird erwiesen, dass beide Arten von Argumenten nicht überzeugend sind, aber auch, dass sowohl aus der ontologischen als auch pragmatischen Sicht Argumente für kollektive Menschenrechte entwickelt werden können.

Im zweiten Teil der Arbeit überwiegt also eine indirekte Argumentation für kollektive Menschenrechte. Es ist eine indirekte Argumentation in dem Sinne, dass die Schwächen bzw. die Unzulänglichkeit der Argumente gegen kollektive Menschenrechte offengelegt werden. Aber dies ist auch nicht ausreichend, um behaupten zu können, dass diese Rechte rechtsmoralisch begründet seien, daher befasst sich der dritte Teil vornehmlich mit der Entwicklung einer direkten Argumentation bzw. Begründung. Im Kapitel 10 wird zuerst eine allgemeine Klassifizierung von Kollektiven vorgeschlagen und dann wird aufgezeigt, welche Art von Kollektiven als Träger von Menschenrechten angenommen werden sollten, nämlich die sogenannten tiefgreifenden Kollektive. Es wird die These aufgestellt, dass sie Träger von Menschenrechten seien, nicht weil sie Ziel an sich seien, sondern weil sie eine grundlegend instrumentale Funktion zu Gunsten der Mitglieder des Kollektivs erfüllen. Kapitel 11 greift den Hauptgedanken des Kapitels 5 erneut auf, dem zufolge Menschenrechte darauf abzielen, Bedingungen für die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse und den Schutz grundlegender Interessen zu schaffen. In diesem Zusammenhang wird also der Standpunkt vertreten, dass die tiefgreifenden Kollektive bestimmte grundlegende Bedürfnisse und Interessen haben, die zwecks Erfüllung ihrer instrumentalen Funktion befriedigt bzw. geschützt werden sollten. Diese Bedürfnisse und Interessen haben dann einen kollektiven Charakter, d.h., sie sind kollektive Bedürfnisse und Interessen. Im Kapitel 12 wird dafür argumentiert, dass kollektive Menschenrechte aus der Perspektive der Gerechtigkeit und insbesondere aus der Perspektive der korrektiven Gerechtigkeit begründet werden können. Dieser Ansicht zufolge ist dann eine wichtige Funktion kollektiver Menschenrechte, Bedingungen für die Beseitigung und Wiedergutmachung bestimmter ungerechte Taten zu schaffen, die die tiefgreifenden Kollektive beeinträchtigen bzw. beeinträchtigt haben. Abschließend werden,

erstens, die in der Arbeit enthaltenen wichtigsten Thesen und Gedanken konzentriert zusammengefasst und dann, zweitens, richte ich meine Aufmerksamkeit auf die Konflikte zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten.

## **Erster Teil: Menschenrechte. Eine Begriffsbestimmung**

## **Kapitel 1. Die Wichtigkeit, ein Recht zu besitzen**

### **1.1 Korrelativität: Recht, Pflicht und Aufforderung**

Will man sich mit Menschenrechten beschäftigen, muss man vor allem einen Begriff von Menschenrechten haben. Aber zuerst ist es nötig, sich klar zu machen, was es bedeutet, Rechte zu haben oder – anders formuliert – welche Bedeutung es hat, Träger von Rechten zu sein. Die übliche Formulierung „A hat ein Recht auf X gegenüber B“ dient als Ausgangspunkt für die Erläuterung dieser Thematik. Die erste Idee, die in der Formulierung zum Ausdruck kommt, ist es, dass Recht ein relationaler Begriff ist, d. h., ein Recht konstituiert eine Beziehung zwischen zwei verschiedenen Elementen (A und B), bei der es um X geht. Das Gesagte ist eine formal korrekte Erläuterung, die jedoch nicht ausreicht, um sich eine angemessene Vorstellung von der Wichtigkeit eines Rechtes zu machen. Eine bessere Vorstellung wird gewonnen, wenn man seine Aufmerksamkeit auf das Wort „Korrelativität“ richtet. Korrelativität weist zwar auf etwas Relationales hin, aber in der rechtsethischen Fachsprache heißt es, dass jedem Recht eine Pflicht entspricht: Recht und Pflicht sind korrelative Ausdrücke.<sup>1</sup> Dies bedeutet, dass jemand (B) etwas für jemanden (A) tun oder es unterlassen (X) muss. Gleichzeitig bedeutet es, dass jemand (A) von jemandem (B) verlangen darf, etwas zu tun oder zu unterlassen (X). In diesem Zusammenhang ist zu sagen, dass ein erster wichtiger Aspekt des Besitzes eines Rechts darin besteht, dass jemand gegenüber dem Rechtsträger zu etwas verpflichtet ist. Demzufolge ist der Rechtsträger befugt, etwas von jemandem gerechtfertigt zu fordern und ihn ggf. dazu zu zwingen. Vom Standpunkt des Rechts aus beinhaltet die Pflicht die Möglichkeit, den Verpflichteten auffordern zu können. Die Korrelativität deutet damit an, dass die Pflicht für die Idee des Besitzes eines Rechts fundamental ist.

Die Lehre der Korrelativität kann allerdings in Frage gestellt werden, so wie McCloskey es macht. Ihm zufolge spricht man von Rechten als Rechte auf etwas – Leben, Freiheit und Glück – und nicht als Rechte gegenüber jemandem.<sup>2</sup> Ein Recht sei wesentlich eine Berechtigung zu handeln, wie es mir gefalle – immer innerhalb der Grenzen der Berechtigung –, und lediglich sekundär gäbe diese Berechtigung Veranlassung zu dem

---

<sup>1</sup>

Hohfeld 1919, S. 38.

<sup>2</sup> Vgl. McCloskey 1965, S. 118.

Anspruch, mich nicht am Handeln zu hindern.<sup>3</sup> Der Hauptpunkt eines Rechts sei nicht, dass jemand die Pflicht hat, etwas zu tun oder zu unterlassen und dass jemand die Erfüllung der Pflicht beanspruchen könne, sondern die Möglichkeit zu tun, was man wolle. In dieser Sichtweise gibt es etwas Richtiges und das ist, dass ein Recht tatsächlich eine Handlungsberechtigung erteilt. Dank eines Rechts ist man frei, zu entscheiden, ob man handelt oder nicht und ggf. auf welche Art und Weise. Es ist trotzdem irrig, zu behaupten, das Wesentliche eines Rechts eine bloße Berechtigung zu handeln sei. Wird dies geäußert, wird folgerichtig die konstitutive Rolle der zwei oben erwähnten Elemente eines Rechts übersehen: die Pflicht und die Möglichkeit, etwas von jemandem zu fordern. Die Möglichkeit, jemanden zu etwas aufzufordern, und die Pflicht gehören zum wesentlichen Verständnis eines Rechts, denn die Garantie für die Beachtung einer Berechtigung beruht eben auf dem Vorliegen einer Pflicht und der Möglichkeit, jemanden auffordern zu können. Eine Handlungsberechtigung mag bestimmt als Vorteil für jemanden betrachtet werden; wenn ihre Beachtung jedoch mittels dieser zwei Elemente nicht gesichert wird, kann sie nicht als Recht bezeichnet werden. McCloskey lehnt diese zwei Elemente nicht ab, aber sein Standpunkt minimiert die Rolle der Pflicht und der Aufforderung derartig, dass nicht mehr von Rechten die Rede zu sein scheint.<sup>4</sup>

Die Korrelativität bringt die praktisch notwendige Beziehung zwischen Recht und Pflicht zum Ausdruck, aber an sich sagt sie nichts darüber, ob es eine begründende Beziehung zwischen Rechten und Pflichten gibt oder nicht. Dies bedeutet, dass die Korrelativität an sich nicht erklärt, ob Pflichten Rechte begründen oder – umgekehrt – ob Rechte Pflichten begründen. Kants praktische Philosophie, die implizit die Lehre der Korrelativität vertritt,<sup>5</sup> ist ein Beispiel für den Vorrang der Pflicht vor dem Recht:

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 116.

<sup>4</sup> Der Gedanke, dass mehrere wesentliche normative Relationen zwischen Menschen vorliegen, die sehr oft Recht genannt werden, obwohl nicht alle Recht im strengen Sinne sind, geht auf Wesley Hohfelds Überlegungen zurück. Er meint, es gäbe vier normative Relationen: Recht, Privileg, Macht und Vorrecht. Ein Recht sei ein Anspruch gegenüber einem anderen und diesem Anspruch entspreche eine Pflicht; die korrelative Pflicht sei der Schlüssel, um die endgültige und angemessene Bedeutung des Terminus „Recht“ zu finden (vgl. ebd. 36-38). Privileg sei die Freiheit von dem Anspruch eines anderen (vgl. ebd. S. 60). Macht bezeichne die Fähigkeit, durch eine aktive Intervention Veränderungen herbeizuführen (vgl. Hinkmann 2000, S. 29), während Vormacht die Freiheit von der Kontrolle eines anderen in Bezug auf eine juristisch normative Relation sei (vgl. Hohfeld 1919, S. 60). Hohfelds legt seine Überlegungen ausschließlich im Rahmen der legalen Sphäre dar, sie sind nichtsdestoweniger auf die rechtsethische Sphäre anwendbar, besonders was das Recht angeht. Kehrt man nun zu McCloskeys Standpunkt zurück, stellt man fest, dass die Minimierung der Korrelativität, die er einführt, dem Kern eines Rechts widerspricht: Anspruch und die korrelative Pflicht.

<sup>5</sup> Um zu der Schlussfolgerung zu kommen, dass Kant die Lehre der Korrelativität unterstützt, wäre es ausreichend, die Aufmerksamkeit auf die erste Formulierung des kategorischen Imperativs zu richten: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines

„Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich von Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. Der Grund ist dieser: Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann“.<sup>6</sup>

Dass die Pflicht Vorrang vor dem Recht habe, wird durch den Gedanken erklärt, dass der kategorische Imperativ, der letztendlich die Basis jeder moralischen Handlung ist, ein „pflichtgebietender Satz“ oder ein allgemeiner Imperativ der Pflicht<sup>7</sup> ist. Dies bedeutet dann, dass die Existenz eines Rechts nur auf Grund dessen, dass die Pflicht existiert, möglich ist. Das Recht beruht also auf der Pflicht und in diesem Sinne hat die Pflicht Vorrang vor dem Recht. Die Frage ist dabei, inwieweit eine rechtsmoralisch normative Ansicht, die exklusiv von Pflichten der Menschen ausgeht, sich als stichhaltig durchsetzen kann.

Für die gegenteilige Ansicht sind Rechte der Grund, warum Pflichten vorliegen: Jemand kann aufgefordert werden, etwas auf Grund dessen zu tun, dass ein anderer ihn auffordern kann, das zu tun. Diese formale und gleichzeitig zirkuläre Erklärung lässt sich durch die Idee des Nutzens besser erläutern. Einige Vertreter dieser Ansicht meinen, dass ein Recht auf irgendeine Weise immer einen Vorteil für den Träger beinhaltet, deshalb sei ein Recht das konstitutive Element seiner korrelativen Pflicht. Raz z. B. vertritt die Ansicht, Rechte seien der Grund, warum andere Pflichten hätten,<sup>8</sup> und das Interesse oder das Wohl des Trägers sei ein ausreichender Grund, um eine andere Person zu verpflichten.<sup>9</sup> Im Anschluss an Cruft könnte man im Prinzip an Raz' Auffassung kritisieren, dass nicht

---

Gesetz werde“ (Grundlegung IV 421). Die Formulierung enthält im Grunde eine Pflicht, d. h. sie ist ein Gebot zur Bestimmung von Maximen der Handlungen. Sie kann aber auch – Mackie zufolge – so interpretiert werden, dass die Formulierung Rechte zuweise und dass Rechte von Pflichten abgeleitet würden (vgl. Mackie 1984, S. 169). Im Prinzip liegt Mackie richtig, denn Kant ist der Meinung, jedem Recht entspreche eine Pflicht, wie oben gezeigt wurde. Die Schwierigkeit besteht darin, dass der kategorische Imperativ vor allem eine Pflicht darlegt, und nicht jeder Pflicht entspricht ein Recht. Dies ist eine These, die auch von Kant vertreten wird. Es ist m. E. ziemlich schwierig, eine Auffassung zu unterstellen, nach der aus dieser Passage abgeleitet werden kann, dass der kategorische Imperativ Rechte quasi unmittelbar zuweist. Deshalb berufe ich mich auf eine andere Passage von Kants Werken, um seine Überlegungen hinsichtlich der Korrelativität zu behandeln.

<sup>6</sup> Rechtslehre VI 239.

<sup>7</sup> Vgl. Grundlegung IV 421.

<sup>8</sup> Vgl. Raz 1984a, S. 199. Eine ähnliche Meinung in McCloskey 1965; Feinberg 1970, S. 249; Shue 1996, S. 13.

<sup>9</sup> Vgl. Raz 1984a, S. 195.

nur Rechte von Vorteil für den Rechtsträger sind, denn seine eigene Pflichten können auch für ihn von Vorteil sein.<sup>10</sup> Dies ist der Fall z. B. bei der sogenannten unvollkommenen Pflicht gegen sich selbst, seine natürliche Vollkommenheit zu entwickeln und zu verbessern: Die Pflicht nutzt dem Verpflichteten, aber es gibt kein korrelatives Recht, das ein anderer hat, d. h., kein anderer kann ihn auffordern, diese Pflicht zu erfüllen. Dieser Einwand liegt richtig, insoweit Pflichten bestehen, die kein Recht als Korrelat haben. Der Einwand ist jedoch nicht ganz triftig, denn Raz' Auffassung verneint nicht, dass es Pflichten gäbe, die dem Verpflichteten zugute kämen. Raz konzentriert sich lediglich auf das Funktionieren der Rechte, nicht auf die Pflichten.

Hart seinerseits bestreitet nicht, dass Rechte Gründe für Pflichten seien, jedoch widersetzt er sich der Idee des Nutzens, da die Erfüllung einer Pflicht nicht immer für den Rechtsträger von Vorteil sei. Wenn X mir verspricht, sich während meiner Abwesenheit um meine Mutter zu kümmern, darf ich ihn, Hart zufolge, auffordern, seine Pflicht zu erfüllen, da ich der Rechtsträger bin. Dagegen darf meine Mutter X nicht auffordern, denn sie ist keine Rechtsträgerin, obwohl sie die Leistungsempfängerin ist.<sup>11</sup> Was ein Recht in Wirklichkeit bezeichne, sei die Möglichkeit, die Freiheit eines anderen zu beschränken und zu bestimmen, wie er handeln solle.<sup>12</sup> Es ist richtig, dass ein Recht die Beschränkung der Freiheit eines anderen darstellt, diesem Argument gelingt dennoch nicht, die Wichtigkeit des Nutzens bzw. des Interesses zu entkräften. Es ist sehr schwierig, sich vorzustellen, dass ein Recht ausschließlich vorliegt, um die Freiheit eines anderen zu beschränken: Die Verfolgung eines Ziels, das sich auf ein Interesse bezieht, ist eine grundlegende Eigenschaft davon, was man als Recht versteht. Harts Beispiel gelingt auch nicht zu zeigen, dass die Erfüllung einer Pflicht dem Rechtsträger nicht unbedingt Nutzen bringt, denn, wenngleich meine Mutter die Leistungsempfängerin ist, bekomme ich z. B. den Nutzen, mich sicher zu fühlen, dass jemand auf meine Mutter aufpasst. Es kann sogar gemeint werden, aus Harts Beispiel folgen zwei Arten von Nutzen: ein direkter Nutzen – für meine Mutter – und ein indirekter Nutzen – für mich.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. Cruft 2006, S. 179 f.

<sup>11</sup> Vgl. Hart 1984, S. 81.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. S. 83, 88. Die hier zwischen Raz und Hart vorgestellte Auseinandersetzung gehört eigentlich zu der Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der Willens- und der Nutzen- oder Interessentheorie. Für die Interessentheorie sei der Rechtsträger ein Nutznießer der Erfüllung einer Pflicht; Rechte dienen den Interessen des Rechtsträgers (Raz). Die Willenstheorie ihrerseits versteht ein Recht im Wesentlichen als die Möglichkeit, einen anderen zu etwas auffordern bzw. die Freiheit eines anderen beschränken zu können (Hart). Vgl. Riebold 1992, S. 229 ff.

<sup>13</sup> In diesem Kontext ist das Argument der unvollkommenen Pflicht gegen sich selbst sachdienlich, aber



Es kann für und wider den Vorrang des Rechts vor der Pflicht argumentiert werden, und umgekehrt. Mir scheint aber, dass der Vorrang des Rechts vor der Pflicht bestimmt, was als Korrelativität bezeichnet wurde. Das Argument dafür ist weitgehend pragmatisch: Ein Recht ist etwas, das man gerne hat, für Pflichten gilt das nicht. Ein Recht zu haben, bedeutet, dass unsere Interessen in Betracht gezogen werden und dass die Voraussetzungen zu ihrem Schutz gegeben sind.<sup>14</sup> Es existiert eine sehr starke Verbindung zwischen Interessen und Rechten, deshalb nimmt man gerne an, dass Rechte Gründe für Pflichten sind. Dieser Gedanke lehnt nicht ab, dass auch Pflichten einen mittelbaren Nutzen für den Verpflichteten bedeuten könnten, wie die Pflicht, seine natürliche Vollkommenheit zu entwickeln und zu verbessern; der Gedanke nimmt lediglich die Korrelativität in den Fokus und räumt den Rechten Vorrang vor den Pflichten ein. Ich bin mir bewusst, dass diese Argumentation relativ schwach ist, gleichwohl denke ich, dass sie im Großen und Ganzen unsere Vorstellung vom Recht trifft.

## 1.2 Recht und Rechtfertigung

Rechte haben Vorrang vor Pflichten, aber es ist auch wichtig für die Menschenrechte im Allgemeinen und für unser praktisches Leben, dass Rechte im Zusammenhang mit der Rechtfertigung stehen. Eine Rechtfertigung zur Verfügung zu haben, ist von Belang, da wir Menschen uns nicht nur über das Sein fragen, sondern auch über das Sollen, über die Normativität und ihre Rechtfertigung: Wir verlangen nach der Rechtfertigung der Normativität und folglich nach der Rechtfertigung unserer Pflichten. In diesem Zusammenhang – wenn man meint, ein Recht befähige jemanden dazu, einen anderen gerechtfertigt auffordern zu können, etwas zu tun – folgt daraus, dass das Recht die Rechtfertigung ist, warum jemand in der Pflicht steht und warum der Verpflichtete dazu aufgefordert werden kann, etwas zu tun. Ein Recht zu besitzen besagt also mehr als nur die Möglichkeit, jemanden auffordern zu können; ein Recht zu haben, bedeutet auch, eine Rechtfertigung zu haben. In einem zweiten Schritt zeigt sich jedoch, dass ein Recht nicht lediglich eine Rechtfertigung bzw. ein Grund an sich für Pflichten ist, sondern dass ein

---

Hart selbst würde auf ein solches Argument nicht zurückgreifen, da er gegen die Auffassung ist, die das Bestehen von Pflichten gegen sich selbst unterstützt. Vgl. Hart 1984, S. 82.

<sup>14</sup> Mackie schildert diesen Gedanke sehr präzise, wenn er äußert: „Rights are something that we may well want to have; duties are irksome. We may be glad that duties are imposed on others, but only (unless we are thoroughly bloodyminded) for the sake of freedom, protection, or other advantages that other people's duties secure for us and our friends. The point of there being duties must lie elsewhere. Duty for duty's sake is absurd, but rights for their own sake are not.“ Mackie 1984, S. 171.

Recht zugleich auf einer Rechtfertigung beruht; d. h., die Idee, ein Recht zu haben, enthält implizit das Verlangen nach der Rechtfertigung des Rechts.<sup>15</sup> Die Rechtfertigung, die letztendlich das Bestehen der Pflicht und die Möglichkeit, jemanden auffordern zu können, begründet, ist nicht das Recht bzw. die das Recht zuweisende Norm. Vielmehr scheint diese Rechtfertigung anderswo zu liegen, und die Gründe, die dafür angebracht werden, können auch von unterschiedlichen Art sein.<sup>16</sup>

Es können politische, moralische, religiöse, rechtliche usw. Gründe für die Rechtfertigung eines Rechts angeführt werden. Es ist allerdings zu betonen, dass die Gründe – obwohl sie zu unterschiedlichen Bereichen des Lebens gehören – besonderes Gewicht haben sollten. Sie sollten imstande sein, andere Menschen davon zu überzeugen, dass der Besitz eines Rechts und das Bestehen seiner korrelativen Pflicht relevant sind. Genauer gesagt, handelt es sich offensichtlich um Gründe, von denen man vermuten kann, dass sie von anderen angenommen werden könnten. Vom Standpunkt des Verpflichteten betrachtet, müssen die Gründe seine Unterwerfung unter die Pflicht als gerechtfertigt präsentieren. Damit wird nicht gemeint, der Verpflichtete müsse notwendigerweise die Pflicht gerne akzeptieren, sondern dass die Gründe ihm die Pflicht als etwas vernünftig Annehmbares zeigen sollten.

Aus der Sicht der Rechtsträger heißt das, er kann die Bedeutung seines Interesses durchsetzen, so dass der Schutz seines Interesses garantiert wird. Die Rechtfertigung eines Rechts weist also auf die Rechtfertigung des Schutzes von bestimmten Interessen hin. So gesehen, lassen sich Interessen als Gründe für die Rechtfertigung von Rechten bezeichnen – so wie bei Raz –,<sup>17</sup> da Interessen das bilden, was geschützt werden sollte; oder da Interessen das suggerieren, was wichtig für Menschen ist oder sein sollte.<sup>18</sup> Eine solche Betrachtung, d. h. die Auffassung, dass Interessen Gründe für Rechte seien, hat zwei Schwächen. Zum einen wird – zumindest nicht explizit – nicht erläutert, welche die zu schützenden Interessen seien: Menschen haben viele und sehr unterschiedliche Interessen.

---

<sup>15</sup> Die Rechtfertigung eines Rechts ist so wichtig, dass Gewirth sie zu den Hauptelementen der allgemeinen Struktur des Rechts zählt (vgl. Gewirth 1986, S. 329). Ich bin der Meinung, die Idee der Rechtfertigung eines Rechts ist nötig, um eine adäquate Vorstellung des Begriffs des Rechts und seiner Wichtigkeit zu haben. Ich bezweifle trotzdem, dass sie als ein Element der allgemeinen Struktur dargelegt werden können. Die Struktur sollte m. E. nur diejenigen Elemente umfassen, die sich unmittelbar auf die Art und Weise, wie das Recht funktioniert, beziehen. Die Rechtfertigung ihrerseits ist ein äußeres Element, das das Warum des Rechts erklärt, aber nicht das Wie.

<sup>16</sup> Vgl. McCloskey 1965, S. 118.

<sup>17</sup> Vgl. Raz 1984a, S. 208.

<sup>18</sup> Vgl. McCloskey 1965, S. 126.

Hier wird offenbar nicht kritisiert, dass diese Auffassung nicht jedes zu schützende Interesse im Einzelnen zeigt; es wäre unrealistisch, dies einzufordern. Was hier vermisst wird, ist die Darlegung eines Kriteriums, nach dem man beurteilen kann, welche Interessen zu schützen sind. Freilich muss nicht unbedingt ein einziges Kriterium bestehen, aber es ist schon gewichtig, dass die Kriterien vom – evidenten – Prinzip der Relevanz ausgehen. Damit ist gemeint, nicht jedem Interesse entspricht ein Recht, sondern nur den Interessen, die tatsächlich relevant sind. Zu betonen ist, dass die Bestimmung der relevanten Interessen keine individuelle Aufgabe ist, denn Rechte betreffen den Bereich des Sozialen. Deshalb sind die Rechtfertigung und die entsprechenden Gründe so bedeutend: Hätten Rechte keine soziale Bedeutung, würde ihre Rechtfertigung viel an Wichtigkeit verlieren.

Zum anderen verfehlt diese Auffassung den Kern der echten Rechtfertigung eines Rechts. Interessen sind das, dessen Schutz verlangt oder erwünscht ist; sie deuten an, was für Menschen von Wert ist oder sein sollte. Interessen sind jedoch keine Rechtfertigung an sich. Eine Rechtfertigung ist die Darstellung von Gründen mit dem Zweck, den Schutz eines Interesses zu erreichen. Rechtfertigung und Interesse sind zwei unterschiedliche Konzepte, die nicht miteinander verwechselt werden sollten. Wenn Interesse und Rechtfertigung das gleiche wären, wäre es sinnlos, über Rechtfertigung eines Rechts zu sprechen, denn wenn man den Schutz seines Interesses wünscht, würde man lediglich die Existenz des Interesses beweisen, um den gewünschten Schutz zu beanspruchen. Die wirkliche Sachlage ist jedoch, dass Interessen sich nicht selbst durchsetzen können, dafür sind Gründe bzw. eine Rechtfertigung notwendig.

Wenn die Rechtfertigung eines Rechts sich durchsetzt, kann gesagt werden, dass das Recht gerechtfertigt sei. Dass ein Recht gerechtfertigt ist, hat im Grunde zwei Implikationen. Einerseits hat es eine soziale Implikation, denn das Vorliegen eines Rechts hat das Bestehen einer Relation zwischen wenigstens zwei Personen zur Voraussetzung. Das Bestehen eines Rechts setzt voraus, dass die für den Schutz dargelegten Gründe sozial annehmbar sind oder dass die Gründe in der Tat angenommen waren. Ein gerechtfertigtes Recht ist also ein sozial gerechtfertigtes Recht.<sup>19</sup> Die zweite Implikation besteht schlüssig

<sup>19</sup> Rechte haben eine soziale Bedeutung, da sie – wie oben erwähnt – immer die Beziehung zwischen mindestens zwei Personen implizieren. Dennoch muss nicht jedes einzelne Recht gesellschaftlich angenommen werden, denn es gibt bestimmte Relationen, in der Rechte ohne die gesellschaftliche Zustimmung konstituiert werden. Eine Frau z. B. kann ihrem Mann das Recht zuweisen, sich alle drei Monate eine neue Krawatte zu kaufen, und es ihm erlauben, sie aufzufordern, ihre Pflicht zu erfüllen. Dieses Recht innerhalb solch einer Beziehung kann gesellschaftlich akzeptiert werden oder nicht, aber diese gesellschaftliche Akzeptanz bzw. Ablehnung ist irrelevant für die Konstituierung des Rechts. In der vorliegenden Arbeit beziehe ich mich auf Rechte, die für die Gesellschaft eine bedeutende Rolle spielen,

darin, dass die Gründe, die gebracht werden, als ausreichende Gründe betrachtet werden, nicht nur von Seiten des Rechtsträgers, sondern auch von Seiten des Verpflichteten und der Gesellschaft. Angesichts des Gesagten wird jetzt der Besitz eines Rechts nicht nur als Möglichkeit gesehen, einen anderen aufzufordern. Ein Recht zu besitzen bedeutet auch, ausreichende Gründe zu haben, um jemanden aufzufordern. Um präziser zu sein: Wer ein Recht hat, hat zwei Arten von Gründen zu seinen Gunsten: erstens hat man einen ausreichenden Grund für die unmittelbare Bestimmung der Pflicht eines anderen (das Recht an sich);<sup>20</sup> zweitens verfügt man über ausreichende Gründe, die den Schutz eines Interesses ermöglichen.

### **1.3 Recht, sozialer Druck und Sanktionen**

Es wurden zwei Elemente des Besitzes eines Rechts dargelegt, die seine soziale Wichtigkeit konstituieren: Korrelativität und die Idee, dass der Besitz eines Rechts dem Besitz einer Rechtfertigung gleichkommt. Korrelativität drückt – kurz gefasst – aus, dass jedem Recht eine Pflicht entspricht und dass ein anderer die Aufgabe hat, die entsprechende Pflicht zu erfüllen. Rechtfertigung deutet an, dass der Besitz eines Rechts nicht arbiträr ist; vielmehr bestehen ausreichende Gründe, die die Legitimation eines Rechts sozial ermöglichen. Neben diesen zwei Elementen taucht jetzt ein drittes auf, das sozialer Druck genannt werden kann. Sozialer Druck besagt, dass es für den Verpflichteten einen Druck von Seiten der Gesellschaft gibt, nach seiner Pflicht zu handeln, so dass er tut, was er zu tun hat. Der soziale Druck umfasst zwei verschiedene Facetten, die sich gegenseitig ergänzen. Einerseits wird sozialer Druck ausgeübt, wenn man den Verpflichteten wissen lässt, dass man von ihm die Erfüllung seiner Pflicht erwartet. Dies kann während des Erziehungsprozesses in unserer Kindheit stattfinden,<sup>21</sup> aber auch wenn man dem Verpflichteten gegenüber explizit oder implizit äußert, was für ein Verhalten von ihm in einer bestimmten Situation, die nicht zum Erziehungsprozess zählt, erwartet wird. Die Erwartung der Erfüllung der Pflicht kann auch anhand der Festlegung einer Sanktion bekannt gegeben werden, die angewandt wird, falls der Verpflichtete seine Pflicht unbegründet nicht erfüllt. In diesem Kontext wird die Sanktion als eine Art von Bedrohung betrachtet. Das Bewusstsein, dass man auf Grund der unbegründeten Nichterfüllung der

---

wie das bei den Menschenrechten der Fall ist.

<sup>20</sup> Vgl. Shue 1996, S. 14.

<sup>21</sup> Vgl. Tugendhat 1993, S. 339 ff.

Pflicht sanktioniert werden kann, ist allerdings ein Druck, der soziale Transzendenz hat.<sup>22</sup>

Damit kommt man zur zweiten Facette des sozialen Drucks. Unter Sanktion werden die Konsequenzen verstanden, die man aus der Nichterfüllung einer Pflicht zieht. Das Bedeutendste der Sanktion hinsichtlich eines Rechts ist, dass sie ein Mittel ist, das dem Rechtsträger die Möglichkeit der Verwirklichung des geschuldeten Verhaltens gibt, sogar gegen den Willen des Verpflichteten.<sup>23</sup> Sanktion heißt nicht unbedingt die gewaltsame Erfüllung einer Pflicht. Sie kann aus einer Strafe bestehen, die wegen der Nichterfüllung verhängt wird und die dann den Verpflichteten zur Erfüllung der Pflicht führt. Eine Sanktion kann auch in kompensatorischen Maßnahmen zugunsten des Rechtsträgers bestehen. Der Punkt, den ich betonen möchte, ist, dass die Sanktion einen sozialen Druck zum Ausdruck bringt, den der Rechtsträger auf seiner Seite hat, um die Erfüllung der Pflicht bzw. die Beachtung des Rechts möglich zu machen – unabhängig davon, ob die Sanktion angewandt wird oder nur als eine Art von Bedrohung dient. Dank des sozialen Drucks bzw. der Sanktion wird nun ein neuer Weg gewonnen, der es auch möglich macht, zu verstehen, warum die Zuweisung eines Rechts eine Rechtfertigung erfordert: Wer ein Recht besitzt, hat die Möglichkeit, auf den sozialen Druck bzw. die Sanktion zurückzugreifen, und dies impliziert eine Beschränkung der Handlungsfreiheit des Verpflichteten, d. h., die Beschränkung der Handlungsfreiheit benötigt eine Rechtfertigung.

Für das Bestehen von möglichen Sanktionen und deren entsprechende Anwendung ist nicht unbedingt ein zentrales System nötig, das die anwendbaren Sanktionen bestimmt und für die Anwendung zuständig ist, wie es der Fall beim juristischen System ist.<sup>24</sup> Dies ist so, denn es existieren normative soziale Systeme, innerhalb deren Rechte zugewiesen und Sanktionen bestimmt werden – um so die Beachtung des Rechts bzw. die Erfüllung der Pflicht zu sichern –, ohne dass diese Aufgaben von einem zentralen System übernommen werden. Es ist also die Rede von dem sozialen normativen System, das auch als Moral bekannt ist.<sup>25</sup> Tatsächlich liegt der Unterschied zwischen beiden Systemen nicht darin, welche Verhaltensweise sie sanktionieren, sondern in der Art und Weise, wie beide

---

<sup>22</sup> Den Ausdruck sozialer Druck übernehme ich von Hart. Damit bezeichnet er das, was man als Sanktion kennt, aber er übersieht, dass der soziale Druck nicht lediglich aus Sanktionen besteht. Vgl. Hart 1973, S. 124 ff.

<sup>23</sup> Vgl. Steiner 2006, S. 470 ff.

<sup>24</sup> Vgl. Hart 1973, S. 124.

<sup>25</sup> Das juristische System und die Moral sind normative Systeme, die Rechte zuweisen und Sanktionen feststellen, dies heißt dennoch nicht, dass sie auf der Zuweisung von Rechten und Feststellung von Sanktionen beruhen. Das juristische System umfasst Handlungen, die nicht als Zuweisung von Rechten oder Feststellung von Sanktionen betrachtet werden können, so wie die Moral.

Systeme die Sanktionen bestimmen und wie sie die Sanktionen anwenden.<sup>26</sup> Allerdings können sowohl das juristische System als auch die Moral das gleiche Verhalten sanktionieren, was in der Tat sehr oft geschieht: Straftaten wie Diebstahl oder Mord werden sowohl juristisch als auch moralisch sanktioniert. Die Sanktionen jedoch, die zum juristischen Feld gehören, werden durch einen zentralisierten Prozess bestimmt, dessen Verantwortlicher der Staat ist; und der Staat seinerseits übt diese Kompetenz im Namen aller Bürger aus, die den Staat gestalten. Die Sanktion ihrerseits wird von Verwaltungsträgern angewandt, die ausschließlich und ausdrücklich dafür konstituiert werden; solche Verwaltungsträger sind staatliche Organe, was bedeutet, dass auch die Anwendung der Sanktionen eine Aufgabe des Staates ist.<sup>27</sup> Dazu kommt, dass die juristischen Sanktionen auch durch die Möglichkeit, gewaltsam durchgeführt zu werden, charakterisiert werden: Zwecks der Anwendung der Sanktionen hat der Staat für sich das Zwangsmonopol.<sup>28</sup> Ein Individuum nun, das z. B. bestimmte materielle Güter eines anderen gestohlen hat, kann gegen seinen eigenen Willen und mittels physischen Zwangs gezwungen werden, eine gewisse Zeit im Gefängnis zu bleiben, darüber hinaus kann er auch anhand physischen Zwangs gezwungen werden, die gestohlenen Güter dem Eigentümer zurückzugeben.

Im Gegensatz zu juristischen Sanktionen gehören moralische Sanktionen zu keinem zentralisierten System, das weder für die Bestimmung noch für die Anwendung von Sanktionen zuständig ist. Eine andere Kennzeichnung von moralischen Sanktionen ist es, dass sie dem Rechtsträger keinen Rekurs bieten, auf physischen Zwang zurückzugreifen, um den Verpflichteten dazu zu zwingen, seine Pflicht zu erfüllen. Moralische Sanktionen bestehen in Reaktionen, die auf Grund der Nichterfüllung der Pflicht hervorgerufen werden, und solche Reaktionen zeigen sich als Gefühle in zweierlei Gestalt: Schamgefühl und Empörung. Das Schamgefühl seitens der Person, die ihre Pflicht nicht erfüllt hat, und

---

<sup>26</sup> Das Bestehen unterschiedlicher Arten von Sanktionen ist eine Idee, die von Bentham systematisiert wurde. Nach ihm sind Sanktionen die Quelle von Freude bzw. Schmerz, d. h. Sanktion ist die Folge einer Handlung, die man führt oder ggf. nicht führt und deren Wirkung es ist, Freude bzw. Schmerz zu erbringen. Bentham unterscheidet vier Arten von Sanktionen: Physische Sanktionen seien entweder Naturereignisse oder Ereignisse, die wegen Leichtfertigkeit verursacht würden. Politische Sanktionen würden im Namen der souveränen politischen Macht des Staates angewandt, es handelt sich dann um juristische Sanktionen. Moralische Sanktionen würden angewandt, soweit man einer moralischen Gemeinschaft angehöre, und sie beruhten auf keiner juristischen Norm. Religiöse Sanktionen würden von Gott angewandt (vgl. Bentham 1963, Kapitel III). In diesem Kapitel richte ich meine Aufmerksamkeit sowohl auf juristische als auch auf moralische Sanktionen, da sie im Wesentlichen soziale Sanktionen sind.

<sup>27</sup> Vgl. Rütters 2010, S. 37 ff.

<sup>28</sup> Vgl. Kelsen 1960, S. 34 ff.

die Empörung der anderen machen die moralische Sanktion aus.<sup>29</sup> Es ist anzumerken, dass der Ausdruck Empörung der anderen bedeutet, dass sowohl der Rechtsträger, dessen Recht nicht beachtet wird, als auch andere, die die Nichterfüllung als etwas Schlechtes betrachten, das Gefühl der Empörung erfahren. Es handelt sich dann um eine Gruppe von Individuen, die die gleichen moralischen Werte haben und die sich in einem gewissen Grad miteinander verbunden fühlen; sie sind Angehörige einer moralischen Gemeinschaft.

Die moralische Sanktion kann sich auch dadurch äußern, dass sie in einer Missbilligung der Nichterfüllung besteht.<sup>30</sup> Wer so denkt, liegt bestimmt richtig, jedoch ist die Missbilligung an sich nicht ausreichend, um die volle Breite der moralischen Sanktion zu umfassen. Damit ist gemeint, man sollte sich klar machen, dass die Missbilligung die Gefühle von Empörung und Scham implizieren soll. Der Grund dafür ist, dass moralische Sanktionen die innere Sphäre betreffen.<sup>31</sup> Dies besagt nicht, dass die juristischen Sanktionen keine Auswirkung auf die innere Sphäre hätten; juristische Sanktionen mögen wohl solche Gefühle (Empörung und Scham) – oder ganz andere Gefühle – erwecken, aber das ist ihnen nicht inhärent: Bei juristischen Sanktionen spielt die äußere Sphäre die entscheidende Rolle, d. h. das äußere Verhalten oder die äußere Reaktion (z. B. gewaltsam gezwungen zu werden, die Pflicht zu erfüllen).<sup>32</sup> Wenn juristische Sanktionen Gefühle von Empörung und Scham wecken, befindet man sich in der Tat vor moralischen, aber nicht vor juristischen Sanktionen. Moralische und juristische Sanktionen können gleichzeitig erscheinen und sich auf die gleiche Handlung beziehen, sie sind dennoch voneinander zu unterscheiden.

Oben wurde geäußert, die Gefühle angesichts der Nichterfüllung einer Pflicht sind im Grunde Empörung und Scham. Der Ausdruck „im Grunde“ deutet dabei an, dass m. E. andere Gefühle auftreten können, wenn es sich um moralische Sanktionen handelt und besonders, wenn es sich um den Verpflichteten handelt. In der Tat geschieht es nicht selten,

---

<sup>29</sup> Vgl. Strawson 1973, S. 15; Tugendhat 1993, S. 20 f., 57 ff.

<sup>30</sup> Vgl. Kelsen 1960, S. 41 f., 64 f.

<sup>31</sup> Vgl. von der Pfordten 2009, S. 194.

<sup>32</sup> Dass juristische Sanktionen die äußere Sphäre und moralische Sanktionen die innere Sphäre betreffen, erinnert in gewisser Weise an Kants Unterschied zwischen Rechtslehre und Tugendlehre: die Rechtslehre bezieht sich auf die äußere Handlungsfreiheit und die Tugendlehre auf die innere Freiheit. Der von Kant eingeführte Unterschied zieht dennoch nicht das Thema der Auswirkungen der Sanktionen auf Menschen in Betracht, vielmehr handelt es sich bei ihm um die unterschiedlichen Gründe, die zu Handlungen führen: Moralische Normen an sich sind die – inneren – Gründe des moralischen Handelns, während juristische Normen nicht unbedingt der Grund der Handlungen sein müssen, die nach dem juristischen System geschehen. Vgl. Kant, Rechtslehre, Einleitung; Scarano 2002; Hofmann 2006, S. 9; Kersting 2007, S. 79ff.

dass der Verpflichtete eine bestimmte Pflicht nicht erfüllt und dass er trotz der Empörung der anderen und der Nichterfüllung, kein Schamgefühl entwickelt. Nichtsdestoweniger kann er das unangenehme Gefühl erfahren, von anderen beurteilt und sogar in gewisser Weise ausgeschlossen zu werden. Solche oder ähnliche Gefühle seitens des Verpflichteten können als Reaktionen betrachtet werden, die Teil der moralischen Sanktionen sind. In diesem Zusammenhang ist es zu pointieren, dass die Einstellung oder die innere Reaktion des Verpflichteten für die moralischen Sanktionen konstitutiv ist: Wenn der Verpflichtete nicht imstande ist, ein Schamgefühl oder ähnliche Gefühle zu empfinden, wäre es sehr schwierig, von moralischen Sanktionen zu sprechen.<sup>33</sup>

Abgesehen von den oben erwähnten bestehenden Unterschieden zwischen juristischen und moralischen Sanktionen möchte ich betonen, dass auch das Vorliegen von Sanktionen innerhalb des juristischen Systems und der Moral erklären kann, warum der Besitz eines Rechts so bedeutend ist: Wer ein Recht besitzt, verfügt über eine gewisse Sicherheit, dass der Verpflichtete seine Pflicht erfüllt, sogar gegen seinen Willen. Die Mitwirkung von Korrelativität, Rechtfertigung und Sanktionen begründet die große Bedeutung des Besitzes eines Rechts.

### **Fazit**

In diesem Kapitel sollte dargestellt werden, warum Rechte für das soziale Leben bedeutsam sind. Es hat sich erwiesen, dass ihr Besitz deshalb wesentlich ist, weil sie etwas Positives für den Rechtsträger darstellen, denn sie sind ihm nützlich, um bestimmte Ziele zu erreichen. Rechte stehen also in Zusammenhang mit dem Nutzen für den Rechtsträger, deshalb sind sie so wichtig. Wir sind fest davon überzeugt, dass der Besitz von Rechten und deren entsprechende Ausübung nicht willkürlich sein darf, deshalb ist zu fordern, dass ihre Existenz gerechtfertigt ist. Und die Rechtfertigung der Rechte ist vielleicht die moralisch und politisch komplizierteste Thematik, da eine Rechtfertigung bedeutet, Argumente zu bringen, die nicht nur für diejenigen, die das Recht haben möchten, sondern vor allem für die Gemeinschaft als zwingend erscheinen sollten. Rechte müssen

---

<sup>33</sup> Dieser Gedanke wird von Strawson so dargelegt: „It is not only moral reactive attitudes towards the offender which are in question here. We must mention also the self-reactive attitudes of offenders themselves. Just as the otherreactive attitudes are associated with a readiness to acquiesce in the infliction of suffering on an offender, within the ‘institution’ of punishment, so the self reactive attitudes are associated with a readiness on the part of the offender to acquiesce in such infliction without developing the reactions (e. g. of resentment) which he would normally develop to the infliction of injury upon him; i. e. with a readiness, as we say, to accept punishment as ‘his due’ or as ‘just’.“ Strawson 1973, S. 22.



gerechtfertigt werden, weil sie Bezug zum sozialen Leben haben. Ferner dienen sie zum einen als Basis für die Existenz von Pflichten, die von anderen erfüllt werden sollen, zum anderen weisen sie auf mögliche Sanktionen hin, die verhängt werden, falls man die Rechte eines anderen verletzt bzw. seine Pflicht nicht erfüllt. Rechte beschränken dann die Handlungsfreiheit, deswegen ist ihre Existenz zu rechtfertigen.

Die Bedeutung der Rechte für das soziale Leben umfasst sowohl den juristischen als auch den moralischen Bereich. Zwar bestehen zwischen diesen zwei Bereichen offenkundige Unterschiede hinsichtlich des Funktionierens, aber in beiden Bereichen werden Rechte als etwas Positives bzw. Nützliches für den Träger angesehen. Indem sie gerechtfertigt werden, wohnt ihnen ein sozialer Druck inne, der sich insbesondere in Form von Sanktionen zeigt. Der Hauptunterschied zwischen beiden Bereichen in Bezug auf das Recht liegt hauptsächlich in der Art, wie die Sanktionen ausgeführt werden: Das juristische Rechtssystem hat ein zentralisiertes System zur Verfügung, dem es erlaubt ist, physischen Zwang auszuüben. Die Sanktionen des moralischen Systems bestehen ihrerseits aus Gefühlen als Reaktion; diese Gefühle sind im Grunde zweierlei: Scham und Empörung. Diesem bedeutsamen Unterschied zum Trotz spielt die Existenz von Rechten für den Träger eine gewichtige Rolle sowohl im juristischen als auch im moralischen Bereich.

## **Kapitel 2. Menschenrechte als moralische Rechte**

### **2.1 Gegen nicht-juristische Rechte**

Oben wurde dargestellt, warum es wichtig ist, ein Recht zu haben, und in Verbindung mit diesem Thema wurde ebenfalls auf zwei unterschiedliche Arten normativer Systeme hingewiesen: sowohl auf das juristische als auch auf das moralische System. Diese Differenzierung ist uns wichtig, da sie das Bestehen unterschiedlicher Arten von Rechten impliziert: Rechte, die zur Sphäre des juristisch positivierten Systems gehören, und Rechte, die Bestandteil des moralischen Systems sind. Es handelt sich also um den Unterschied zwischen juristischen und nicht-juristischen Rechten. Diese Differenzierung wirft eine Frage auf: Zu welchem Bereich gehören die Menschenrechte? Sind sie juristische oder nicht-juristische Rechte? Die Antwort auf diese Frage ist nicht einfach, da die Differenzierung an sich zwischen nicht-juristischen und juristischen Rechten sehr umstritten ist, in erster Linie wenn es um Menschenrechte geht. Anhand Benthams und Habermas' Überlegungen werde ich die bedeutendsten Punkte der Problematik um die Unterscheidung zwischen nicht-juristischen und juristischen Rechten auslegen und diskutieren, um schließlich zu einer Kategorisierung der Menschenrechte zu gelangen.

Bentham ist bekannt für seinen Widerstand gegen die Idee von Rechten, die keine juristischen Rechte sind; ein Widerstand, der vor allem gegen die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte geleistet wurde, die die Menschenrechte als Naturrechte erfasst. Für ihn gibt es nur eine einzige Art von Rechten, und das sind die juristischen Rechte: „To me a right and a legal right are the same thing, for I know no other. Right and law are correlative terms: as much so as son and father. Right is with me the child of law: from different operations of the law result different sorts of rights.“<sup>1</sup>

Mit dieser Metapher macht Bentham sehr deutlich, dass für ihn Rechte außerhalb des juristischen Rahmens nicht existieren könnten, denn solche Rechte würden das normale Verfahren zur Herstellung von Normen bzw. Rechten brechen, so wie ein Sohn, der keinen Eltern entstamme, nicht existieren könne, denn dies würde bedeuten, ein notwendiges und unbedingtes Verfahren zu überspringen. Naturrechte bzw. Menschenrechte seien „simple nonsense: natural and imprescriptible rights, rethorical

---

1

Bentham 1987, S. 73.

nonsense, – nonsense upon stilts“.<sup>2</sup> Der wichtigste Grund dieser heftigen Auseinandersetzung mit den natürlichen Rechten bzw. Menschenrechten ist, dass die wörtliche Bedeutung des Ausdruckes „Naturrechte“ zu einem Fehler verleitete.<sup>3</sup> Bentham scheint der Ansicht zu sein, dass natürlich zu leben die Nichtexistenz von Rechten hieße, d. h. natürlich zu leben sei ein Zustand, der vor der Regierung, die die Rechte zuweise, existiere.<sup>4</sup> Träfe dies zu, dann wäre es widersprüchlich, von Naturrechten zu sprechen, denn das Natürliche ist das Gegenteil von Recht und Ordnung. Auf Grund dieses vermeintlichen Widerspruchs werden die Naturrechte als „a species of cold heat, a sort of dry moisture, a kind of resplendent darkness“<sup>5</sup> bezeichnet. Trotzdem akzeptiert er, dass es andere normative Systeme gebe, innerhalb deren Rechte bestünden, aber dafür sollten solche Systeme die Kraft von Gesetzen haben.<sup>6</sup> Die Bedeutung dieser Behauptung besteht darin, offenzulegen, dass das entscheidende Kriterium zur Ablehnung der Naturrechte bzw. Menschenrechte als Rechte nicht ihr natürlicher Ursprung ist, sondern vielmehr, dass Menschenrechte als Naturrechte keine zwingende Kraft besitzen,<sup>7</sup> und sie haben keine zwingende Kraft, da sie nicht von der Regierung erlassen werden. Dass Menschenrechte bzw. Naturrechte nicht zu etwas zwingen können, deutet an, dass sie kein Sanktionssystem zur Verfügung haben, da sie – wiederum – vom Staat bzw. von der Regierung nicht festgestellt sind,<sup>8</sup> einem Staat bzw. einer Regierung, der bzw. die auch für die Durchsetzung von juristischen oder politischen Sanktionen – wie Bentham sie nennt – zuständig ist.<sup>9</sup>

Für die Ablehnung der Menschenrechte bzw. Naturrechte als Rechte im strengen

---

<sup>2</sup> Ebd., S. 53.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 52.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 53.

<sup>5</sup> Ebd., S. 63.

<sup>6</sup> Benthams eigene Worte sind: „When (...) you employ such a word as ‘right’, a cloud and that of black hue overshadows the whole field. To any such word as ‘right’ no conception can be attached but through the medium of a law or something to which the force of law is given.“ Bentham 1838-1843, Bd. VIII, S. 557.

<sup>7</sup> Vgl. Stepanians 2005, S. 10.

<sup>8</sup> Ein anderer Weg zur Erklärung des Fehlens von Sanktionen bei den Menschenrechten bzw. Naturrechten wird von Stepanians vorgeschlagen. Er äußert, der Ausdruck Gesetzeskraft oder Kraft der Gesetze – wie oben erwähnt wurde – spiele auf Sanktionen an, denn Bentham vertrete eine Sanktionstheorie der Pflicht, derzufolge zwischen Pflicht und dem Sanktionsbegriff ein analytischer Zusammenhang bestehe (vgl. Stepanians 2005, S. 10; Bentham 1838-1843, Bd. III, S. 247). Wenn also aus den Menschenrechten bzw. Naturrechten keine Pflicht – das scheint die Überlegung von Stepanians zu sein – herauskomme, dann könne es keine Sanktion geben (vgl. Stepanians 2005, S. 10 f.). Mit dieser Überlegung liegt er richtig, das ist jedoch eine unzureichende Erklärung, denn er zieht nicht in Betracht, dass es nach Bentham letztendlich keine Pflicht und damit keine Sanktion besteht, da Menschenrechte bzw. Naturrechte nicht aus dem Staat bzw. der Regierung entstehen.

<sup>9</sup> Im Kapitel 1 wurde schon erwähnt, dass für Bentham vier unterschiedliche Sanktionen bestehen: physische, politische, moralische und religiöse.

Sinne bestehen weitere Gründe. Ein zweiter Grund bezieht sich darauf, dass Naturrechte bzw. Menschenrechte angewandt werden können, um einen Geist des Aufstands gegen alle Regierungen und Gesetze zu fördern.<sup>10</sup> Bentham befürchtet also die chaotischen Folgen, die solche Rechte für die soziale Ordnung beinhalten. Im Zusammenhang mit diesem Grund gibt es einen dritten: Man sei in der Lage, zu wissen, was die Quelle der juristischen Rechte sei, nämlich das Gesetz. Die wirkliche Quelle der Naturrechte sei aber etwas anderes, nämlich Verblendung und Tyrannei:<sup>11</sup> falls man eine politische Willkür habe, die man befriedigen möchte, aber keinen guten Grund für ihre Befriedigung geben könne, greife man auf die Naturrechte zurück.<sup>12</sup> Menschenrechte bzw. Naturrechte werden von Bentham dann als Mittel betrachtet, um politische Ziele zu erreichen, und diese politischen Ziele – setzt er voraus – trügen nichts Gutes in sich.

Benthams Konzeption ist aus unterschiedlichen Gründen umstritten, aber ich möchte meine Einwände auf zwei beschränken. Das Hauptargument, dem zufolge keine Rechte außerhalb des juristischen Bereichs bestehen, da diese nicht von der Regierung bzw. dem Staat hergestellt werden und damit kein Sanktionssystem zur Verfügung haben, deutet an, dass er mit einer sehr engen Auffassung von einem normativen System arbeitet. Wie schon erwähnt wurde, existieren andere normative Systeme, die Rechte zuweisen und auch mit Sanktionen operieren, wie z. B. das normative moralische System und die entsprechenden moralischen Rechte. Darüber hinaus setzt das Bestehen solcher moralischer Rechte und Sanktionen nicht das Bestehen einer Regierung bzw. eines Staates voraus, da moralische Rechte anders als juristische Rechte entstehen und die entsprechenden Sanktionen auch auf andere Weise verhängt werden. Dass Bentham diese Differenzierung nicht berücksichtigt, ist zumindest seltsam – wenn nicht widersprüchlich –, denn in seinem früheren Werk *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) unterscheidet er zwischen vier unterschiedlichen Sanktionen: a) physische Sanktionen seien entweder Naturereignisse oder Ereignisse, die aus Leichtfertigkeit verursacht würden, b) politische Sanktionen würden im Namen der souveränen politischen Macht des Staates angewandt, es handele sich dann um juristische

<sup>10</sup> Vgl. Bentham 1987, S. 54.

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S. 73 f. Solche Kritikpunkte an der Naturrechtslehre als Mittel zur Verfolgung politischer Ziele werden später von Kelsen übernommen, aber er geht nicht davon aus, dass die erwünschten politischen Ziele entweder etwas Gutes oder Böses in sich hätten. Vielmehr versucht er, zu zeigen, dass die Naturrechtslehre die Bedingungen des Rechts als Wissenschaft nicht erfüllen könne, insbesondere da sie auf einem naturalistischen Fehlschluss beruhe. Die Naturrechtslehre sei also unwissenschaftlich. Siehe Kelsen 2007, Abschnitt VIII; Kelsen 1949.

Sanktionen, c) moralische Sanktionen würden angewandt, soweit man einer moralischen Gemeinschaft angehöre, und sie beruhten auf keiner juristischen Norm, und d) religiöse Sanktionen würden von Gott angewandt.<sup>13</sup> Von dieser Klassifizierung möchte ich sowohl die politische als auch die moralische Sanktion betonen, die im Wesentlichen soziale Sanktionen sind: Beide Systeme, das juristische und das moralische, beinhalten Sanktionen. Wenn es also Sanktionen innerhalb der Moral gibt und wenn Sanktionen für die Existenz von Rechten wesentlich sind, warum gibt es dann keine moralischen Rechte?<sup>14</sup>

Zum zweiten ist zu sagen, dass Bentham mit Recht befürchtet, dass die nicht-juristischen Rechte als Mittel für die Einführung von Chaos oder für fragliche politische Ziele angewandt werden könnten, aber es ist von seiner Seite zu optimistisch, nicht daran zu denken, dass das Gleiche für juristische Rechte gilt: mittels juristischer Rechte kann auch Chaos entstehen und können fragliche politische Ziele verfolgt werden. Nicht-juristische Rechte können hingegen dazu dienen, soziale oder staatliche Institutionen zu kritisieren und ihre Reformierung oder Auflösung zu reklamieren, wenn sie das soziale Leben gefährden.<sup>15</sup>

Habermas seinerseits ist der Meinung, Menschenrechte sollten als juristische Rechte verstanden werden, nämlich als Grundrechte.<sup>16</sup> Nicht-juristische, d. h. natürliche oder moralische Rechte würden als Rechte bezeichnet, die darauf warteten, in Kraft gesetzt zu werden,<sup>17</sup> Rechte also, die – kann man wohl meinen – in Wirklichkeit keine Rechte seien. Dieser Standpunkt beruht auf unterschiedlichen Argumenten, die dabei zusammenwirken. Der erste, bedeutendste Grund ist pragmatisch: Er akzeptiert, dass wir von Rechten sowohl im moralischen als auch im juristischen Sinne sprechen, aber er möchte Recht und Moral unterscheiden, so dass er unter Recht lediglich das juristische Recht versteht.<sup>18</sup> Er interessiert sich für ein normatives System, das das Zusammenleben der Menschen effektiv regelt, und diese Aufgabe scheinen moralische Rechte bzw. die Moral nicht erfüllen zu können, denn die Moral und damit moralische Rechte stellen nur

---

<sup>13</sup> Vgl. Bentham 1963, Kapitel III.

<sup>14</sup> Siehe eine ähnliche Kritik in Hart 1982, S. 84.

<sup>15</sup> Diese kritische Funktion der nicht-juristischen Rechte hat Bentham implizit – obwohl abschätzig – anerkannt: „If I say that a man has a natural right to (this) coat or (this) land –all that it can mean, if mean anything and mean true, is, that I am of opinion he ought to have a political right to it: that by the appropriate services rendered on occasion to him by the appropriate functionaries of governments he ought to be protected and secured in the use of it.“ Bentham, 1838-1843, Bd. III, S. 218.

<sup>16</sup> Gemäß Habermas dürfen „wir Grundrechte, die in der positiven Gestalt von Verfassungsnormen auftreten, nicht als bloße Abbildung moralischer Rechte verstehen.“ Habermas 1996, S. 138.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 161.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 106.

„eine Form des kulturellen Wissens“ dar.<sup>19</sup> Das heißt, die Moral ermöglicht ein Wissen, das zwar für die Orientierung im Handeln angebracht ist oder sein sollte, aber dieses Wissen an sich bestimmt nicht unbedingt die Handlung oder disponiert dazu. Die Moral besitze also eine schwache Motivationskraft, die nur dann in gewissem Maße wirksam sei, wenn die moralischen Normen internalisiert würden.<sup>20</sup> Dahingegen sei das Rechtssystem sowohl Wissenssystem als auch Handlungssystem,<sup>21</sup> denn das Rechtssystem oder die juristischen Rechte dienen als Orientierung zur Handlung, und sie besäßen auch eine starke Motivationskraft. Worin besteht die starke Motivationskraft der juristischen Rechte? Sie besteht in der Androhung von Sanktionen, die dem Rechtssystem inhärent sind, was letztlich zur zwingenden Kraft der juristischen Rechte führt.<sup>22</sup>

Es bestehen zwei weitere Gründe, die nicht pragmatisch sind, sondern programmatisch oder systematisch. Grundlegend für Habermas ist nicht allein, klarzumachen, dass moralische Rechte keine ausreichende Kraft hätten, sondern auch – und wesentlich –, dass das positive Recht der Moral nicht untergeordnet sei. Die Priorität der moralischen Rechte oder der natürlichen Rechte vor den positiven Rechten sei eine Hypothek, die das moderne Vernunftrecht vom traditionellen Naturrecht übernommen habe.<sup>23</sup> Zwischen positiven Rechten und der Moral gebe es eigentlich eine ergänzende Beziehung, und deshalb sollten die juristischen Rechte den moralischen Grundsätzen nicht widersprechen.<sup>24</sup> Das bedeute aber nicht, dass die Moral hierarchische Überlegenheit vor dem positiven Recht habe.<sup>25</sup> Da positive Rechte der Moral nicht untergeordnet sind, sollten dann Menschenrechte als Grundrechte betrachtet werden, um so eine vermutete Priorität der Menschenrechte vor den positiven Rechten zu vermeiden. Die Betrachtung der Menschenrechte als Grundrechte impliziere folglich, dass diese Rechte eine geographisch beschränkte Geltung hätten, denn juristische Rechte – so Habermas – bezögen sich auf ein geographisches abgegrenztes Rechtsgebiet.<sup>26</sup> Der zweite systematische Grund weist auf die Selbstgesetzgebung hin: Die moralische Autonomie betreffe die Sphäre des Einzelwillens, des Individuums. Hier frage man sich, was ich tun solle oder müsse. Die politische

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 137.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 137, 145 f.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S. 146.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. S. 143, 148.

<sup>23</sup> Die Idee, zwischen pragmatischen und systematischen Argumenten zu differenzieren, übernehme ich von Andreas Wildt. Vgl. Wildt 1998, S. 128.

<sup>24</sup> Vgl. Habermas 1996, S. 135.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 137.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 157 f.

Autonomie, dank deren die juristischen Rechte ans Licht kommen, beziehe sich auf den kollektiven Willen; das ist der Bereich des Kollektivs. Die leitende Frage hier ist nicht mehr, was „ich“ tun soll, sondern was „wir“ tun sollten.<sup>27</sup> Juristische Rechte sind also kollektive Ergebnisse, die aus rein intersubjektiven Verfahren herkommen, deshalb sind sie adäquater, um das kollektive Leben zu regeln und die kollektiven Ziele zu erreichen, und auch deshalb sollte man die Menschenrechte als Grundrechte und nicht als natürliche oder moralische Rechte erörtern.

Nun ist es unbestritten, dass es Unterschiede zwischen Moral und Recht gibt, aber Habermas' Auffassung von Moral – wie bei Bentham – ist in Wirklichkeit sehr eng begrenzt oder in gewisser Weise verfehlt. Habermas scheint eine Konzeption von Moral zu unterstellen, die die Existenz von Sanktionen innerhalb der Moral ablehnt. Das stimmt jedoch nicht, wie schon im Kapitel 1 dargelegt wurde: In der Moral besteht ein Sanktionssystem, das sich wesentlich in Gestalt von Gefühlen manifestiert. Ist das so, dann wird deutlich, dass die Moral nicht zu schwach ist – wie Habermas glaubt –, um Personen zu Handlungen zu motivieren. Dazu kommt selbstverständlich, dass in vielen Fällen nicht nur auf Grund der Sanktionsandrohung moralisch richtig gehandelt wird, sondern auch da dieses moralisch richtige Handeln – wie Habermas sagt – internalisiert ist, d. h., da wir tief davon überzeugt sind, dass es richtig ist, so zu handeln. Das bedeutet auch, dass man bereit ist, unabhängig vom Bestehen moralischer Sanktionen so zu handeln. Die Internalisierung der moralischen Normen kann man dann als ein Plus ansehen. Diese zwei erwähnten Anmerkungen sprechen gegen Habermas' Meinung, nach der die Moral keine ausreichende Motivationskraft besitze. Die Anmerkungen beweisen auch, dass moralische Rechte keine Rechte sind, die nur auf ihre Verrechtlichung warten. Moralische Rechte sind tatsächliche Rechte, die über ein Sanktionssystem verfügen und Personen zu Handlungen disponieren.

Habermas' Betrachtungsweise setzt unser Verständnis der Menschenrechte als allgemein oder universal geltende Rechte aufs Spiel, denn nach ihm sind Menschenrechte Rechte, die man hat, da man Staatsbürger oder Mitglied einer bestimmten politischen Gemeinschaft ist. Das erklärt sich daraus, dass die Ansicht der Menschenrechte als reine Grundrechte voraussetzt, dass Menschenrechte juristische Rechte sind. Anders gesagt: Menschenrechte als Grundrechte oder juristische Rechte haben eine geographisch begrenzte Geltung, daher können sie nicht als universal gültige Rechte betrachtet werden.

---

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 190, 194 ff.; Menke/Pollmann 2007, S. 33.

Werden Menschenrechte nicht mehr für universale Rechte gehalten, geht damit eines der bedeutendsten politischen und moralischen Mittel verloren, das im Kampf für soziale und globale Gerechtigkeit gebraucht wird. Dass wir bereit wären, auf die kraftvolle Idee der universal geltenden Menschenrechte zu verzichten, wage ich in Frage zu stellen.<sup>28</sup> Habermas' Auffassung entkräftet auch die Idee, dass es Normen bzw. moralische Grundsätze gibt, denen das juristische Recht nicht widersprechen sollte. Er versucht, eine mögliche Kritik zu umgehen, indem er für eine ergänzende Beziehung zwischen Moral und juristischem Recht plädiert, d. h. indem er die Meinung unterstellt, dass eine Rechtsordnung legitim sei, nur wenn sie moralischen Grundsätzen nicht widerspreche.<sup>29</sup> Aber gerade eine solche Meinung impliziert das Eingeständnis, dass die Moral und damit die moralischen Rechte eine bedeutsame Rolle für das soziale Leben, für unser politisches Leben spielen.

Als letzte Anmerkung ist zu sagen, dass in der Moral sicherlich ein weiterer Spielraum für die individuelle Autonomie existiert als im Bereich des juristischen Rechts. Das ist jedoch kein ausreichender Grund, um die Moral als eine gleichsam absolute Sphäre der individuellen Entscheidungen darzustellen. Unsere moralisch normativen Entscheidungen stehen unvermeidlich im Zusammenhang mit dem kollektiven Leben: da sie eine Form der Sozialisierung abbilden, auch werden viele moralische Entscheidungen kollektiv getroffen. Unsere moralischen Rechte repräsentieren mehr als den Einzelwillen und sie könnten nicht bestehen, wenn das Zusammenleben, das Kollektiv nicht berücksichtigt wird. Anhand der moralischen Rechte wird nicht allein das individuelle Wohl gesucht, sondern auch das des Kollektivs, der Gruppe, der Gemeinschaft usw. Es ist auch merkwürdig, dass Habermas nur der Moral und den moralischen Rechten eine so bedeutende individuelle Rolle zuweist, während er zu übersehen scheint, dass im Bereich der legalen Rechte auch das Individuelle gewichtig ist. Das juristische System wird nicht ausschließlich von der Frage „was sollen wir machen?“ geleitet, sondern auch von der Frage „was soll ich machen?“

Aus unterschiedlichen Gründen lehnen Habermas und Bentham die Menschenrechte als nicht-juristische Rechte ab, jedoch stoßen letztendlich beide auf den gleichen grundlegenden Fehler: beide ignorieren, dass sich innerhalb der Moral ein

---

<sup>28</sup> Wie die universale Gültigkeit der Menschenrechte zu begreifen ist, wird im Kapitel 3 dieser Arbeit erörtert.

<sup>29</sup> Vgl. Habermas, 1996, S. 137.



Rechtssystem befindet, das tatsächlich das Verhalten effektiv reguliert. Die Existenz eines derartigen moralischen Rechtssystems ist vom Staat bzw. von Regierungen unabhängig, denn für die Bestimmung seiner Normen, Pflichten und Rechte und für ihre entsprechende Durchsetzung ist der Staat im Prinzip nicht relevant. Ich sage „im Prinzip“, denn man kann nicht leugnen, dass in nicht wenigen Fällen das Bestehen von moralischen Normen und ihre Durchsetzung vom Staat beeinflusst wird, wie z. B. im Fall der Blutrache. Aber das moralische Rechtssystem an sich ist auf die Existenz des Staates nicht angewiesen: mit oder ohne den Staat existiert das moralische Rechtssystem. Wenn also ein normatives System wie das der Moral tatsächlich besteht und die Gründe zur Ablehnung der Menschenrechte als nicht-juristische Rechte nicht überzeugend genug sind, bleibt nur, das Bestehen von Menschenrechten als nicht-juristische Rechte anzuerkennen.

Schließlich möchte ich kurz Folgendes anmerken: Unter nicht-juristischen Rechten kann Unterschiedliches verstanden werden. So kann man von Naturrechten und natürlichen Rechten sprechen, wie es Pogge tut.<sup>30</sup> Naturrechte deuten an, dass es bestimmte moralische Forderungen gibt, die aber nicht unbedingt als Forderungen gegenüber dem Verhalten anderer gesehen werden. Erhebt man solche Forderungen, muss man damit rechnen, dass nicht unbedingt Personen als Verletzte berücksichtigt werden, sondern vielleicht Gott oder die Ordnung des Kosmos: Personen an sich sind nicht das Wichtigste bei dieser Betrachtungsweise. Bei den natürlichen Rechten sieht es anders aus. Hier werden die Rechtsträger und die moralische Gemeinschaft als Quellen der moralischen Ansprüche betrachtet. Verletzt man ein Recht, verletzt man damit den Träger,<sup>31</sup> nicht Gott oder die Ordnung des Kosmos. Nun könnte m. E. der Ausdruck natürliche Rechte auf Grund des Adjektivs natürlich in gewisser Weise einen metaphysischen Sinn enthalten, den ich vermeiden möchte. Deshalb ziehe ich den Ausdruck „moralische Rechte“ vor. Es bleibt freilich die Kernfrage offen, wie Menschenrechte als moralische Rechte zu verstehen seien. Auf diese Frage konzentriere ich mich im Folgenden.

## **2.2 Feinbergs und Jones' Auffassung**

Was unter Menschenrechten als moralische Rechte verstanden wird, ist ein unbestrittenes Thema. Hierzu gibt es unterschiedliche Auffassungen, die sich auf die

---

<sup>30</sup> Vgl. Pogge 2011, S. 72 ff.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 73.

Thematik beziehen und infolgedessen Menschenrechte als moralische Rechte auf unterschiedliche Weise begreifen. Eine dieser Auffassungen ist die von Joel Feinberg vertretene Auffassung, wonach der Hauptgedanke eines moralischen Rechts sich so darstellt:

„The term “moral rights” can be applied to all rights that are held to exist prior to, or independently of, any legal or institutional rules. Moral rights so conceived form a genus divisible into various species of rights having little in common except that they are not (necessarily) legal or institutional.“<sup>32</sup>

Eine erste Annäherung zeigt dann, dass moralische Rechte im Grunde Rechte sind, die unabhängig von Gesetzen oder irgendeiner staatlichen Institution bestehen. Damit wird jedoch sehr wenig erläutert und darüber hinaus bleiben die wichtigen Fragen offen, worauf moralische Rechte basieren und wie sie genau von legalen oder juristischen Rechten zu unterscheiden sind. Eine Auswertung von Feinbergs Klassifizierung der Rechte ermöglicht es, seinen Standpunkt besser zu erfassen und gleichzeitig Antworten auf die gestellten Fragen zu finden. Es gebe nun nach ihm drei Arten von Rechten: juristische Rechte, wirkliche oder wahre moralische Rechte und konventionelle moralische Rechte. Juristische Rechte werden vom juristischen Rechtssystem (z. B. Gesetzen, Dekreten, Verträgen usw.) gewährt bzw. anerkannt. Konventionelle moralische Rechte werden von den Normen der konventionellen Moral der Gemeinschaft, d. h. von den derzeit in einer Gemeinschaft festgestellten Institutionen und Prinzipien gewährt. Im Gegensatz zu konventionellen moralischen Rechten werden wahre moralische Rechte nicht von der konventionellen Moral gewährt, diese moralischen Rechte stammen aus objektiven und universalen Prinzipien der Moral, was bedeutet, dass ihr Bestehen nicht auf die Normen des juristischen Systems bzw. der moralischen Normen einer Gemeinschaft angewiesen ist.<sup>33</sup> Trotz des Unterschieds, der zwischen diesen drei Arten von Rechten besteht, ist es möglich, dass sie sich überlappen, da ein wahres moralisches Recht, das aus objektiven und universalen Prinzipien der Moral stammt, sowohl von der konventionellen Moral als auch vom Rechtssystem gewährt werden kann.<sup>34</sup>

Moralische Rechte wiederum sind Rechte, die nicht dem juristischen Rechtssystem

---

<sup>32</sup> Feinberg 1973, S. 84. Eine ähnliche Formulierung von Feinberg selbst ist: „A man has a moral right when he has a claim the recognition of which is called for – not (necessarily) by legal rules – but by moral principles, or the principles of an enlightened conscience.“ Feinberg, 1970, S. 243.

<sup>33</sup> Vgl. Feinberg 1990a, S. 200 f.

<sup>34</sup> Ebd.

zu verdanken sind. Aber jetzt ist man in der Lage, zweifelsohne zu sagen, das entscheidende Kriterium zur Festlegung der Unterscheidung zwischen juristischen und moralischen Rechten ist die Quelle, woher die entsprechenden Rechte stammen. Mit anderen Worten: Juristische Rechte und moralische Rechte sind unterschiedlich, da sie aus unterschiedlichen Quellen stammen. Solch eine Differenzierung führt zu einem gewichtigen Merkmal der moralischen Rechte: Die Idee, dass moralische Rechte juristische Rechte werden, ist keine konstitutive Idee der moralischen Rechte. Man kann den Wunsch oder das Interesse haben, dass bestimmte moralische Rechte juristische Rechte werden, aber ein solcher Wunsch oder ein solches Interesse ist für die Existenz eines moralischen Rechts nicht relevant.<sup>35</sup> Um es deutlicher zu sagen: Moralische Rechte sind keine Rechte, die darauf warten, juristische Rechte zu werden, und sie sollten auch nicht als bloße Gründe zur Rechtfertigung anderer Rechte begriffen werden, denn sie sind Rechte an sich.

Abgesehen davon, dass man darüber diskutieren kann, ob es unterschiedliche Quellen für die Rechte gibt oder nicht – was stark vom individuellen oder persönlichen Rechtsbegriff abhängt –, scheint diese erste Differenzierung zwischen juristischen und moralischen Rechten systematisch ausreichend zu sein. Es besteht dennoch eine Differenzierung, die noch schärfer erläutert werden sollte, und das ist die Differenzierung zwischen wahren und konventionellen moralischen Rechten. Diese Unterscheidung ist von Belang, denn sie macht verständlich, was Feinberg wirklich unter moralischen Rechten versteht. Wie gesagt, gehören beide Kategorien von moralischen Rechten zur Sphäre der Moralität und beide haben einen Bezug zu Prinzipien. Die Prinzipien, aus denen wahre moralische Rechte herkommen, sind objektiv und universal, während die Prinzipien der konventionellen moralischen Rechte und folgerichtig die Rechte selbst Ergebnis einer gewissen gesellschaftlichen Praxis sind.<sup>36</sup> Hinter dieser Unterscheidung steht eigentlich die Idee, dass konventionelle moralische Rechte gesellschaftlich anerkannte Rechte sind, während wahre moralische Rechte diese gesellschaftliche Anerkennung nicht benötigen. Es ist dann die gesellschaftliche Anerkennung der Standpunkt, der die Unterscheidung zwischen wahren und konventionellen moralischen Rechten zulässt.<sup>37</sup> Das ist durchaus ein

---

<sup>35</sup> Feinberg 1990a, S. 205 ff. Die Auffassung, dass der Besitz eines moralischen Rechts bedeute, dass dieses Recht ein juristisches oder legales Rechts sein sollte, wird von Feinberg „there are to be a law“ Theorie genannt. Vgl. ebd.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., S. 200.

<sup>37</sup> Feinberg selbst erwähnt nicht die gesellschaftliche Anerkennung als ein unterscheidendes Kriterium, dennoch deuten seine Unterscheidung und seine eigenen Worte darauf hin: „a moral right in the objective

unterscheidendes Kriterium, das nicht lediglich die Unterscheidung zwischen moralischen Rechten betrifft, sondern auch die zwischen wahren moralischen und juristischen Rechten: Juristische Rechte bedürfen gesellschaftlicher Anerkennung, was bei wahren moralischen Rechten nicht der Fall ist.

Feinbergs Differenzierung zwischen wahren und konventionellen moralischen Rechten kann man kaum übersehen, denn sie erweckt den Eindruck, dass es moralische Rechte gibt, die nicht wahr sind. Wird die oben eingeführte Definition von wahren moralischen Rechten wieder betrachtet, bemerkt man, dass derartige moralische Rechte nicht auf legale oder institutionelle Normen angewiesen sind. Das Wort „institutionell“ meint offenbar nicht das juristische Rechtssystem, denn das wird durch das Wort „legal“ in Betracht gezogen; „institutionell“ meint hier andere innerhalb der Gesellschaft bestehende normative Systeme, zu denen die jetzt herrschenden moralischen Normen zu rechnen sind. Von diesem Standpunkt her sind konventionelle moralische Rechte im Grunde genommen keine – wahren – moralischen Rechte an sich, da sie aus der konventionellen oder gesellschaftlichen Moral stammen. Mit anderen Worten: Feinberg ist der Meinung, die konventionelle Moral sei unterschiedlich von Gruppe zu Gruppe und solche Moral diene als Quelle für moralische Rechte. Das Gesagte hat als Konsequenz, dass beispielsweise die Moral der Nationalsozialisten – streng genommen – eine gültige konventionelle Moral ist und dass die moralischen Normen, die von ihr ausgehen, als gültig anzusehen sind.<sup>38</sup> Die konventionelle Moral und somit die konventionellen moralischen Rechte können allerdings aus der Perspektive der wahren Moral, aus der die wahren moralischen Rechte entstehen, kritisiert werden, falls die konventionelle Moral gegen objektive und universale moralische Prinzipien verstößt.<sup>39</sup> Konventionelle moralische Rechte sind dann im strengen Sinne keine moralische Rechte, da immer die Möglichkeit besteht, dass sie auf Normen beruhen, die objektiv und universal gültigen Prinzipien widersprechen. Moralische Rechte im strengen Sinne wären nur die sogenannten wahren moralischen Rechte, aus dem Grund, dass sie aus objektiven und universalen moralischen Prinzipien herkommen.

---

sense may be conferred by both a given code of conventional morality and a system of positive law, in which case it is a true moral right, a conventional moral right, and a legal right, all at once; or it may be unrecognized by both a country's conventional morality and its legal system, in which case it remains a true moral right anyway.“ Feinberg 1990a, S. 200 f.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S. 200.

<sup>39</sup> Die nationalsozialistische Moral wird von Feinberg kritisiert, denn diese Moral basiert auf totalitaristischen Ideen, die die Individuen als solche nicht respektieren. Das bedeutet, dass Feinberg die objektive und universale Gültigkeit der Prinzipien der Gleichheit und der individuellen Freiheit als wahre Moral unterstellt. Vgl. ebd.; Feinberg 1990b, S. 223 f.

Wenn es zutrifft, dass konventionelle moralische Rechte – streng genommen – keine moralischen Rechte sind, wirft das die folgende Frage auf: Warum werden konventionelle moralische Rechte als moralisch bezeichnet? In einer ersten Annäherung kann folgendes gesagt werden: Da die konventionelle Moral so oder so als Moral von Feinberg verstanden wird, werden die aus der konventionellen Moral stammenden Rechte als moralische Rechte bezeichnet. Diese Erläuterung klingt plausibel, ich glaube jedoch, dass auch eine andere möglich ist. Laut Feinberg können – wie oben erwähnt – wahre und konventionelle moralische Rechte sich überschneiden, und das ist nur möglich, wenn wahre moralische Rechte von der konventionellen Moral bzw. von der Gesellschaft anerkannt werden. Dass ein moralisches Recht von der Gesellschaft anerkannt wird, hat einen gewichtigen Vorteil im Vergleich zu denjenigen Rechten, bei denen das nicht der Fall ist: Anerkannte Rechte können relativ einfacher angewandt werden, denn sie genießen eine bessere Beachtung in der Gesellschaft. Feinberg ist sich dessen bewusst und möchte die Gelegenheit nicht ausschließen, dass wahre moralische Rechte von dem erwähnten Vorteil profitieren. Das wäre aber nicht möglich, falls er sagen würde, dass die einzigen moralischen Rechte die von ihm genannten wahren moralischen Rechte seien. Später wird dargestellt werden, welche Folgen diese Strategie, die ich Feinberg zuordne, hat.

Ein weiteres Kennzeichen der moralischen Rechte ist es, dass sie der Grund für das Bestehen von Pflichten sind.<sup>40</sup> Dies heißt, dass Feinberg die These der Korrelativität vertritt und dass er den Standpunkt des Vorrangs der Rechte vor den Pflichten unterstellt. Wichtiger bei der gerade behandelten Thematik ist jedoch, wie Recht und Pflicht begründet werden, etwas, was man schon ahnen kann. Ein angebliches moralisches Recht sei – so Feinberg – ein wahres moralisches Recht, falls es durch das richtige moralische Prinzip validiert werde. Daraus folge, dass die korrelative Pflicht eine wahre moralische Pflicht sei, da sie durch das richtige moralische Prinzip zugelassen wird. Dies erkläre, wie wir moralische Rechte und moralische Pflichten hätten und warum sie als moralisch bezeichnet würden, unabhängig davon, ob sie von den konventionellen normativen Systemen anerkannt würden oder nicht.<sup>41</sup> Hier sind zwei Punkte zu betonen: Die moralischen Pflichten werden, erstens, wie die moralischen Rechte nicht gesellschaftlich gerechtfertigt, zweitens ist hier wiederum die Rede von wahren moralischen Rechten; dies bedeutet, die Idee, dass nur wahre moralische Rechte moralische Rechte im strengen Sinne sind, wird

---

<sup>40</sup> Vgl. Feinberg 1990a, S. 203 ff.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S. 206.

bekräftigt.

Feinbergs Auffassung von den moralischen Rechten hat Auswirkungen auf die Menschenrechte, denn er äußert tatsächlich, dass Menschenrechte moralische Rechte seien. Sie seien keine konventionellen moralischen Rechte, sondern wahre moralische Rechte,<sup>42</sup> denn Menschenrechte seien Rechte, die gleichermaßen alle besäßen,<sup>43</sup> d. h. Menschenrechte sind universal; wären Menschenrechte konventionelle moralische Rechte, wären sie – innerhalb Feinbergs Auffassung – nicht universal. Menschenrechte sind dann moralische Rechte, die auf objektiven und universalen Prinzipien beruhen und deren Anerkennung von Seiten des juristischen Rechtssystems oder der konventionellen Moral keine Rolle für ihr Bestehen spielt. Menschenrechte sind auch der Grund für die Existenz von Pflichten, aber ihre Beachtung muss nicht unbedingt durch das juristische Rechtssystem oder die konventionelle Moral garantiert werden, da Menschenrechte als wahre moralische Rechte keine Anerkennung durch das juristische Rechtssystem und die konventionelle Moral verlangen.

Im Anschluss an Gregory Vlastos behauptet Feinberg, Menschenrechte setzten den Begriff des gleichberechtigten und universalen menschlichen Werts voraus,<sup>44</sup> was so viel bedeutet wie das moralische Prinzip der Gleichheit aller Menschen als moralische Quelle der Menschenrechte zu präsentieren. Er unterstellt den Gedanken, dass der menschliche Wert eine superveniente Eigenschaft sei,<sup>45</sup> aber als Begründung für den gleichberechtigten

<sup>42</sup> Vgl. ebd. S. 202 und Feinberg 1973, S. 85. Im Text greife ich auf die Klassifizierung von Menschenrechten zurück, die Feinberg in seinem Aufsatz *In Defense of Moral Rights: Their Bare Existence* (1990) einführt, d. h. die Differenzierung zwischen wahren und konventionellen moralischen Rechten. In seinem früheren Aufsatz *Human Rights* (1973) hat er eine andere Klassifizierung oder – nach seinen eigenen Worten – unterschiedliche Bedeutungen von moralischen Rechten dargestellt: (1) Konventionelle Rechte stammten aus etablierten Gewohnheiten und Erwartungen, unabhängig davon, ob sie vom Gesetz anerkannt würden. (2) Ein ideales Recht sei nicht unbedingt ein wirkliches Recht, sondern etwas, was ein positives Recht (entweder institutionell oder konventionell) sein sollte. (3) Ein Gewissensrecht sei eine Forderung, deren Anerkennung als gültig gefordert werde, aber nicht – unbedingt – nach wirklichen oder ideellen Regeln oder Konventionen, sondern nach den Prinzipien eines aufgeklärten individuellen Gewissens. (4) Ein „exercise right“ sei kein Recht im strengen Sinne, sondern nur eine moralische Rechtfertigung in der Ausübung eines Rechts. Unter Menschenrechten – so Feinberg – verstehe man manchmal ideale Rechte, manchmal Gewissensrecht und manchmal beide (vgl. Feinberg 1973, S. 84 f.). Es kann leicht bemerkt werden, dass Feinbergs Standpunkt hinsichtlich der moralischen und der Menschenrechte sich im Laufe der Zeit geändert hat. In seinem Aufsatz aus dem Jahr 1990 betrachtet er die Menschenrechte – wie oben gezeigt – lediglich als wahre moralische Rechte, was in der Klassifizierung aus dem Jahr 1973 dem Gewissensrecht entspricht; weder das „exercise right“ noch das ideale werden als moralische Rechte angenommen. Das ideale Recht als moralisches Recht wird sogar implizit abgelehnt, wenn gemeint wird, dass der Gedanke, dass moralische Rechte positiviert werden sollten, nicht wesentlich für die moralischen Rechte ist. Anders gesagt: Der Gedanke, nach dem etwas ein positives Recht sein sollte, konstituiert an sich kein moralisches Recht.

<sup>43</sup> Vgl. Feinberg 1973, S. 85.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S. 89.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 91.

und universal menschlichen Wert werden sowohl empirische als auch metaphysische Konzeptionen abgelehnt: empirische Konzeptionen böten keine begründende Basis an, die allen gemeinsam sei,<sup>46</sup> während metaphysische Konzeptionen ihrerseits den menschlichen Wert durch die Neubenennung von dem, was zu erläutern sei, erklärten. Metaphysische Konzeptionen erklärten also, dass Menschen einen Wert besäßen, da sie Personen seien, nicht Dinge, oder da sie Zweck an sich oder heilig seien.<sup>47</sup> Der menschliche Wert hat aber in Wirklichkeit – in den Augen von Feinberg – nichts damit zu tun, dass den Menschen bestimmte Eigenschaften zugeschrieben würden, sondern mit der Haltung gegenüber der Menschheit, nämlich mit der Haltung des Respekts gegenüber der Menschheit. Und diese Haltung folge aus jeglicher menschlichen Sicht, aber dies sei nachweislich nicht gerechtfertigt.<sup>48</sup> Die Menschen seien gleich und hätten Menschenrechte letztlich auf Grund dessen, dass sie sich an die Stelle der anderen setzen könnten.<sup>49</sup> Wie das zu begründen ist, bleibt ein Rätsel.

Peter Jones vertritt eine ähnliche Auffassung wie Feinberg. Nach Jones sind moralische Rechte solche Rechte, die lediglich dank ihres moralischen Charakters Rechte seien.<sup>50</sup> Ob die Gesellschaft die moralischen Rechte durch Gesetze, moralische Normen usw. anerkenne, sei für moralische Rechte nicht konstitutiv. Das Gesagte ist ein notwendiger begrifflicher Schritt, um behaupten zu können, Menschenrechte seien moralische Rechte, die universale Gültigkeit besäßen. Dies heißt m. E., dass wenn Menschenrechte moralische Rechte sind, sollte ihre Gültigkeit nicht auf die gesellschaftliche Anerkennung angewiesen sein, denn in diesem Fall wären sie nicht universal gültig. Hätte man Menschenrechte auf Grund der sozialen Anerkennung, wäre man Rechtsträger von Menschenrechten, da man Mitglied einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe sei, aber nicht aus dem Grund, dass man Mensch sei.<sup>51</sup> Ein weiteres wichtiges Merkmal der moralischen Rechte sei es, dass die Rechtserhaltung eines Rechts und seine Durchsetzung auch nicht konstitutiv seien, denn normalerweise begriffen wir ein Recht getrennt von seiner Rechtserhaltung und Durchsetzung.<sup>52</sup> Folglich sei der Gedanke der Rechtserhaltung und der zwangsläufigen Durchsetzung der Menschenrechte

---

<sup>46</sup> Vgl. ebd., S. 91 f.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 92.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 94.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., S. 93 f.

<sup>50</sup> Vgl. Jones 2009, S. 14 f.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 2, 8.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 10.

für die Menschenrechte nicht konstitutiv.

Jones' und Feinbergs Auffassung ist sehr verlockend, insbesondere auf Grund des Gedankens, dass man Rechte bzw. Menschenrechte als moralische Rechte ohne die notwendige Anerkennung der anderen besitzen könne. Es gibt jedoch mehrere Punkte, die man kritisch betrachten kann. Eine erste Anmerkung bezieht sich auf die von Feinberg eingeführte Unterscheidung zwischen wahren und konventionellen moralischen Rechten. Ihm zufolge gibt es in der Tat – wie schon dargestellt – nur eine Kategorie von moralischen Rechten, und das seien die moralischen Rechte, die keine gesellschaftliche Anerkennung für ihr Bestehen verlangten bzw. brauchten. Mit der Bezeichnung konventionelle moralische Rechte versucht er, die Möglichkeit offen zu lassen, dass die wahren moralischen Rechte den Vorteil der gesellschaftlichen Anerkennung genießen. Die Ansicht, dass wahre moralische Rechte gesellschaftliche Anerkennung genießen, ist selbstverständlich legitim, und aus pragmatischen Gründen würde man einer solchen Strategie zustimmen. Das Problem dabei ist, dass eine solche Unterscheidung für die Erklärung des Begriffs der moralischen Rechte nicht hilfreich und in Wirklichkeit irreführend ist. Es scheint, als ob er behaupten würde, dass moralische Rechte jene Rechte seien, die von der Gesellschaft anerkannt werden, aber auch jene Rechte, bei denen das nicht der Fall ist. Das trifft es jedoch nicht, was er aussagen möchte, sondern, dass wahre moralische Rechte auch gesellschaftlich anerkannt werden könnten, obwohl dies für sie nicht konstitutiv sei. Nach meiner Auffassung ist die Bezeichnung „konventionelle moralische Rechte“ irreführend, denn die moralischen Rechte sind lediglich die von ihm genannten wahren moralischen Rechte. Die Unterscheidung zwischen wahren und konventionellen moralischen Rechten ist dann überflüssig, wenn man von der Prämisse ausgeht, dass nur wahre moralische Rechte moralische Rechte sind.

Die wichtigsten Einwände betreffen dennoch den Gedanken an sich, dass moralische Rechte keine soziale Anerkennung bräuchten. Moralische Rechte, ebenso wie andere gesellschaftlich normative Systeme, zielen darauf ab, soziale Beziehungen zu regeln und folgerichtig die Freiheit der anderen zu beschränken; deswegen müssen moralische Rechte von den anderen anerkannt werden. Die Beschränkung der Freiheit – dies wurde oben bereits erläutert – verlangt nun nach einer Rechtfertigung, die aus moralischen Prinzipien abgeleitet werden kann; die Rechtfertigung an sich ist jedoch nicht ausreichend, um behaupten zu können, dass man ein Recht habe. Dafür ist notwendig, dass



die Rechtfertigung überzeugend ist, d. h., die Rechtfertigung sollte die Kraft haben, andere zu überzeugen. Die Rechtfertigung sollte überzeugend sein, da es sich – wiederum – um die Regulierung von gesellschaftlichen Beziehungen handelt und die Gesellschaft als Ganze davon betroffen ist.

Nun wird man, falls moralische Rechte nicht unbedingt von der Gesellschaft anerkannt werden sollten, zu der Schlussfolgerung geleitet, dass weder die Rechtserhaltung noch die Durchsetzung der moralischen Rechte grundlegend für den Besitz eines Rechts sei; dies deshalb, weil die Nicht-Anerkennung von Seiten der Gesellschaft es verhindert, dass die moralischen Rechte gesellschaftlichen Druck bzw. Sanktionen zu ihren Gunsten haben. Für Jones bereitet das keine Schwierigkeiten, denn er geht von der Annahme aus, dass wir uns ein Recht normalerweise unabhängig von seiner Rechtserhaltung oder Durchsetzung vorstellen, d. h. weder die Rechtserhaltung noch die Durchsetzung eines moralischen Rechts konstitutiv für das Recht seien. Dies besagt, dass die Beachtung eines Rechts als unwichtig angesehen wird, wenn wir uns ein Recht vorstellen. Die Frage ist aber, welchen Sinn es hat, ein Recht zu haben, dessen Erhaltung und Durchsetzung nicht relevant sind.<sup>53</sup> Die angemessene Antwort auf diese Frage lautet, dass ein solches Recht eine bedeutende politische und moralische Rolle spielen kann, falls man bestimmte bestehende Zustände, Institutionen usw. kritisieren möchte, um die Veränderung oder Abschaffung solcher Zustände, Institutionen usw. zu ermöglichen. So verstanden, spielen moralische Rechte im Wesentlichen eine kritische Rolle. Dies ist eine logische Folge der Art und Weise, wie Feinberg und Jones den Begriff der moralischen Rechte erläutern.<sup>54</sup> Die Bedeutung, als moralisch und politisch kritische Standpunkte zu dienen, ist naheliegend, aber daraus kann nicht abgeleitet werden, dass moralische Rechte wegen ihrer kritischen Funktion Rechte im strengen Sinne sind. Im Gegensatz zu Jones bin ich der Meinung, die Vorstellung eines Rechts ist mit den Ideen der Rechtserhaltung und Durchsetzung

---

<sup>53</sup> Dass die Rechtserhaltung und die Durchsetzung eines Rechts nicht konstitutiv sind, obwohl das Recht besteht, kommt auch dem Ausdruck gleich, dass das Bestehen von Rechten garantiert werden kann, ohne dass ihre entsprechende Ausübung unbedingt möglich ist. Bezüglich einer solcher Betrachtungsweise hat Henry Shue triftig kritisiert: „To claim to guarantee people a right that they are in fact unable to exercise is fraudulent, like furnishing people with meal tickets but providing no food.“ Shue 1996, S. 27.

<sup>54</sup> Tatsächlich wird von Feinberg angenommen, dass moralische Rechte die Aufgabe zu erfüllen hätten, als kritische Standpunkte zu dienen, und dass sie zum Bereich der kritischen Moral gehörten. Wenn er die Unterscheidung zwischen wahren moralischen Rechten, konventionellen moralischen Rechten und juristischen Rechten vorstellt, äußert er: „Arguably, in each of these cases, critical morality confers a genuine moral right that is unrecognized, indeed explicitly denied, by both the conventional morality of the group and its legal system“ (Feinberg 1990a, S. 201). Ein anderes Beispiel befindet sich auf Seite 219, wo erklärt wird, dass er die kritische Moral anrufe, um wahre Ansprüche zugunsten einer Darlegung von Rechten, die nicht unbedingt mit den Normen der menschlichen Institutionen zu tun hätten, festzulegen.

untrennbar verbunden, denn der Begriff „Recht“ enthält die Vorstellung, dass man tatsächlich eine legitime Berechtigung hat, den Schutz seiner eigenen Interessen durchzusetzen. Moralische Rechte – im Kontext von Jones' und Feinbergs Auffassung – können begrifflich nicht als Rechte im strengen Sinne betrachtet werden, da diese Auffassung auf die Rechtserhaltung und die Durchsetzung des Rechts verzichtet, was infolgedessen bedeutet, auf ein wesentliches Element jedes Rechts zu verzichten, nämlich auf gesellschaftlichen Druck bzw. Sanktionen. Falls man etwas von dieser Auffassung retten möchte, ist der beste Weg, zuzugeben, dass sie eigentlich die moralischen Rechte als kritische Standpunkte vorstellt. In diesem Sinne erfüllen moralische Rechte eine bemerkenswerte Aufgabe, sie sind jedoch keine Rechte im strengen Sinne.

Sind moralische Rechte keine Rechte im strengen Sinne, heißt das, dass auch Menschenrechte, die als moralische Rechte von dieser Auffassung dargestellt werden, keine Rechte im strengen Sinne sind. Menschenrechte stellt man sich also – immer nach dieser Auffassung – als Rechte vor, deren Rechtserhaltung und Durchsetzung nur von sekundärer Bedeutung sind, oder sogar noch von einer geringeren, aber so oder so immer von untergeordneter Bedeutung. Werden Menschenrechte auf diese Weise begriffen, wird m. E. ihre geschichtliche Entwicklung und der Kampf um sie nicht richtig erfasst, denn dabei handelt es sich um die Anerkennung, die Rechtserhaltung und die Durchsetzung der Menschenrechte. Das Ziel der dargestellten Auffassung ist es selbstverständlich, die Idee von den Menschenrechten zu bekräftigen, und dafür wird auf den Gedanken zurückgegriffen, dass die Rechtserhaltung und die Durchsetzung nicht konstitutiv für die moralischen Rechte seien, so dass behauptet werden kann, dass Menschenrechte bestünden, obwohl weder ihre Rechtserhaltung noch ihre Durchsetzung verwirklicht werden könne. Aber bei dieser Vorgehensweise wird die Idee von den Menschenrechten in Wahrheit nicht bekräftigt. Hingegen besteht die Gefahr, die Menschenrechte zu entkräften, denn ihre Rechtserhaltung und Durchsetzung verkörpern ihre Verwirklichung, und die Verwirklichung jedes Rechts ist einer der Hauptgründe für dessen Existenz. Die Rechtserhaltung und die Durchsetzung der Menschenrechte beiseite zu legen, heißt dann letztendlich, die Verwirklichung der Menschenrechte für unbedeutend zu halten. In diesem Fall wird, vom Standpunkt dieser Auffassung betrachtet, die Idee von ihrer Existenz ziemlich entkräftet.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Eine kritische Betrachtung der folgenden Textpassage zeigt, dass moralische Rechte und demzufolge Menschenrechte nicht als Rechte im strengen Sinne anzusehen sind: „If we are to speak of moral rights,

### 2.3 Rex Martins Auffassung

Die Kritikpunkte der oben dargestellten Auffassung hat eine andere entstehen lassen, die die Menschenrechte als moralische Rechte auf eine andere – und gegensätzliche – Weise erfasst. Rex Martin – der Hauptvertreter dieser Auffassung – ist der Meinung, alle juristischen Rechte seien Rechte, da sie bestimmte Voraussetzungen erfüllt hätten, um als Rechte charakterisiert werden zu können. Die zu erfüllenden Voraussetzungen sind folgende: Anerkennung des Anspruchs als ein Recht, die durch die legale Positivierung des Anspruchs stattfindet, Rechtserhaltung und Förderung des Rechts.<sup>56</sup> Dieses Kriterium überträgt Martin auf die Menschenrechte, so dass diese eine soziale Anerkennung sowie Rechtserhaltung und Förderung nötig haben, um Rechte zu sein.<sup>57</sup>

Es gebe aber eine Besonderheit an den Menschenrechten dergestalt, dass diese moralische Rechte sind. Das bedeutet, dass die Normen, die die Menschenrechte konstituieren, moralische Normen seien und dass Menschenrechte nur existieren könnten, wenn materielle moralische Normen existierten.<sup>58</sup> Mit anderen Worten: Menschenrechte sind moralische Rechte, da sie anhand moralischer Normen begründet werden können; auch kann ihre Gültigkeit auf einem moralischen Standpunkt basieren. Aus Martins Sicht genügt dies jedoch nicht, um Menschenrechte als Rechte zu zeigen, denn dafür sei soziale Anerkennung notwendig. Er erklärt, aus dem Standpunkt der Moral sei man verpflichtet, lediglich wenn man in der Lage sei, die entsprechenden Pflichten anzuerkennen<sup>59</sup> oder – anders gesagt – wenn man sich seiner Pflicht bewusst sei.<sup>60</sup> Dies heiße nicht, dass man lediglich diejenigen Pflichten habe, die man zu haben glaube, sondern dass man die Pflichten habe, die man in der Lage sei, als etwas Vernünftiges zu akzeptieren.<sup>61</sup> Diese Rede über die Akzeptabilität der Pflichten macht zwei Punkte klar: zum einem wird die

---

including moral human rights, we must not, of course, imply that people ‘have’ them in the same manner in which they ‘have’ conventional rights. People’s having or not having conventional rights is a matter of fact. Their having or not having moral rights is not. Moreover, the moral rights they have will be controversial to the extent that the moral reasons that underlie them, or moral reasons which pull in other directions, are controversial“ (Jones 2009, S. 17). Wenn von moralischen Rechten und Menschenrechten als Rechte gesprochen wird, die man in der Tat nicht unbedingt hat, heißt das, dass man von Rechten spricht, die keine Rechte im strengen Sinne sind. Was für eine Bedeutung hat es, von Rechten zu sprechen, die man nicht besitzt? Kann von Rechten geredet werden, die keinem Rechtsträger zugewiesen werden? Die Rede über Rechte, die in der Tat nicht besessen werden, ergibt einen Sinn, falls man Rechte im strengen Sinne rechtfertigen möchte. Aber so gesehen, sind moralische Rechte nicht unbedingt Rechte.

<sup>56</sup> Vgl. Martin 1997, Kapitel 3.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 77 ff, 82 ff.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 74.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 77.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., S. 78; Martin 2011, S. 96 f.

<sup>61</sup> Vgl. Martin 1997, S. 79.

Auffassung der Korrelativität (jedem Recht entspricht eine Pflicht) angenommen, zum anderen – und wichtiger für das jetzt behandelte Thema – wird ein Recht konstituiert, wenn die entsprechende Pflicht anerkannt wird, d. h. letztendlich, dass Rechte bzw. Menschenrechte konstituiert werden, indem sie anerkannt werden.

Nun ist die soziale Anerkennung von moralischen Rechten als Menschenrechte eine Aufgabe, die Martin explizit der Regierung bzw. dem Staat zuweist.<sup>62</sup> Die Behauptung fußt auf zwei Argumenten, die sich überschneiden. Das erste Argument besagt, dass Menschenrechte Ansprüche sind, die an die Regierung bzw. den Staat gerichtet werden, damit Beschränkungen für die Macht der Regierung bzw. des Staates verhängt werden,<sup>63</sup> und deshalb sollten die Menschenrechte vom Staat anerkannt werden. Dieses Argument ist in gewisser Weise vorhersagbar innerhalb Martins Auffassung, da es für ihn entscheidend ist, dass aus moralischem Standpunkt der Verpflichtete seine Pflicht anerkennt. Da es also bei den Menschenrechten um Rechte geht, die moralische Rechte sind, wird die Anerkennung durch den Verpflichteten, den Staat, notwendig. Das zweite Argument besteht in einem Rückgriff auf das soziale Leben: Der Diskurs um die Menschenrechte geht von der Prämisse aus, dass Menschen in organisierten Gesellschaften lebten und dass sie die Güter, auf die Ansprüche erhoben würden, im Rahmen des sozialen Lebens bekommen und genießen würden. Deshalb würden solche Ansprüche nicht an Individuen gerichtet, sondern an die organisierte Gesellschaft, und die organisierte Gesellschaft erfülle solche Ansprüche durch ihre Institutionen, durch den Staat.<sup>64</sup> Aus dem Grund also, dass der Staat der Adressat der Menschenrechte sei, solle er die entsprechenden Pflichten und somit die Menschenrechte anerkennen. Ein Anspruch, dem solche Anerkennung fehle, sei bestimmt ein Anspruch, aber kein Menschenrecht.<sup>65</sup> Die notwendige Anerkennung dann der Menschenrechte als moralische Rechte seitens des Staates ist meiner Meinung nach eine Schlussfolgerung, die aus einem bestimmten Verständnis von dem, was moralisch richtig ist, abstammt: es ist moralisch richtig, dass der Verpflichtete seine Pflicht anerkennt.

Die Verwirklichung der Anerkennung von Menschenrechten geschehe durch ihre Annahme im juristischen Rechtssystem.<sup>66</sup> Dies bedeutet, dass Menschenrechte, um als eigentliche Rechte verstanden zu werden, juristisch positiviert werden müssten. Gemäß

---

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 87.

<sup>63</sup> Vgl. ebd.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., S. 90.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 87.

<sup>66</sup> Vgl. ebd.

dieser Auffassung sind Menschenrechte dann in Wirklichkeit Bürgerrechte.<sup>67</sup> Begrifflich betrachtet, ist diese Annahme entscheidend, denn sie ist der Ausgangspunkt dafür, wer für die Förderung und Rechtserhaltung der Menschenrechte zuständig ist: Da der Staat der Adressat der Menschenrechte sei und da ihm die Aufgabe zugewiesen sei, das juristische Rechtssystem durchzusetzen, liegt es auf der Hand, dass er die Verantwortung für die Förderung und die Rechtserhaltung der Menschenrechte trägt. Diese zwei bereits erwähnten Aufgaben des Staates bilden zwei weitere Voraussetzungen, die zu erfüllen sind, um die Menschenrechte als Recht im strengen Sinne betrachten zu können. Werden dieser zwei Bedingungen nicht erfüllt, sei das Recht kein tatsächliches Recht, kein Recht im strengen Sinne, sondern lediglich ein nominelles Recht, falls die soziale Anerkennung vorhanden sei.<sup>68</sup> Nominelle Rechte sind Rechte nur in einem gewissen Sinne, d. h. im Sinne der Anerkennung, aber sie scheitern in ihrer Funktion als Recht,<sup>69</sup> da ihre Förderung und Rechtserhaltung nicht garantiert wird.

Diese Überlegungen hinsichtlich nomineller und tatsächlicher Rechte sind konfus, denn sie erwecken den Eindruck, dass es Rechte gäbe, die in Wahrheit keine Rechte sind, da ihre Beachtung nicht garantiert wird (nominelle Rechte), und Rechte, die wahre Rechte sind. Was für einen Sinn hat ein Recht, das nicht beachtet wird? Martins Auffassung legt eigentlich keine Dualität von Rechten dar. Der Rekurs auf die nominellen Rechte ist vielmehr eine Art und Weise, zu sagen, dass die soziale Anerkennung von bestimmten moralischen Rechten als Menschenrechte wesentlich, aber nicht ausreichend ist, um die Menschenrechte als Rechte im strengen Sinne betrachten zu können. Die Rechtserhaltung und die Förderung des sozial anerkannten Rechts werden auch beansprucht, und lediglich bei Erfüllung der drei Voraussetzungen kann von einem Recht im strengen Sinne gesprochen werden.<sup>70</sup> Dass die Menschenrechte Rechte im strengen Sinne sind, geschieht dank des Staates, denn dieser übernimmt die Aufgabe, die drei erwähnten Voraussetzungen zu erfüllen: soziale Anerkennung, Förderung und Rechtserhaltung. Menschenrechte sind

---

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S. 92 f.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S. 83.

<sup>69</sup> „A human right is defective, not as morally valid claim but as a right, in the absence of appropriate practices of recognition and maintenance.“ Martin 1997, S. 85.

<sup>70</sup> Mehrere Textpassagen bestätigen diese Deutung, beispielsweise: „This argument suggests that the concept of a human right as moral right includes within it practices of recognition and promotion of some appropriate sort: these things are internal to the concept in that they are necessarily considered in determining whether any such right has been instantiated“ (Martin 1997, S. 85). Ferner: „(...) it is accepted that appropriate practices of recognition and maintenance are intrinsic to human rights.“ Ebd., S. 86.

also Rechte im strengen Sinne, da sie Bürgerrechte bzw. juristisch geltende Rechte sind.

Martins Auffassung ist eine gerechtfertigte Kritik gegen die Betrachtung, nach der moralische Rechte und somit Menschenrechte unabhängig von ihrer Anerkennung und faktischen Rechtserhaltung bestehen. Aber in seinem Bemühen, diese Auffassung zu widerlegen und eine andere Konzeption vorzuschlagen, verfällt er in das gegensätzliche Extrem. Der Fehler besteht nicht darin, die Anerkennung und die Rechtserhaltung als notwendig zu erfüllende Voraussetzungen darzulegen, sondern in dem Gedanken, dass die Erfüllung der Voraussetzungen eine wesentliche und ausschließliche Aufgabe des Staates sei. Die wichtigste Folge ist selbstverständlich – wie Martin selbst annimmt –, dass die Menschenrechte als moralische Rechte nur als wahre Rechte verstanden werden, wenn der Staat sie akzeptiert, d. h., nur wenn sie juristisch geltendes Recht werden. Wenn das so ist, dann heißt das, dass Menschenrechte keine vom Staat unabhängige Existenz besitzen, d. h., Menschenrechte werden vom Staat geschaffen. Damit übersieht Martin – bewusst oder unbewusst – jedoch die Macht und die Bedeutung, die die moralischen Rechte im sozialen Leben haben. Außerdem übersieht er – und das ist entscheidender –, dass moralische Rechte an sich zu einem sozialen normativen System gehören, das auch die Anerkennung und die Rechtserhaltung gewährleisten kann: Moralische Rechte sind Rechte, da sie auf Argumenten beruhen, die ihre Anerkennung ermöglichen, aber auch da sie ein System von Sanktionen zur Verfügung haben – insbesondere Gefühle –, das die Rechtserhaltung moralischer Rechte bzw. Menschenrechte ermöglicht. Wenn andererseits Menschenrechte vom Staat geschaffen werden, besteht die Gefahr, dass sie ihre Aufgabe, die in der Beschränkung der Staatsmacht besteht, nicht erfüllen,<sup>71</sup> denn die Existenz eines Rechts zur Beschränkung der Staatsmacht wäre ausschließlich auf die Akzeptanz seitens des Verpflichteten, des Staates, angewiesen.

Sieht man sich die Voraussetzungen an, die erfüllt werden müssen, um ein Menschenrecht als solches bezeichnen zu können, bemerkt man, dass die Moral nicht in Betracht gezogen wird. Diese Nichtaufnahme der Moral ist zumindest merkwürdig, denn wenn Menschenrechte sich wegen ihres moralischen Charakters auszeichnen – wie Martin annimmt –, warum wird die moralische Sphäre als Voraussetzung beiseite gelegt? Eine andere bedeutende Folge dieser Betrachtungsweise ist, dass die kritische Rolle der Moral bei der Begründung der Menschenrechte und der Beurteilung des staatlichen Handelns

---

<sup>71</sup> Vgl. Jones 2009, S. 8 f.

beträchtlich minimiert wird.<sup>72</sup> Es stimmt, dass Menschenrechte als moralische Rechte angenommen werden, da sie moralisch gerechtfertigt werden; aber da Menschenrechte Rechte im strengen Sinne sind, weil sie vom Staat anerkannt und durchgesetzt werden, platziert das die Moral und die moralischen Rechte an sich in den Hintergrund. Dies bedeutet wiederum, die Bedeutung der Moral für das soziale Leben zu übersehen, aber auch deren konstitutive Kraft hinsichtlich so wichtiger Aspekte wie die Menschenrechte. Im Rahmen der Betrachtung der Menschenrechte als moralische Rechte ist es schwierig, die Nichtaufnahme der Moral als konstituierende Voraussetzung für die Existenz der Menschenrechte zu rechtfertigen, deshalb sieht sich Martin gezwungen, seinen Vorschlag bezüglich der zu erfüllenden Voraussetzungen in gewisser Weise zu modifizieren, indem er drei veranschlagt: Anerkennung, Rechtserhaltung und eine vernünftige moralische Begründung.<sup>73</sup>

Martins Denkweise widerspricht dem Grundgedanken, dass Menschenrechte Rechte seien, die unabhängig vom juristischen Rechtssystem bzw. von der Anerkennung des Staates bestünden; das impliziert zugleich, die Wirksamkeit der Menschenrechte theoretisch zu beschränken, denn ihre Durchsetzbarkeit ist allein auf die Macht des Staates angewiesen. Praktisch betrachtet, ist die Annahme einer solchen Beschränkung der Wirksamkeit der Menschenrechte sowohl politisch als auch moralisch unangebracht, denn es könnte den Kampf um die Menschenrechte zu einem Zustand der Passivität führen, und zwar deshalb, weil sowohl Menschen als auch Kollektive, die um ihre Menschenrechte kämpfen, ihr Engagement für die Durchsetzung der Menschenrechte als nicht nützlich erachten könnten, da die Durchsetzung und die Rechtserhaltung der Menschenrechte lediglich vom Staat abhinge. Aber vor allem verfehlt eine solche Beschränkung die politische und die moralische Sphäre der Menschenrechte, die an den Tag legt, dass die

---

<sup>72</sup> Eine ähnliche Kritik kann im Anschluss an Dworkin geäußert werden: Eine solche Auffassung hindert die Personen daran, moralische Rechte und damit Menschenrechte kritisch anzuwenden, denn diese Auffassung ist vor allem deskriptiv, d. h. nicht kritisch (vgl. Dworkin 1977, Kapitel III). Darby hat auf diese Kritik reagiert und gegenargumentiert, dass das juristisch geltende Rechtssystem auch kritisch angewandt werden könne, d. h., aus dem Grund, dass man ein legales Recht habe, könne man eine bestimmte sozial akzeptierte Praxis kritisieren (vgl. Darby 2003, S. 7). Ich glaube, Darby liegt richtig, wenn er meint, dass das juristische Rechtssystem eine kritische Aufgabe erfüllen könne, aber seine Meinung widerlegt Dworkins Kritik nicht vollständig. Dies ist so, denn Dworkin äußert sich besorgt insbesondere darüber, dass man auf keine vorstaatlichen Rechte bzw. kein vorstaatliches Normensystem zurückgreifen kann, um die sozial anerkannten Bräuche oder das Staatshandeln in Frage zu stellen und folglich Änderungen zu verwirklichen. Dworkin bezieht sich also auf die Möglichkeit von Kritiken, die unabhängig vom Staat vorhanden sind, während Darby auf die Möglichkeit von Kritiken hinweist, deren Existenz völlig vom Staat abhängt.

<sup>73</sup> Vgl. Martin 2011, S. 105, 110, 112. Die Förderung der Rechte wird nicht mehr explizit erwähnt, es ist dennoch zu vermuten, dass sie implizit enthalten ist.

Rechtserhaltung und die Durchsetzung der Menschenrechte keine alleinige Aufgabe des Staates sind, denn der Staat ist nicht der einzige Adressat der Menschenrechte und auch nicht der einzige, der für die Rechtserhaltung bzw. Durchsetzung der Menschenrechte zuständig ist; dafür tragen auch Individuen und andere Institutionen Verantwortung.<sup>74</sup>

Martin selbst scheint sich bewusst zu sein, dass der Staat nicht der einzige Verantwortliche für die Rechtserhaltung und die Anerkennung der Menschenrechte ist. Er äußert daher, dass auch andere sowohl soziale als auch wirtschaftliche Institutionen, die gesetzlich unterstützt und reguliert würden, dafür zuständig seien.<sup>75</sup> Aber damit wird nur scheinbar der Bereich der Verantwortlichen erweitert, denn es ist offensichtlich, dass der Staat weiterhin feststellt, was als Menschenrecht anerkannt wird, wer ihre Rechtserhaltung verwirklicht und wie sie zu verwirklichen ist. Dies ist in der Tat keine Erweiterung des Bereichs der Verantwortlichen, vielmehr ist es eine Delegation von Kompetenzen. Dazu kommt, dass Individuen weiterhin keine Rolle bei der Anerkennung und Durchsetzung der Menschenrechte spielen. Dafür gibt es nur einen Grund: Menschenrechte werden als juristisch geltendes Recht konzipiert, deshalb ist ihre Anerkennung und Rechtserhaltung eine exklusive Aufgabe des Staates.

Die Annahme, dass Menschenrechte als Rechte im strengen Sinne hauptsächlich juristisch geltende Rechte seien, widerspricht der Idee, dass Menschenrechte universale Rechte seien. Menschenrechte können einfach nicht universal sein, da ihr Bestehen und ihre Gültigkeit sich auf den Bereich, innerhalb dessen der Staat Macht ausübt, beschränken. Die Beschränkung bezieht sich nicht nur auf ein geographisches Gebilde, sondern auch auf die Personen – Menschen und Kollektive –, die Träger von Menschenrechten sind: Menschenrechte werden – immer nach dieser Auffassung – auf Grund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder zu einer Gesellschaft, die das Verhalten ihrer Mitglieder durch bestimmte juristisch geltende Normen reguliert, zuerkannt. Das gravierende Problem dabei ist, dass die Idee, die Universalität der Menschenrechte aufzugeben, den Verzicht auf den gerechtfertigten historischen Kampf für die Gleichheit sich bringt, aber auch den Verzicht auf die Idee von Gerechtigkeit, die die Universalität der Menschenrechte beinhaltet.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Im Kapitel 3 komme ich auf diese Thematik zurück.

<sup>75</sup> Vgl. Martin 2011, S. 105, 114 f.

<sup>76</sup> Im Kapitel 3 wird das Thema der Universalität der Menschenrechte behandelt.



## 2.4 Tugendhats Auffassung

Tugendhat zufolge sind Menschenrechte „Teil einer legitimen staatlichen Ordnung“;<sup>77</sup> die Quelle der Legitimität sei prinzipiell immer ein moralisches Konzept.<sup>78</sup> Es ist dann naheliegend, dass Tugendhat anstrebt, einen Standpunkt zu stützen, aus dem der Staat und seine Tätigkeit beurteilt und ggf. legitimiert werden können. Mit dieser Konzeption als Grundgedanken vertritt er die Auffassung, dass Menschenrechte moralische Rechte seien. Dass ein Recht ein moralisches Recht ist, heißt, dass dieses Recht aus dem Blickwinkel der „universellen und gleichen Achtung“<sup>79</sup> oder aus dem Blickwinkel der gleichmäßigen Berücksichtigung der Interessen aller<sup>80</sup> moralisch gerechtfertigt werden kann. Das Recht wird moralisch gerechtfertigt, wenn es den Test der unparteilichen Beobachtung besteht,<sup>81</sup> d. h., wenn das Recht „bei unparteilicher Beobachtung als wünschenswert erscheint.“<sup>82</sup> Moralische Rechte und somit Menschenrechte sind keine angeborenen Rechte, vielmehr sind sie Rechte, die verliehen werden, so wie alle anderen Rechte.<sup>83</sup> Das Besondere an dieser Verleihung ist es, dass sie nicht auf die Willkür des Staates angewiesen ist, denn die moralischen Rechte werden von der moralischen Gemeinschaft verliehen, nämlich von uns,<sup>84</sup> vorausgesetzt, dass wir uns als moralisch verstehen.<sup>85</sup> Menschenrechte als moralische Rechte werden nicht bestimmten Individuen

---

<sup>77</sup> Tugendhat 1998, S. 48.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Tugendhat 1993, S. 336.

<sup>80</sup> Tugendhat 1998, S. 49.

<sup>81</sup> Vgl. Tugendhat, 1993, S. 351; Lohmann 1998, S. 68.

<sup>82</sup> Tugendhat, 1993, S. 348 f.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., S. 346; Tugendhat 1998, S. 48.

<sup>84</sup> Vgl. Tugendhat 1993, S. 346. In *Die Kontroverse um die Menschenrechte* wird geäußert, die These, dass Menschenrechte „universell existieren, kann also nur den Sinn haben, daß jede staatliche Ordnung, die sie nicht enthält, ihren Bürgern nicht verleiht, als nicht legitim anzusehen ist“ (Tugendhat 1998, S. 48). Vermutlich steht man hier vor einem klaren Widerspruch, denn es wäre nicht mehr die moralische Gemeinschaft, die Menschenrechte verleihen würde – wie man in Tugendhat 1993 lesen kann –, sondern der Staat. Man kann m. E. diesen Widerspruch auflösen, insofern beachtet wird, dass bei Tugendhat der Staat existiert, da er moralisch nötig – als Pflicht – für die Gemeinschaft ist, zu dem Zweck, die Forderungen, die man gegenüber allen gemeinsam hat, und nicht nur gegenüber allen einzelnen, verwirklichen zu können (vgl. Tugendhat 1993, S. 349). Der Staat kann als etwas betrachtet werden, was die Verwirklichung des Willens der moralischen Gemeinschaft darlegt, und in dieser Hinsicht ist die Verleihung von Menschenrechten seitens des Staates letztendlich eine Verleihung seitens der moralischen Gemeinschaft. Tugendhat wird sich später der Schwierigkeiten, die die oben zitierte Textstelle bereitet, bewusst. Deshalb führt er in die spanische Übersetzung von *Die Kontroverse um die Menschenrechte* eine schriftliche Änderung ein, so dass die zitierte Textpassage gelöscht und durch eine neue ersetzt wird, in der explizit gemeint wird, dass Menschenrechte von der Moral, d. h., von der moralischen Gemeinschaft, verliehen würden. Vgl. Tugendhat 2001, S. 32.

<sup>85</sup> Der Gedanke, dass Menschenrechte keine angeborenen Rechte seien und dass sie von uns selbst oder von der moralischen Gemeinschaft verliehen würden, ist eine unvermeidbare Folge, die aus Tugendhats allgemeiner Idee der Moral hervorgeht. Er ist der Ansicht, dass weder die traditionalistischen Auffassungen wie die religiösen, die auf die Autorität zurückgreifen, noch die zwei wichtigsten

verliehen, sondern allen, was die Annahme impliziert, dass Menschenrechte als moralische Rechte universal seien.<sup>86</sup> Etwas anderes ist nicht zu erwarten, da Tugendhat die Moral – wie erwähnt – als universale Moral ansieht: Ist die Moral universal, sind die in der Moral enthaltenen Normen, nämlich die moralischen Rechte und mithin Menschenrechte universal.

Moralische Rechte bilden keine undifferenzierte Kategorie von Rechten, vielmehr ist Tugendhat der Meinung, dass zwischen schwachen und starken moralischen Rechten zu unterscheiden sei. Schwache moralische Rechte seien Rechte, die man zwar einfordern, aber nicht einklagen könne.<sup>87</sup> Es existiert also ein Verpflichteter, von dem die Erfüllung seiner Pflicht bzw. die Beachtung des entsprechenden Rechts gefordert werden kann, es gibt trotzdem keine unabhängige dritte Instanz, auf die man zum Zweck der Beachtung des Rechts zurückgreifen kann. Starke moralische Rechte ihrerseits seien Rechte, aus denen sich die kollektive moralische Pflicht ergebe, eine alle vertretende Rechtsinstanz zu institutionalisieren, wo man die Erfüllung bzw. die Beachtung des moralischen Rechts einklagen kann, d. h., es wird die Schaffung des Staates gefordert.<sup>88</sup> Ein starkes moralisches Recht zu haben, bedeutet aber auch, dass es aus der unparteilichen Perspektive eines jedes wünschenswert sei, ein bestimmtes legales Recht zu besitzen.<sup>89</sup> Der Grund für die legale Positivierung ist, den Schutz, nämlich den legalen Schutz des moralischen Rechts, zu garantieren, „denn ein Recht, das nicht geschützt ist, ist wenig wert“.<sup>90</sup> Zwei Punkte sind hier anzumerken: Erstens liegt die Differenzierung zwischen schwachen und starken moralischen Rechten nicht in der Existenz oder Nichtexistenz einer dritten Instanz, sondern daran, dass starke moralische Rechte die Möglichkeit implizieren, die Bildung der legalen Instanz, d. h. des Staates, fordern zu können, was bei schwachen moralischen Rechten nicht der Fall ist. Dies kommt der Meinung gleich, man sei in der Lage – auf

---

Auffassungen der neuzeitlichen Aufklärung, d. h. der Kontraktualismus und Kants Betrachtungsweise, das moderne Verständnis der Moral in Betracht zögen. Bei der modernen Moral handele es sich um das Verständnis und die Anerkennung der anderen als gleiche, und die moralischen Normen seien das Resultat eines wechselseitigen Vorgangs. Diese Moral habe keine Autorität, Intrasubjektivität oder Egoismus als Leitfaden, sondern die Intersubjektivität und die Kooperation. Wenn die moralischen Normen in den Augen von Tugendhat aus der moralischen Gemeinschaft, nämlich aus uns stammen, dann sei zu erwarten, dass moralische Rechte und damit Menschenrechte nicht angeboren seien, sondern verliehen würden, denn moralische Rechte hätten aus Wechselseitigkeit stammende moralische Normen als Fundament. Vgl. Tugendhat 1993, Vorlesungen 4, 5 und 17.

<sup>86</sup> Vgl. Tugendhat 1998, S. 48.

<sup>87</sup> Vgl. Tugendhat 1993, S. 348.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., S. 350.

<sup>89</sup> Vgl. ebd.

<sup>90</sup> Ebd.

Grund des Besitzes von starken moralischen Rechten –, die Schaffung von juristischen Bedingungen einzufordern, die den Schutz des moralischen Rechts ermöglichen. Es handelt sich nur um die Schaffung von Bedingungen auf Grund dessen, dass die bloße Existenz des Staates die effektive Beachtung des moralischen Rechts bzw. die Erfüllung der moralischen Verpflichtung nicht garantiert: Die effektive Beachtung des moralischen Rechts hängt auch von anderen Faktoren wie z. B. dem tatsächlichen Einklagen von Seiten des Rechtsträger ab, aber nicht nur von der Existenz des Staates. Zweitens können starke moralische Rechte als „zweistufige“ Rechte charakterisiert werden, denn jedes starke Recht hat, zum einen, eine bestimmte Pflicht als Korrelat, aber, zum anderen, impliziert jedes Recht ebenfalls die Verpflichtung zu seiner juristischen Positivierung.<sup>91</sup> Das Gesagte macht deutlich, dass Lohmann sich irrt, wenn er äußert, Tugendhat fordere, dass die schwachen moralischen Rechte aus moralischen Gründen in starke moralische Rechte, also in solche, die den legalen gleichen, überführt werden müssten.<sup>92</sup> Moralische Rechte sind jedoch starke moralische Rechte nicht wegen ihrer tatsächlicher juristischen Positivierung, „sondern schon durch die Verpflichtung zu dieser Positivierung.“<sup>93</sup>

Menschenrechte sind also moralische Rechte, die juristisch positiviert werden sollten. Sie sind moralische Rechte, da sie von der Moral oder der moralischen Gemeinschaft verliehen werden,<sup>94</sup> und sie sind legal zu institutionalisieren, da ihre tatsächliche Beachtung auf das Handeln des Staates angewiesen ist und da ihr legaler

<sup>91</sup> Vgl. Wildt 1998, S. 130. Die Verpflichtung, bestimmte moralische Rechte legal zu positivieren wird von Tugendhat so ausgedrückt: „Der, der ein Recht auf X haben will, will nicht nur, daß andere einzeln verpflichtet sind, es ihm nicht streitig zu machen, sondern er will, daß die anderen auch kollektiv verpflichtet sind, sein Recht zu schützen, denn ein Recht, das nicht geschützt ist, ist wenig wert. Also folgt, daß es das starke moralische Recht impliziert, in dieser moralischen Ordnung auch wirklich gibt.“ Tugendhat 1993, S. 350.

<sup>92</sup> Lohmann 1998, S. 70.

<sup>93</sup> Wildt 1998, S. 131.

<sup>94</sup> Vgl. Tugendhat 2001, S. 32. Stepanians bestreitet, dass Menschenrechte verliehene Rechte seien. Er meint, in Anbetracht unserer modernen metaphysischen Präferenzen erscheine eine Deutung plausibler, die den normativen Grund der natürlichen Rechte des Menschen in – *inneren* – Eigenschaften ihrer Träger sehe. Solche „inneren“ Eigenschaften seien typisch menschliche Bedürfnisse und Interessen, die das Resultat unserer biologischen und geistig-kulturellen Evolution seien. Die Befriedigung dieser Grundbedürfnisse sei konstitutiv für ein menschenwürdiges Leben und die Prinzipien, aus denen sich die Interessen und Bedürfnisse schützenden Rechte herleiteten, seien Ergebnis der rationalen Reflexion von Menschen (vgl. Stepanians 2005, S. 2, 19). Es sind zwei Punkte anzumerken: erstens scheint Stepanians einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen, wenn er behauptet, dass der normative Grund der Menschenrechte in Bedürfnissen und Interessen liege, denn das Bestehen von Bedürfnissen und Interessen bildet an sich kein Recht bzw. keine Pflicht, sie zu befriedigen bzw. zu schützen. Er ist sich dessen bewusst, deshalb wird danach geäußert, die Prinzipien der Menschenrechte seien Ergebnis der rationalen Reflexion von Menschen. Aber falls das so wäre – als zweite Anmerkung –, befindet sich der normative Grund der Menschenrechte nicht mehr in Bedürfnissen und Interessen. Sind Menschenrechte Ergebnisse des Reflexionsvermögens der Menschen, ist Stepanians' Auffassung der Tugendhats über verliehene Menschenrechte viel näher, als er selbst denkt.

Schutz aus unparteilichem Standpunkt wünschenswert ist. Menschenrechte sind dann starke moralische Rechte. Es ist wichtig zu verstehen, dass Menschenrechte Rechte sind, nicht weil sie juristisch positiviert werden oder weil sie juristisch positiviert werden sollten; Menschenrechte sind deshalb Rechte, weil sie moralisch als Rechte gelten. Neben dem Test des unparteilichen Standpunkts spielen auch Bedürfnisse zur Feststellung der Menschenrechte eine bedeutende Rolle, denn der Begriff von Bedürfnissen grundlegend für die Frage, welche Rechte man habe, ist. Genauer gesagt, handele es sich um den Begriff der Grundbedürfnisse.<sup>95</sup> Es ist auch zu betonen, dass Menschenrechte aus Tugendhats Betrachtungsweise eine doppelt wirkende Ausstrahlung haben: Sie bestehen primär gegenüber allen anderen Individuen, sekundär nur, falls die anderen ihre Pflichten verletzen, also hilfsweise gegenüber dem Staat.<sup>96</sup>

Betrachtet man das zuvor Gesagte, kommt man zu dem Schluss, dass Alexander Someks Kritik an Tugendhats Auffassung der Menschenrechte als moralische Rechte nicht angebracht ist. Somek zufolge handelt es sich bei moralischen Rechten um solche, die nicht zwingen, um Ansprüche also, deren Einforderung sich im schrillen Appell erschöpfe, im despektierlich zur Schau getragenen Groll oder in der gekonnt platzierten verächtlichen Geste. Wer freilich unter Recht wirkliches Recht verstehe, müsse hier nachdenklich werden.<sup>97</sup> In aller Kürze: Moralische Rechte schließen den rechtlichen Zwang aus. Diese Kritik ist nicht angebracht, da starke moralische Rechte gerade die legale Verstärkung zu rechtfertigen und zu ermöglichen versuchen, d. h., die Idee starker moralischer Rechte zeigt, dass bei Tugendhat der rechtliche Zwang zwecks Durchsetzung der Menschenrechte so bedeutend ist, dass er darauf explizit zurückgreift. Someks Kritik ist darüber hinaus umstritten, denn es stimmt nicht, dass ein Recht, das nur durch moralspezifische Sanktionen geschützt ist, kein Recht wäre.<sup>98</sup> Die Schwierigkeiten von Tugendhats Auffassung der Menschenrechte als moralische Rechte sind in Wirklichkeit andere.

Im Anschluss an Pogge lässt sich die Idee, dass Menschenrechte als moralische Rechte unbedingt positiviert werden sollten, kritisieren.<sup>99</sup> Tugendhats Forderung nach der

---

<sup>95</sup> Tugendhat 1993, S. 358.

<sup>96</sup> Vgl. Tugendhat 1993, S. 351.

<sup>97</sup> Vgl. Somek 1995, S. 48.

<sup>98</sup> Vgl. Wildt 1998, S. 133.

<sup>99</sup> Unter Menschenrechten versteht Pogge moralische Forderungen gegenüber Zwangsinstitutionen, so gestaltet zu sein, dass alle betroffenen Menschen sicheren Zugang zu X haben (vgl. Pogge, 2011, S. 63). Menschenrechte seien primär als Forderungen zu begreifen, die sich gegen soziale Zwangsinstitutionen richten und in einem untergeordneten Sinne als Forderungen, die sich gegen diejenigen richten, die diese Institutionen gestalten und durchsetzen (ebd. S. 61). Dieses institutionelle Verständnis impliziert keine

Verrechtlichung der Menschenrechte würde Pogge kritisierbar finden, denn er ist der Meinung, dass ein solches Verständnis von Menschenrechten zu Forderungen führe, die einerseits zu stark, andererseits zu schwach seien. Die Forderungen seien zu stark, da Menschen ohne juristisches Recht sicheren Zugang zu X haben könnten. Zusätzlich über das juristische Recht zu verfügen sei gut, aber nicht so wichtig: Die Verrechtlichung eines Menschenrechts sei erforderlich, wenn sie in der Tat eine Voraussetzung für einen sicheren Zugang zu X sei. Sie seien zu schwach, da juristische Rechte nicht immer ausreichen, um den Zugang zu X zu sichern. Arme z. B. könnten ihre Rechte nicht geltend machen, da es ihnen an minimaler ökonomischer Unabhängigkeit fehle.<sup>100</sup> Pogges Deutung macht eindeutig klar, dass die Verrechtlichung der Menschenrechte nicht ausreichend ist, um deren ganze Idee zu umfassen, denn die legale Institutionalisierung lässt mehrere praktische Aspekte beiseite, die aus moralischer Perspektive zu berücksichtigen sind. Erfolgt dies jedoch, kann man sagen, dass die Pflicht besteht, alles moralisch und politisch Erlaubte zu tun, um die Beachtung und die Durchsetzung der Menschenrechte zu ermöglichen, und das bezieht auch die juristische Positivierung der Menschenrechte mit ein. Dieses Argument erscheint mir angebracht, aber es taugt kaum für die von Tugendhat vertretene Auffassung, denn diese hält die Verrechtlichung für primär, das von mir erwähnte Argument hingegen nicht.

Der Gedanke, dass Menschen als Individuen die Verpflichtung hätten, die Menschenrechte zu beachten, ist richtig. Der Gedanke jedoch, dass Menschenrechte primär gegenüber Einzelnen bestehe und dass der Staat eine sekundäre Rolle spiele, ist sehr schwer ohne Weiteres anzunehmen. Tugendhat scheint davon auszugehen, dass angesichts der Tatsache, dass die moralische Gemeinschaft, d. h. wir selbst – insofern wir uns als moralisch verstehen – moralische Rechte und somit die Menschenrechte verleihe, die

---

begriffliche Verbindung zwischen Menschenrechten und juristischen Rechten (ebd., S. 63), obwohl Pogge die Möglichkeit der juristischen Positivierung der Menschenrechte nicht ausschließt.

Aus Pogges Sichtweise gesehen, ist zu betonen, dass die Idee, nach der Menschenrechte moralische Forderungen gegenüber alle sozialen Zwangsinstitutionen implizieren, den Bereich der Verantwortlichen erweitert. Nicht nur der Staat ist dafür zuständig, sondern auch soziale Institutionen wie z. B. das Schulsystem oder die Marktwirtschaft, die den Zugang zu den entsprechenden Grundgütern sichern sollten. Da es sich um den Zugang zu Grundgütern handelt, sei es sinnvoller, von Nicht-Verwirklichung oder nicht hinreichender Verwirklichung der Menschenrechte zu sprechen anstelle von Verletzung (ebd. S. 65). Die Frage ist nun, ob man von einer Verletzung oder von nicht hinreichender Verwirklichung spricht, wenn staatliche Institutionen Menschen willkürlich festnehmen und in Haft halten. In manchen Fällen ist der Ausdruck „nicht hinreichende Verwirklichung“ angebracht, bei anderen Fällen scheint es ein bloßer Euphemismus zu sein.

<sup>100</sup> Vgl. Pogge 2011, S. 62 f.

Einzelnen die primär Verpflichteten sein müssten.<sup>101</sup> Dies muss nicht unbedingt so sein, denn zweifellos existiert auch die Möglichkeit, dass die moralische Gemeinschaft ihren Mitgliedern moralische Rechte oder Menschenrechte verleiht, die hauptsächlich gegenüber dem Staat bestehen. Beide Gedanken sind im Prinzip triftig, aber nur der zweite – und das ist ein zweiter Einwand – ist kompatibel mit der geschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte: Menschenrechte sind wesentlich ein Mittel gegen den Missbrauch der Macht seitens des Staates. Selbstverständlich hat man das Recht auf Leben, bei dem es sich um die Befriedigung eines Grundbedürfnisses handelt und dessen Beachtung man von jedem Einzelnen fordern kann, aber darunter wird kein Menschenrecht verstanden. Tugendhats Konzeption der Menschenrechte verfehlt deren Sinn, denn für ihn haben die Beziehungen zwischen Einzelnen Priorität vor den Beziehungen zwischen Staat und Einzelnen. Dies soll nicht bedeuten, dass Individuen keine Pflichten im Rahmen der Menschenrechte hätten, sondern nur, dass sie keine primären Adressaten der Menschenrechte sind.<sup>102</sup>

Der Gedanke, dem zufolge die Existenz des Staates notwendig sei, da es bestimmte moralische Rechte gebe, die legal institutionalisiert und durchgesetzt werden sollten, läuft auf den Gedanken hinaus, dass Menschenrechte als juristisch zu positivierende moralische Rechte die Schaffung des Staates rechtfertigten. Wenn man aber realisiert, dass der Staat die erste und ernsteste Bedrohung für die Menschenrechte ist sowie der wichtigste Verletzter, erscheint ein solcher Gedanke – zumindest – seltsam. Innerhalb Tugendhats Betrachtungsweise ergibt dieser Gedanke einen Sinn, denn er hat als Ausgangspunkt die Hypothese, dass Menschenrechte sich primär auf die Beziehungen zwischen Einzelnen bezögen und dass der Staat sich um solche Beziehungen kümmern müsse; d. h., der Staat wird die notwendige unparteiliche dritte Instanz, die über menschenrechtliche Konflikte zwischen den Einzelnen entscheidet. Aber sieht man sich – wiederum – die Wirklichkeit an und wird man sich dann bewusst, dass Menschenrechte wesentlich die Beziehung zwischen Staat und Einzelnen im Blickpunkt haben, wird eine solche Legitimation entkräftet. Denn der Staat wird als die einzige Instanz dargestellt, die für die Beachtung der Menschenrechte zuständig ist, was weitgehend eine Herausforderung für das Prinzip der Unparteilichkeit

---

<sup>101</sup> Eine mögliche Erklärung, warum Tugendhat für diesen Gedanken ist, ist, dass er einer rein liberalen Konzeption der Menschenrechte entgegensteht, die exklusiv die Beziehungen der Einzelnen als Rechtsträger zum Staat oder zum Kollektiv als einziger Adressat berücksichtigt (vgl. Tugendhat 1993, 350 ff.). Aus diesem Grund ist es für ihn notwendig, die These zu vertreten, dass Menschenrechte sich primär um die Beziehungen zwischen Einzelnen kümmern.

<sup>102</sup> Im Kapitel 3 befasse ich mich mit dieser Thematik.

des Beurteilers ist: der Staat wird Partei und Richter zugleich. Da gerade diese doppelte Rolle des Staates das Prinzip der Unparteilichkeit aufs Spiel setzt, existieren derzeit mehrere überstaatliche Instanzen, die über die Beachtung und Durchsetzung der Menschenrechte wachen. Wenn außerdem der Staat der einzige Zuständige für die Durchsetzung der Menschenrechte ist, bedeutet es, dass der Gedanke der Menschenrechte als moralische Rechte, als vorstaatlich geltende Rechte, auch entkräftet wird, denn die eigentlichen moralischen Sanktionen – das moralische normative System – sind einfach nicht von Belang für die Durchsetzung der Menschenrechte: Lediglich der Staat würde mittels seines juristischen Systems die Beachtung der Menschenrechte und ihre Durchsetzung ermöglichen. Andererseits ist anzumerken, dass der Staat insofern legitimiert wird, als nicht nur die Menschenrechte juristisch positiviert, beachtet und durchgesetzt werden „müssten“ – wie Tugendhat meint –, sondern auch und vielleicht essenziell, als der Staat die Menschenrechte „tatsächlich“ beachtet und durchsetzt.

## **2.5 Zum Verständnis der Menschenrechte als moralische Rechte**

Die oben vorgestellten Theorien entsprechen unterschiedlichen Standpunkten hinsichtlich der Idee der Menschenrechte als moralische Rechte. Zwar sollte man die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede berücksichtigen; wichtiger ist es jedoch, zu beachten, dass die drei Auffassungen die Moral als unverzichtbaren Bestandteil für die Konstituierung des Begriffs der Menschenrechte voraussetzen. Ich bin der Meinung, eine angemessene Formulierung der Auffassung von den Menschenrechten als moralische Rechte sollte sich nicht bedingungslos an eine der vorgestellten Theorien anschließen, obwohl es freilich fair wäre, ihre Stärken anzuerkennen und sie in Anspruch zu nehmen. Die Stärken und Schwächen der Theorien hängen selbstverständlich weitgehend nicht nur von der Konstruktion der Theorien – z. B. ihre Widersprüche – ab, sondern auch von der eigenen Vorstellung, die man von Menschenrechten als moralischen Rechten besitzt. Dies wiederum sollte keine willkürliche Vorstellung oder das Ergebnis unseres bloßen Wollens sein, sondern vielmehr das Ergebnis eines Reflexionsprozesses, das letztendlich die Verteidigung und Förderung des menschlichen Lebens zum Ziel hat.

Eine angemessene Auffassung von den Menschenrechten als moralische Rechte bedeutet die gewichtige kritische Rolle anzunehmen, die den Menschenrechten zukommt und die als Standpunkt dient, aus dem heraus die sozialen Institutionen im Allgemeinen

beurteilt werden. Dies impliziert natürlich, das staatliche Handeln zu überwachen, aber auch das Handeln anderer sozialer Institutionen wie z. B. politischer Parteien. Die in den Menschenrechten enthaltene kritische Moral dient nicht nur als Standpunkt zur Beurteilung des Handelns sozialer Institutionen, denn sie bringt den Gedanken mit sich, dass Menschenrechte taugliche und legitime Mittel seien, um die Änderung oder sogar die Eliminierung von Institutionen oder Praktiken einzufordern, die den Menschenrechten widersprechen. Sie dient auch dazu, die Konstituierung von Institutionen bzw. Mechanismen einzufordern, die den Menschenrechten entsprechen und deren Beachtung bzw. ihre Durchsetzung gewährleisten.

Um die Wirksamkeit der Menschenrechte als moralische Rechte zu ermöglichen, ist es nun notwendig, dass sie als relevante soziale Bestandteile integriert sind, d. h., es ist notwendig, dass sie als Rechte und moralische Normen anerkannt werden. Werden Menschenrechte nicht als moralische Rechte anerkannt, besteht die Gefahr, dass sie ihre normative Funktion verlieren und sich nur auf eine argumentative Rolle beschränken. Wenn man auf den Begriff von Recht zurückgreift, wie er im Kapitel 1 vorgeschlagen wurde, muss angenommen werden, dass die soziale Anerkennung für die Idee der Menschenrechte als moralische Rechte konstitutiv ist. Die Basis hierfür ist die soziale Anerkennung, auf Grund deren Menschenrechte als Bestandteil des sozialen Systems integriert werden; dabei haben sie moralische Sanktionen zwecks ihrer Beachtung zur Verfügung. Das ist so, da soziale Anerkennung heißt, dass Menschenrechte als zwingend zu beachtende moralische Normen gelten.

Moralische Rechte und somit Menschenrechte sind Rechte im strengen Sinne, denn die Rechtsträger verfügen über ein normatives System, das die Beachtung dieser Rechte einfordert.<sup>103</sup> Moralische Rechte haben trotzdem kein zentralisiertes System zur Verfügung, wo man die entsprechende Beachtung einklagen kann und das zuständig für ihre Durchsetzung wäre, wie das bei den legal positivierten Rechten der Fall ist. Selbstverständlich ist es grundlegend für die Differenzierung zwischen beiden normativen Systemen, dass im Rahmen des legalen Systems die Möglichkeit besteht, Zwang anzuwenden, um die Beachtung und Durchsetzung der Rechte zu erreichen, was beim moralischen normativen System nicht der Fall ist. Das bedeutet aber nicht, dass die Anwendung von Zwang vom moralischen System ganz ausgeschlossen wird, denn es

---

<sup>103</sup> Eine ähnliche Meinung bei Steiner 2006, S. 461.



bestehen Fälle wie z. B. die Selbstverteidigung, in denen Zwang moralisch erlaubt ist. Aber der Rekurs darauf ist kein primäres Mittel für moralische Rechte, und man könnte sogar die Frage stellen, ob es sich in den Fällen, in denen Zwang gebraucht wird, eigentlich um eine moralische Sanktion handele. Der Punkt aber, auf den ich aufmerksam machen möchte, ist, dass für die Moral die Anwendung von Zwang zwecks Beachtung moralischer Rechte und damit der Menschenrechte nicht prioritär ist, denn das moralische System ist in der Regel effektiv, ohne es nötig zu haben, auf Zwang zurückzugreifen.

Was man nun unter Effektivität versteht, so kann sie unterschiedliche Grade annehmen und nicht unbedingt auf das gesamte moralische System Bezug nehmen, sondern auch auf partikuläre Normen. Wie bedeutend der Grad der Effektivität ist, hängt andererseits von der Relevanz des zu schützenden Interesses und des zu befriedigenden Bedürfnisses ab: Je bedeutender diese sind, desto höher ist der Grad an Effektivität, der seitens des zuständigen Systems verlangt wird. Hinsichtlich der Beachtung der Menschenrechte ist er sehr hoch, da es sich um vitale Interessen und Grundbedürfnisse handelt, deren Nichtbeachtung bzw. Nichtbefriedigung fatale Folgen für die Verwirklichung eines würdigen Lebens hat.

Das moralische System kann theoretisch mit Sicherheit den verlangten hohen Grad an Effektivität gewährleisten. Das ist jedoch kein Grund, um die Möglichkeit des Rekurses auf das legale System ab initio auszuschließen, so dass man auf andere Mittel zwecks Steigerung der Effektivität zurückgreifen kann. Mit diesem Gedanken wird wesentlich auf die juristische Positivierung der Menschenrechte hingewiesen, denn die Verrechtlichung bedeutet, Zwang zu Verfügung zu haben, das heißt, die Möglichkeit, den Verpflichteten zu zwingen, seine Pflicht zu erfüllen, falls er das nicht tut. Die Existenz der sogenannten Grundrechte und vieler unterschiedlicher menschenrechtlicher Verträge, Abkommen usw., durch die Staaten verpflichtet werden, die Menschenrechte zu achten, ist Beweis dafür, dass dieser Gedanke keine bloße Hypothese ist, sondern Realität. Es ist anzumerken, dass Menschenrechte im Kern moralische Rechte sind, sie sind vor allem moralischer Natur, aber wenn sie juristisch positiviert werden, sind sie nicht allein moralische, sondern auch juristische Rechte. Daraus folgt, dass es nicht sinnlos ist, zu formulieren: Menschenrechte haben, falls sie legal positiviert sind, eine Doppelnatur, denn sie können sowohl als juristische als auch als moralische Rechte angesehen werden.

Die obligatorische Frage ist nun, ob die legale Institutionalisierung der

Menschenrechte als moralische Rechte eine moralische Pflicht sei. Für manche Autoren handelt es sich hier um keine moralische Pflicht, sondern lediglich um ein Handeln, das vorteilhaft, klug ist.<sup>104</sup> Nichtsdestoweniger kann gesagt werden: Solange die moralische Pflicht besteht, die Beachtung der Menschenrechte sicherzustellen, besteht ebenfalls die Pflicht, alle moralisch und politisch erlaubten Mittel zur Erreichung dieses Ziels in Anspruch zu nehmen. Eine solche Pflicht bezieht freilich die legale Positivierung der Menschenrechte ein. Das ist aber m. E. keine primäre, sondern nur eine sekundäre Pflicht. Die primäre moralische Pflicht besteht darin, die Menschenrechte einfach zu beachten und demzufolge rein moralische Mittel, d. h., das moralische normative System und dessen verfügbare Sanktionen, anzuwenden.

### **Fazit**

Ich glaube, dass das Ziel der vorherigen Seiten klar und deutlich geworden ist: Es wurde hauptsächlich für den Gedanken der Menschenrechte als moralische Rechte argumentiert. Die Argumente der Konzeptionen, die sich gegen die Existenz nicht-juristischer Rechte wehren, wurden kritisiert und abgelehnt, denn sie übersehen unberechtigt, dass Rechte auch innerhalb anderer normativer Systeme, die das menschliche Verhalten regulieren, vorliegen, wie es bei der Moral der Fall ist. Diese Konzeptionen richten ihren jeweiligen Einwände vor allem gegen das, was sie für die Quelle nicht-juristischer Rechte (die Natur nach Bentham und das Ich nach Habermas) halten, aber auch gegen die Idee, dass nicht-juristische Rechte sowie juristische Rechte in Wirklichkeit angewandt werden können und dass sie zur Regulierung des Verhaltens effektiv sind. Es hat sich erwiesen, dass beide Einwände im Fall der moralischen Rechte unbegründet sind, denn zum einen werden moralische Rechte weder von der Natur noch von einem Ich verliehen, sondern von einer moralischen Gemeinschaft, die aus Individuen besteht, die sich selbst als moralische Subjekte verstehen. Zum anderen und im Anschluss an das erste Kapitel wurde gezeigt, dass moralische Rechte tatsächlich angewandt werden können, denn sie haben sozialen Druck zur Verfügung, der sich in der Regel in Form von Gefühlen (Scham und Empörung) zeigt.

Es wurden unterschiedliche Theorien dargestellt und erörtert, die Erklärungen hinsichtlich des Verständnisses von Menschenrechten als moralische Rechte vorschlagen.

---

<sup>104</sup> Vgl. Pogge 2011, S. 62; Lohmann 1998, S. 90.

Die aus der Erörterung resultierenden wichtigsten Schlussfolgerungen lauten: Menschenrechte als moralische Rechte werden durch das juristische Rechtssystem weder verliehen noch geschaffen; sie bestehen und regulieren das Verhalten, unabhängig davon, ob sie vom juristischen Rechtssystem angenommen werden. In dieser Angelegenheit ist es von Belang, sich klar zu machen, dass Menschenrechte keine Rechte sind, die Rechtsträger einfach deshalb, weil sie Menschen sind, besitzen: Menschenrechte als moralische Rechte werden von einer moralischen Gemeinschaft, die man vielleicht als globale moralische Gemeinschaft verstehen kann, verliehen. Dies deutet also darauf hin, dass Menschenrechte letztendlich nur wenn sie anerkannt werden existieren. Eine derartige Anerkennung ist – wie oben im Kapitel 1 erwähnt wurde – selbstverständlich auf einen Rechtsfertigungsprozess angewiesen, der impliziert, Argumente für die entsprechende Anerkennung vorzubringen.

Die Funktion der Menschenrechte als moralische Rechte geht nun darüber hinaus, das Verhalten zu regulieren, denn sie werden auch dadurch charakterisiert, dass sie eine kritische Rolle ausüben. Dies heißt, Menschenrechte werden als Instrumente oder als Maßstab verwendet, um bestimmte gegenwärtige juristisch-politische Gegebenheiten (öffentliche Institutionen, staatliche und internationale Handlungen usw.) zu bewerten, so dass, falls diese Gegebenheiten nicht im Einklang mit den Standards der Menschenrechte stehen, Druck ausgeübt werden kann, um die entsprechenden Änderungen zu bewirken. Es ist wichtig, zu betonen, dass der wesentliche moralische Charakter der Menschenrechte kein Hindernis für die juristische Positivierung ihres Inhaltes ist. Die juristische Positivierung der Menschenrechte kann als eine moralische Pflicht betrachtet werden, insoweit die moralische Pflicht besteht, alles moralisch und politisch Erlaubte zu unternehmen, um die Beachtung der Menschenrechte zu verwirklichen. Die juristische Positivierung ist dennoch nur eine sekundäre Pflicht, denn die primäre moralische Pflicht ist es einfach, die Menschenrechte als moralische Rechte zu beachten.

## Kapitel 3. Universalität der Menschenrechte: Träger und Adressaten

### 3.1 Internationalisierung und Universalität

Die Behauptung, dass Menschenrechte bestünden, ist gleichwertig mit derjenigen, dass es bestimmte Rechte gebe, die allen Menschen zustünden, d. h., Menschenrechte sind universal. Dies ist zumindest der Eindruck, den die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahr 1948 in Artikel 1 vermittelt:<sup>1</sup> „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Ein angemessenes Verständnis des Begriffs der Menschenrechte erfordert jedoch einige Erläuterungen bezüglich der sogenannten Universalität der Menschenrechte. Zuerst ist zwischen Internationalisierung und Universalität zu unterscheiden. Die Internationalisierung der Menschenrechte bezieht sich auf den Prozess, mit dem die Mitgliedsstaaten der internationalen Gemeinschaft nach der Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte anfangen, die Menschenrechte in der Tat einzuführen und anzuwenden. Die Internationalisierung wird vornehmlich auf zwei Ebenen geschaffen: auf der weiträumigen des Völkerrechts und auf der regionalen Systeme bzw. regionalen Instrumente.<sup>2</sup> Das Hauptmerkmal dieser unterschiedlichen juristischen Ebenen hinsichtlich der Menschenrechte besteht darin, dass die Staaten selbst sich durch internationale Verträge oder Pakte verpflichtet haben, bestimmte menschenrechtliche Normen zu beachten. Der Unterschied zwischen beiden Ebenen liegt darin, dass die juristischen Normen der regionalen Systeme innerhalb bestimmter politisch-geographischer Räume (Europa, Amerika usw.) gelten, wohingegen die menschenrechtlichen Normen des Völkerrechts einen breiteren Raum umfassen, d. h., die Normen gelten in möglichst vielen Staaten. Die Ebene des Völkerrechts, die weiträumige Ebene, schließt Normen bzw.

<sup>1</sup>

Andere wichtige menschenrechtliche Dokumente folgen auch dieser Richtung. Siehe beispielsweise die Präambel der europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (1950), Präambel des internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (1966), Präambel des internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (1966), Präambel der amerikanischen Konvention über Menschenrechte (1969), Präambel der Afrikanischen Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker oder Banjul Charta (1981).

<sup>2</sup> Vgl. Kühnhardt 1987, S. 113 ff.; Koller 1998, S. 97 f. Kühnhardt verwendet den Ausdruck „formale Universalisierung“ und Koller spricht von „Universalisierung“. Es ist jedoch passender, den Ausdruck „Internationalisierung“ anzuwenden, denn damit werden die Rolle der Mitgliedsstaaten der internationalen Gemeinschaft und der juristische Charakter dieses Prozesses hervorgehoben.

Institutionen ein, die im Rahmen sowohl der Vereinten Nationen als auch anderer völkerrechtlichen Prozesse verabschiedet bzw. gegründet werden. In Hinsicht auf die Vereinten Nationen sind z. B. sowohl der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte als auch der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (beide von 1966) und deren entsprechende Fakultativprotokolle zu nennen. Bezüglich der weiträumigen Prozesse bzw. Institutionen, die außerhalb der Vereinten Nationen stattfinden bzw. bestehen, ist der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag nennenswert. Die regionalen Systeme bzw. Instrumente betreffend können das interamerikanische und das europäische Menschenrechtssystem und deren normative Instrumente erwähnt werden. Die Internationalisierung impliziert dann den Versuch der internationalen Gemeinschaft und der Staaten, die Menschenrechte durch positive Normen<sup>3</sup> durchzusetzen.<sup>4</sup>

Die Universalität der Menschenrechte hat einen tieferen Sinn. Es handelt sich um die konstitutiven Aspekte der Menschenrechte, die unabhängig von der Existenz der völkerrechtlich oder regional positiv geltenden menschenrechtlichen Normen bestehen. Das Thema der Universalität geht über die Grenzen des positiven Rechtssystems hinaus und reicht in die Sphäre der Politik, der Theologie und besonders in die Sphäre der Philosophie. Folgerichtig ist bei der universalen Gültigkeit der Menschenrechte von der Annahme auszugehen, dass diese nicht ausschließlich positiv geltende Rechte sind. Dies ist möglicherweise deshalb so, weil die universale Gültigkeit der Menschenrechte zu einem sowohl politischen als auch moralischen Diskurs gehört, durch den die Beachtung der Menschenwürde und die universal begründete Befriedigung bestimmter grundlegender menschlicher Bedürfnisse beansprucht wird. Um die erwähnte Beachtung zuwege zu

---

<sup>3</sup> Es handelt sich um positiv geltende juristische Normen, da diese menschenrechtlichen Normen durch ein zuvor von den Staaten bzw. der internationalen Gemeinschaft festgestelltes formales juristisches Verfahren verabschiedet wurden. Fraglich ist nun, ob tatsächlich eine Garantie besteht, dass diese juristischen Normen beachtet werden. Dafür ist die Existenz von juristischen Verfahren bzw. Maßnahmen nötig, durch die die Staaten gezwungen werden, diese Normen zu beachten. Dies ist aber eines der Hauptprobleme des Völkerrechts: Es gibt ganz wenige juristische Verfahren bzw. Maßnahmen, die umgesetzt werden können, um die Staaten in der Tat zu zwingen, die Menschenrechte und die völkerrechtlichen Normen im Allgemeinen zu beachten. Das Strafverfahren nach dem Statut über den Internationalen Strafgerichtshof scheint im Prinzip eine Ausnahme von dieser problematischen Sachlage des Völkerrechts zu sein; allerdings ist der Gerichtshof nur für Verbrechen von Individuen zuständig (siehe Artikel 1 des Statuts über den Internationalen Strafgerichtshof). Die Wichtigkeit der Problematik der fehlenden völkerrechtlichen Instanz, die rechtsverbindliche Entscheidungen trifft, wird von Kant philosophisch behandelt. Siehe Frieden VII, 354-357 und Rechtslehre VI, § 53-§61.

<sup>4</sup> Die Internationalisierung der Menschenrechte veranlasst den Ausdruck internationale Menschenrechte, der seine Entsprechung in anderen Sprachen findet (z. B. international human rights, derecho internacional de los derechos humanos).

bringen, ist es sinnlos, sich exklusiv auf die positiven Normen zu berufen, denn deren Gültigkeit hängt weitgehend von dem Willen der Regierungen ab. Die universale Gültigkeit der Menschenrechte kann empirisch durch konkrete Fakten nicht überprüft werden. Sie ist vielmehr eine logisch notwendige Voraussetzung, die auf politischen, moralischen und anthropologischen Überlegungen basiert. Diese Voraussetzung ist notwendig zur Unterstützung der Meinung, der zufolge gewisse allgemeine politische und moralische Mindest-Lebensstandards bestehen, die zur Durchführung eines würdigen Lebens respektiert und erfüllt werden sollten. Dies berührt dann die Idee der Menschenrechte an sich und deren allgemeine Gültigkeit. Trotz der eingeführten Differenzierung besteht jedoch eine Verbindung zwischen Internationalisierung und Universalität der Menschenrechte: Die Internationalisierung der Menschenrechte ist freilich ein Hinweis auf die Universalität der Menschenrechte; diese umfasst allerdings ein grundlegenderes und weiteres Feld.

Man muss sich klarmachen, dass die Universalität der Menschenrechte zwar einen räumlichen bzw. politisch-geographischen Bereich betrifft, doch in erster Linie werden die Subjekte der Menschenrechte berücksichtigt. Es werden, mit anderen Worten, sowohl die Rechtsträger als auch die Adressaten in Betracht gezogen. Es versteht sich allerdings von selbst, dass die Frage nach den Subjekten der universalen Menschenrechte nicht völlig von der Thematik des Inhaltes der Menschenrechte getrennt werden kann. Dies ist deshalb so, weil etwas bestehen soll, das universale Gültigkeit hat, und dies betrifft den Inhalt. Aus diesem Grund weise ich darauf hin, dass an mehreren Stellen Bezug auf das Thema des Inhaltes der Menschenrechte genommen wird, obwohl diese Problematik an anderer Stelle (Kapitel 5) behandelt wird.

### **3.2 Die Rechtsträger**

Ausgehend von Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte erscheint die Frage nach den Trägern der Menschenrechte unkompliziert: Nur Menschen als Individuum sind die Träger der Menschenrechte. Diese Einstellung ist in der wissenschaftlichen Literatur weit verbreitet.<sup>5</sup> Menschenrechte seien universal, da jeder Mensch diese Rechte besitze, unabhängig von persönlichen oder sozialen Merkmalen wie

---

<sup>5</sup> Siehe z. B. Alexy 1998, S. 245; Beitz 2009, S. 1; Chwaszcza 2007, S. 27; Donnelly 1985, S. 1; Gosepath 2010, S. 19; König 1994, S. 26-28; Nino 1989, S. 267 f.

Rasse, Religion, Geschlecht usw. Dementsprechend seien Menschenrechte gleich geltende Rechte,<sup>6</sup> denn diese Rechte gälten für alle Menschen gleich. Die Universalität der Menschenrechte bringt nicht nur die allgemeine Gültigkeit mit sich, sondern auch Gleichheit. In diesem Punkt stellt man sich jedoch eine erste Frage: Haben alle Menschen die gleichen Menschenrechte? Sind z. B. erwachsene Menschen Träger der Rechte, die das Übereinkommen über die Rechte des Kindes Kindern zuweisen? Steht allen das Menschenrecht auf geistiges Eigentum zu, auch wenn nicht alle Menschen Urheber sind? Sind alle Menschen Träger der Menschenrechte, die einer religiösen, ethnischen und sprachlichen Minderheit angehören? Sind wir als Einwohner hochtechnisierter Städte Träger von universalen Menschenrechten der indigenen Völker? Sind wir als Individuum Träger des Menschenrechts der Völker auf Selbstbestimmung?<sup>7</sup> Eine erste Antwort auf diese Fragen würde lauten: Nicht alle Rechte, die herkömmlich als Menschenrechte bezeichnet werden, sind Menschenrechte. Der Grund dafür ist – dies kann wohl gesagt werden –, dass diese Rechte nicht jedem Menschen bzw. Rechtsträger zustehen, sondern nur bestimmten Menschen bzw. Rechtsträgern, d. h., diese Rechte sind in Wahrheit keine Menschenrechte, da sie keine universalen Rechte sind. Inwieweit ein derartiger Gedanke zutreffend ist, werden wir nachstehend sehen.

Um festlegen zu können, welche Rechte Menschenrechte sind, kann auf das von Henry Shue dargelegte Kriterium der grundlegenden Rechte (basic rights) zurückgegriffen werden. Laut Shue sind grundlegende Rechte alle die Rechte, die Menschen unbedingt besitzen sollten, um andere Rechte genießen zu können.<sup>8</sup> Es gebe, so Shue, drei Kategorien von grundlegenden Rechten: Sicherheits-, Subsistenz- und Freiheitsrechte.<sup>9</sup> Es ist in gewissem Maße vorstellbar, welche Rechte zu jeder Kategorie passen, denn Shue äußert, grundlegende Rechte zeigten eine Grenze, unter die keiner sinken solle.<sup>10</sup> Dies bedeutet, Menschenrechte wie das Recht auf geistiges Eigentum (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Artikel 27, 2) werden nicht als Menschenrechte anerkannt, da dieses Recht für die Sicherheit, Subsistenz oder Ausübung der Freiheit nicht grundlegend zu sein scheint. Dies ist eine theoretische Annahme, die nicht nur den Inhalt der Menschenrechte

---

<sup>6</sup> Vgl. Lohmann 1998, S. 63; Lohmann 2008, S. 53.

<sup>7</sup> Ich werde mich später dem Thema der kollektiven Trägerschaft von Menschenrechten widmen, deshalb vermeide ich es in diesem Kapitel, näher auf das Thema einzugehen.

<sup>8</sup> Vgl. Shue 1996, S. 19. Shues Auffassung der grundlegenden Rechte betrachtet diese Rechte als notwendige Voraussetzung für den Besitz und den Genuss anderer Rechte.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., Teil 1.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 18.

extrem begrenzt, sondern auch deren Rechtsträgerschaft. In Bezug auf die Universalität der Menschenrechte wäre der Vorteil dieser Konzeption, dass sie ein hohes Maß an Universalität garantiert, da für alle Menschen ihre eigene Sicherheit, Subsistenz und Freiheit etwas Wesentliches sind. Es handelt sich also um minimale Rechte, um eine minimale Universalität der Menschenrechte. Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass sie mehrere Menschenrechte ausschließen würde, die von grundlegender Wichtigkeit für bestimmte Menschen sind, obwohl nicht jeder diese Rechte besitzen kann. Dies ist der Fall z. B. bei den Menschenrechten der Mitglieder ethnischer, religiöser oder sprachlicher Minderheiten: nicht jeder Mensch kann dieses Recht besitzen, sondern nur die Mitglieder derartiger Kollektive. Diese Auffassung erklärt dann nicht, aus welchem Grund die Menschenrechte der Kinder, der Urheber oder der Mitglieder ethnischer, religiöser oder sprachlicher Minderheiten universal seien, obwohl sie nur Kindern, Urhebern oder den Mitgliedern der oben erwähnten Kollektive zustehen. Darüber hinaus richtet diese minimale Universalität ihre Aufmerksamkeit exklusiv auf das Individuum, wodurch sie andere mögliche Träger von Menschenrechten, d. h. Kollektive, ausschließt. Der Ausschluss anderer möglicher Rechtsträger von universalen Menschenrechten ist sicherlich nicht das Ziel dieser Theorie. Dies ist jedoch eine unvermeidliche Folge der strengen Beschränkung des Inhaltes der Menschenrechte.

Menke und Pollmann schlagen ein weiteres Modell bezüglich der Universalität vor. Ihnen zufolge ist es ratsam, vom Prinzip der Ungleichgewichtung der Menschenrechte auszugehen. Es sei zwischen äußerst elementaren und weniger fundamentalen Menschenrechten zu unterscheiden. Zur ersten Kategorie gehöre beispielsweise das Folterverbot und zur zweiten Kategorie das Recht auf Versammlungsfreiheit.<sup>11</sup> Bei genauerer Betrachtung bemerkt man, dass die Beispiele von Menke und Pollmann lediglich Individuen betreffen. Dies besagt jedoch nicht, andere mögliche Rechtsträger würden explizit ausgeschlossen; sie werden allerdings auch nicht explizit berücksichtigt. Das eingeführte Modell ist darüber hinaus nicht geeignet, um zu erläutern, warum z. B. erwachsene Menschen nicht die Rechte der Kinder, die als Menschenrechte bekannt gegeben wurden, ausüben können, obwohl die Menschenrechte der Kinder als universale Rechte anerkannt sind.

Ein sinnvolles Verständnis der Universalität der Menschenrechte in Hinsicht auf

---

<sup>11</sup> Vgl. Menke/Pollmann 2007, S. 124.



deren Träger kann mit zwei einander ergänzenden Ansichten geschaffen werden. Zum einen kann man m. E. den Unterschied zwischen allgemeiner und spezieller Rechtsträgerschaft berücksichtigen. Erstere betrifft die Menschenrechte, die alle Menschen besitzen und ohne weiteres oder ohne eine andere notwendige Voraussetzung ausüben können. Das Recht auf Meinungsfreiheit z. B. kann ohne Erfüllung weiterer Bedingungen ausgeübt werden. Im Unterschied dazu umfasst die spezielle Rechtsträgerschaft diejenigen Menschenrechte, die nur dann besessen und ausgeübt werden können, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt werden. Dies ist der Fall z. B. bei den Menschenrechten der Kinder oder der Mitglieder ethnischer, religiöser oder sprachlicher Minderheiten. In beiden Fällen ist eine weitere Qualifizierung des Trägers erforderlich. Es wird gefordert, dass der Träger Kind bzw. Mitglied einer ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheit ist. Jeder Mensch ist in der Lage, diese speziellen Menschenrechte zu besitzen und auszuüben, falls er die entsprechenden Bedingungen erfüllt. Die spezielle Rechtsträgerschaft umfasst nicht nur die Sphäre der Individuen, sondern auch die der kollektiven Träger. Träger der kollektiven Menschenrechte sind weder die Individuen noch irgendein Kollektiv, sondern nur Kollektive, die gewisse Bedingungen erfüllen. Als Beispiel lassen sich die Menschenrechte der indigenen Völker zeigen: Die Trägerschaft der indigenen kollektiven Menschenrechte setzt die Bestimmung des entsprechenden Kollektivs als indigenes Volk voraus. Man kann präzisieren, dass die spezielle Trägerschaft zwei unterschiedliche Aspekte enthält: den Besitz und die Ausübung des Rechts. Es gibt dann spezielle Menschenrechte, die ohne weitere Qualifizierung bzw. Bedingungen besessen werden, aber deren Ausübung die Erfüllung von bestimmten Bedingungen erfordert. Ein Beispiel dafür ist das erwähnte Urheberrecht. Es bestehen auch spezielle Menschenrechte, deren Besitz und Ausübung auf die Erfüllung von bestimmten Bedingungen angewiesen sind. Dies ist der Fall bei den kollektiven Menschenrechten, denn ihr Besitz und ihre Ausübung setzen voraus, dass der Träger als Kollektiv durch bestimmte Merkmale gekennzeichnet ist. Diese Merkmale sind eigentlich weitere Bedingungen, die erfüllt werden sollten, um als Träger von kollektiven Menschenrechten betrachtet zu werden, da die bloße Bezeichnung als Kollektiv nicht ausreicht. Die Universalität der kollektiven Menschenrechte deutet an, dass jedes Kollektiv, das die entsprechenden Bedingungen erfüllt, Träger von kollektiven Menschenrechten ist.

Die Differenzierung zwischen allgemeiner und spezieller Rechtsträgerschaft scheint

mir angebracht zu sein, um die universale Rechtsträgerschaft der Menschenrechte begreifbar zu machen. Das Problem dabei ist, dass sie die Universalität an sich nicht begründet. Angesichts dessen bin ich der Meinung, dass die Universalität der Menschenrechte bezüglich der Träger nicht auf die Tatsache angewiesen ist, dass alle Träger die gleichen Menschenrechte besitzen, denn nicht alle Träger haben dieselben Menschenrechte, wie vorher geäußert. Meiner Meinung nach liegt es vielmehr daran, dass von einem universal unparteiischen Standpunkt aus die Rechtsträgerschaft begründet werden kann, denn Menschenrechte als moralische Rechte sind von jedem – zumindest theoretisch – anerkannt. Anders gesagt: Menschenrechte sind universal, da sie von jedem von einem unparteiischen Standpunkt aus anerkannt werden. Die Universalität der Menschenrechte befindet sich dann in unmittelbarer Verbindung mit der Art und Weise, wie sie begründet werden, und nicht mit ihrem tatsächlichen Besitz .

Der hier dargestellten These der universalen menschenrechtlichen Trägerschaft könnte man vorwerfen, dass sie der gewöhnlichen Bedeutung von Universalität nicht entspreche, da sie implizit annehme, dass es bestimmte Rechte gebe, die nicht allen zustünden bzw. nicht jeder ausüben könne. Darauf ist zu antworten, dass es sich hier nicht um den gewöhnlichen Sinn von Universalität handelt, sondern um die Suche nach einer Erklärung, die die Universalität der Menschenrechte verständlich macht. Die These erläutert, wie die universale Trägerschaft der Menschenrechte hinsichtlich z. B. Kindern, Urhebern und Kollektiven zu verstehen ist. Sie erklärt jedoch nicht, warum nur Kinder, Urheber und Kollektive diese Rechte genießen, d. h., warum lediglich sie als Träger berufen werden und nicht andere Subjekte. Um diese Frage zu beantworten, muss man sich nicht nur mit dem Thema der Trägerschaft beschäftigen, sondern auch mit dem des Inhaltes. Aus diesem Grund komme ich später (Kapitel 5) auf den Inhalt zurück.

### **3.3 Die Adressaten**

Es ist von Belang, zu wissen, wer der Träger der Menschenrechte ist. Ebenso wichtig ist es zu wissen, wer Adressat ist, denn die Realisierung der Menschenrechte ist von der Bestimmung des Adressaten und dessen Verpflichtungen abhängig: Rechten entsprechen bestimmte Verpflichtungen, die von bestimmten Adressaten zu erfüllen sind, und nur dadurch wird die Realisierung von Rechten erst möglich. Oder umgekehrt: falls dies nicht so wäre, wäre die Realisierung von Rechten überhaupt nicht möglich.

Dementsprechend wird aus der Universalität der Trägerschaft der Menschenrechte notwendigerweise die folgende Frage abgeleitet: Wer sind der Adressat bzw. die Adressaten der universalen Menschenrechte? Existieren bestimmte Adressaten oder sind alle Menschen zur Beachtung der Menschenrechte verpflichtet? Eine erste Annäherung zeigt, dass der Staat oder alle Staaten auf der Erde verpflichtet sind, die Menschenrechte zu achten. Diese Auffassung beruht zum einen auf der liberalen Tradition der Menschenrechte, deren primärer Zweck es ist, das Individuum zu beschützen, sowohl vor der Macht und Willkür des Staates als auch vor möglichen Bedrohungen, die nicht unbedingt direkt aus dem Staat stammen, für die aber der Staat auf Grund seiner politischen Tätigkeit mitverantwortlich ist.<sup>12</sup> Als Beispiel hierfür lassen sich Situationen anführen, in denen der Staat in der Praxis keine, geringe oder ineffektive Maßnahmen umsetzt, um gewisse wirtschaftliche Praktiken zu verhindern und ggf. zu bestrafen, die massive Menschenrechtsverletzungen auslösen.<sup>13</sup> Zum anderen basiert die Auffassung auf der sowohl politischen als auch historischen und moralischen Entwicklung, die Anlass zur Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gab, d. h. auf den totalitaristischen Zuständen in bestimmten Staaten vor und während des Zweiten Weltkrieges, die zu unbeschreiblichen Grausamkeiten gegenüber den eigenen Bürgern, ethnischen Gruppen und Bürgern anderer Staaten geführt haben. Solche totalitaristischen Zustände wurden allerdings nach dem Zweiten Weltkrieg nicht vollkommen abgeschafft, so dass manche Staaten sich entweder in der Tat als totalitär konstituiert haben – wie beispielsweise Kuba, die Deutsche Demokratische Republik und die Demokratische Volksrepublik Korea – oder die Anwendung einer totalitaristischen Politik fortgesetzt haben – wie die Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken.

Hier ist es jedoch nun ratsam sich klar zu machen, dass die Bestimmung der Adressaten von zwei unterschiedlichen Gesichtspunkten aus möglich ist: sowohl von

---

<sup>12</sup> Vgl. Donnelly 1984, S. 415.

<sup>13</sup> Ein bedeutsames Beispiel von massiven Menschenrechtsverletzungen ist die Kinderarbeit in Indien, wo rund 13 Millionen Kinder arbeiten, um ihren Unterhalt zu sichern. Allein in den Bundesstaaten Andhra Pradesh und Karnataka arbeiten rund 175.000 Kinder in der Baumwollindustrie. Eine wichtige Folge dieser Situation ist u. a., dass eine große Anzahl der Kinder nicht zur Schule geht oder nicht einmal eingeschult ist, was die Verletzung ihres Menschenrechts auf adäquate Bildung bedeutet. Es geht nicht darum, den Staat als direkten Verantwortlichen zu zeigen; doch wenn ein reicher Staat wie Indien keine effektiven Maßnahmen anwendet, die diese unhaltbaren Zustände effektiv und sichtbar bekämpfen, kann der Staat – zumindest moralisch – als mitverantwortlich bezeichnet werden. Der Grundgedanke ist es nicht, sich der wirtschaftlichen Entwicklung zu widersetzen, sondern zumindest für einen Ausgleich zwischen wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung zu plädieren. Über die Kinderarbeit in Indien siehe Scholten 2005. Über die globalen Umstände der Kinderarbeit siehe das Global Report on Child Labour 2010 des Internationalen Arbeitsamtes, zur Verfügung auf [www.ilo.org/declaration](http://www.ilo.org/declaration).

einem juristischen als auch von einem moralischen Gesichtspunkt.<sup>14</sup> Juristisch betrachtet treten der Staat und internationale Organisationen wie der Internationale Strafgerichtshof als Adressaten auf. Der Staat gilt als erster Wächter der Menschenrechte, was nicht nur heißt, diese Rechte nicht zu verletzen, sondern auch ihre Ausübung zu ermöglichen und die Rechte wirksam zu machen. Staaten ermöglichen die Ausübung der Menschenrechte durch die Etablierung von öffentlichen Einrichtungen bzw. die Durchführung von Maßnahmen, die ihrerseits die Beachtung der entsprechenden Menschenrechte ermöglichen. Der Bau von Schulen z. B. entspricht der Verpflichtung des Staates, die Befriedigung der Menschenrechte der Kinder zu ermöglichen.<sup>15</sup> Der Internationale Strafgerichtshof seinerseits hat die Verantwortung, gewisse Verbrechen zu bestrafen, die internationale Bedeutung haben und in enger Verbindung mit Menschenrechtsverletzungen stehen.<sup>16</sup> Der Internationale Strafgerichtshof ist allerdings nur für Tätigkeiten von Individuen zuständig, nicht für die der Staaten.<sup>17</sup> Die juristischen Verpflichtungen beruhen hauptsächlich auf internationalen Verträgen, Erklärungen usw., zu denen sich die Mitglieder der internationalen Gemeinschaft verpflichtet haben. Dies ist freilich der Bereich des Völkerrechts. Hier ist in Wirklichkeit die Rede von der Internationalisierung, nicht aber von der Universalität der Menschenrechte, wie oben erwähnt wurde. Vom moralischen Standpunkt aus werden die Menschenrechte als moralische Rechte angesehen und somit ist eine elementare und umfassendere Sphäre betroffen: die Sphäre der Universalität.<sup>18</sup>

Auch vom moralischen Standpunkt aus ist der Staat Hauptadressat der Menschenrechte. Dem Staat steht die Verantwortung zu, die Menschenrechte zu achten, was eben nicht nur heißt, sie nicht zu verletzen, sondern auch, ihre Ausübung zu ermöglichen. Auch internationale Institutionen sind moralisch gefordert, die Beachtung der Menschenrechte zu ermöglichen. Im globalen Bereich indes wird ebenfalls die Etablierung

---

<sup>14</sup> Vgl. Lohman 2008, S. 54 f.

<sup>15</sup> Die Verpflichtung der Staaten, die Ausübung der Menschenrechte zu ermöglichen, ist eine zusätzliche Verpflichtung neben der grundlegenden Verpflichtung, diese zu beachten und nicht zu verletzen. Diese Verpflichtung ist explizit in unterschiedlichen Verträgen enthalten. Siehe z. B. Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte, Art. 2 (2): „Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, im Einklang mit seinem verfassungsmäßigen Verfahren und mit den Bestimmungen dieses Paktes die erforderlichen Schritte zu unternehmen, um die gesetzgeberischen oder sonstigen Vorkehrungen zu treffen, die notwendig sind, um den in diesem Pakt anerkannten Rechten Wirksamkeit zu verleihen, soweit solche Vorkehrungen nicht bereits getroffen worden sind.“

<sup>16</sup> Laut Artikel 5 des Statuts über den Internationalen Strafgerichtshof ist der Gerichtshof zuständig für a) das Verbrechen des Völkermords, b) Verbrechen gegen die Menschlichkeit, c) Kriegsverbrechen, d) das Verbrechen der Aggression.

<sup>17</sup> Siehe Artikel 1 des Statuts über den Internationalen Strafgerichtshof.

<sup>18</sup> Siehe oben die Unterscheidung zwischen Universalität und Internationalisierung der Menschenrechte.

eines effektiven menschenrechtlichen Institutionensystems moralisch gefordert. Laut Pogge konstituiert das Gesagte eine Pflicht sowohl für die Individuen als auch für die Staaten bzw. die Regierungen, aber er scheint der Ansicht zu sein, die Menschenrechte seien moralische Rechte, die zuallererst gegenüber dem Staat bzw. der Regierung geltend gemacht würden, denn die Verletzungen der Menschenrechte durch eine Regierung sei der paradigmatische Fall ihrer offiziellen Missachtung.<sup>19</sup> Bedeutend ist jedoch, dass er den Standpunkt vertritt, die Menschenrechte einer Person umfassten nicht nur moralische Ansprüche gegenüber dem Staat und den sozialen Institutionen ihrer eigenen Gesellschaft, also gegen alle Mitbürger, sondern auch gegenüber unserer globalen Grundordnung, also gegen alle Mitmenschen. Die Pflicht der Mitmenschen sei trotzdem auf die Existenz eines weltweiten Institutionensystems angewiesen.<sup>20</sup> Nach meinem Verständnis bedeutet dies, dass die Mitmenschen zur Mitwirkung verpflichtet sind, sofern entsprechende globale Institutionen bestehen. Wenn diese Deutung richtig ist, heißt dies, dass die Pflicht der Mitmenschen gegenüber ihren Nichtmitbürgern von den globalen Institutionen erfüllt wird und nicht von den Mitmenschen als Individuen. Die globale Forderung sei vielmehr – so Pogge –, dass wir – Individuen und Staaten – die bestehende Weltordnung so reformieren sollten, dass sie zur Entstehung und Stabilität von demokratischen, rechtsstaatlichen und friedlichen Regierungsformen und auch zum Abbau extremer Armut und Ungleichheit beitrage.<sup>21</sup> Zu bedenken ist aber, ob die global moralischen Verpflichtungen, die die Menschenrechte umfassen, sich auf die Pflicht beschränken können, ein globales Institutionensystem zu etablieren bzw. zu reformieren. Die Anprangerung von Menschenrechtsverletzungen, die in unterschiedlichen Ländern vorkommen, ist auch eine moralische Verpflichtung der Mitmenschen, unabhängig davon, ob dadurch die

---

<sup>19</sup> Vgl. Pogge 2011, S. 78, 83 f. Kühnhardt nimmt implizit die gleiche Stellung wie Pogge ein (vgl. Kühnhardt 1987, S. 36). Einen ähnlichen Ansatz vertritt Galtung, nach dem nationale (oder regionale oder globale) Autoritäten und soziale Organisationen der bürgerlichen Gesellschaft Adressaten bzw. Empfänger der Menschenrechte seien, ohne von Menschenrechten als moralischen Rechten – wie Kühnhardt und Pogge – zu sprechen (vgl. Galtung 1994, S. 98 f.). Indem Galtung lediglich Institutionen bzw. Organisationen als Adressaten der Menschenrechte anzeigt, schließt er also die Möglichkeit aus, Individuen als Adressaten der Menschenrechte darzustellen. Donnelly seinerseits scheint der Meinung zu sein, dass der Staat der einzige Adressat der Menschenrechte sei: „Rights held equally by all against the state, both limiting its legitimate range of actions and requiring positive protections against certain predictable economic, social and political contingencies are a seemingly natural and necessary response to typically modern threats to human dignity, to basic human values, traditional and modern alike“ (Donnelly 1984, S. 415). Es ist nichtsdestoweniger fraglich, dass lediglich der Staat für die von Donnelly genannten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kontingenzen, die eine Bedrohung für die Menschenwürde bilden, zuständig sein soll.

<sup>20</sup> Vgl. Pogge 1998, S. 383 f.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S. 384.

Reformierung bzw. Etablierung des globalen Institutionensystems angestrebt wird.

Aus dem Gesagten folgt, dass moralisch gesehen der Bereich des Adressaten weiter ist, als erwartet. Demzufolge werden andere Subjekte als Adressaten der Menschenrechte bezeichnet, denn Menschen als Individuen können hier ebenfalls als Adressaten eingestuft werden. Nicht allen Menschen obliegen allerdings die gleichen Verpflichtungen. Beamte, die z. B. eine bestimmte Funktion ausüben, die in enger Verbindung mit der Beachtung der Menschenrechte stehen, sind rechtsmoralisch unmittelbar verpflichtet, diese Rechte zu beachten und ihre Ausübung zu fördern. Andere Individuen sind keine unmittelbaren Adressaten der Menschenrechte, sondern nur mittelbare Adressaten. So hat die Bevölkerung und damit jedes Individuum die mittelbare Pflicht, als letzter Wächter oder „ultimative Instanz“ der Menschenrechte zu dienen.<sup>22</sup> Die Erfüllung dieser mittelbaren Pflichten findet auf unterschiedliche Weise statt, z. B. durch Anprangerung von Menschenrechtsverletzungen oder anhand der Teilnahme an Aktionen, die um die Berücksichtigung und Verwirklichung der Menschenrechte kämpfen. Diese mittelbaren Pflichten richten sich an jedes Individuum, aber besonders an diejenigen, die einflussreiche oder privilegierte Positionen in der Gesellschaft bekleiden.<sup>23</sup> Dies bedeutet, dass nicht alle Menschen im gleichen Grad verpflichtet sind, da dies von der persönlichen Sachlage jedes Einzelnen stark abhängt: Niemand wird ernsthaft von den ausgegrenzten und ärmsten Menschen unserer Gesellschaft, die z. B. an Unterernährung leiden, fordern, Nichtregierungsorganisationen zu gründen und für die Meinungsfreiheit zu kämpfen. Die Idee ist aber nicht, jede gesellschaftlich schwache Person von ihrer Pflicht zu entlasten, sondern klar zu machen, dass wir nicht alle Menschen mit dem gleichen Maßstab messen sollten, um die entsprechenden Pflichten zu bestimmen. Letztendlich ist dies auf das Faktum angewiesen, was man eigentlich für die Beachtung der Menschenrechte tun könnte. An dieser Stelle ist zu präzisieren, dass im Prinzip alle Individuen mittelbare Adressaten von Menschenrechten sind, nicht alle Individuen sind jedoch unmittelbare Adressaten; diese haben sowohl ihre unmittelbaren als auch mittelbare Pflichten zu erfüllen.<sup>24</sup> Der Grundgedanke der Differenzierung zwischen unmittelbaren und mittelbaren

<sup>22</sup> Vgl. Pogge 2011, S. 83.

<sup>23</sup> Vgl. Pogge 1998, S. 381.

<sup>24</sup> Auch Menke und Pollmann vertreten die Differenzierung zwischen mittelbaren und unmittelbaren Verpflichtungen in Bezug auf die Individuen. Unmittelbare Verpflichtungen beruhen auf der Zugehörigkeit zu einer moralischen Gemeinschaft, hingegen beruhen die mittelbaren Verpflichtungen auf der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft (vgl. Menke/Pollmann 2007, S. 31). Ein solches Kriterium verkennt m. E. den Sinn der Universalität der Menschenrechte und der daraus stammenden Pflichten, denn eine politische Gemeinschaft wird in der Regel auf ein bestimmtes Territorium reduziert,

Pflichten ist nicht, eine Pflichtrangordnung zu erstellen, so dass die unmittelbaren Pflichten den Vorzug vor den mittelbaren Pflichten haben. Vielmehr soll ein Kriterium vorgeschlagen werden, das es ermöglicht, die Rolle und die Aufgaben der Individuen als Adressaten der Menschenrechte besser zu verstehen.

Die Tragweite der Universalität der Menschenrechte im Rahmen der Adressatenthematik ist umfangreich. Es wurde gezeigt, dass der Staat, internationale Organisationen und Individuen Adressaten der Menschenrechte sind. Darüber hinaus bringen die global wirtschaftliche Entwicklung sowie die globale Ausdehnung der Kommunikation weitere Adressaten hervor. Zum einen sind Adressaten der Menschenrechte Unternehmen oder Konzerne, deren Tätigkeiten die Menschenrechte beträchtlich verletzen können – unabhängig davon, ob diese Unternehmen und Konzerne lokal oder global operieren. Es scheint nahe zu liegen, dass die unmittelbaren Verpflichtungen dieser Adressaten vor allem negativ sind, d. h., sie sind direkt verpflichtet, keine Menschenrechtsverletzung zu begehen. Zum anderen sind die Nichtregierungsorganisationen als Adressaten der Menschenrechte zu identifizieren. Hier gilt es mehrere Aspekte zu berücksichtigen. Erstens ist die Arbeit der Nichtregierungsorganisationen von großer Bedeutung für die Beachtung und Ausübung der Menschenrechte geworden: auf Grund der Diskussion und Unterstützung der Menschenrechte, aber auch auf Grund der Anprangerung und Beurteilungen von Menschenrechtsverletzungen, die die Nichtregierungsorganisationen durchführen. Zweitens haben diese die Rolle eines Richters, der keine Zwangsbefugnisse zur Verfügung hat, trotzdem wichtige moralische und politische Sanktionen veranlassen kann. Drittens sind die Nichtregierungsorganisationen das Resultat der Erfüllung der mittelbaren Verpflichtung, das es jedem Individuum zusteht, sich im Kampf um die Beachtung der Menschenrechte einzusetzen. Diese drei Bemerkungen sprechen allerdings nicht gegen die Betrachtung der Nichtregierungsorganisationen als Adressaten. Was hier unterstellt wird, ist, dass diese sich gegenüber der Gemeinschaft bzw. internationalen Gemeinschaft mit ihrer Gründung verpflichten, sich um die Menschenrechte zu kümmern. Ihre Verpflichtung ist nicht unmittelbar, sondern mittelbar, da es sich um eine Ausdehnung der mittelbaren Verpflichtungen der Individuen handelt.<sup>25</sup>

---

das ein eigenes juristisches Rechtssystem hat, nämlich auf den Staat. Wenn Menschenrechte bestehen würden, die auf Grund der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft gültig und durchführbar wären, wären sie nicht universal gültig.

<sup>25</sup> Vgl. Steiner 1991; Sen 2004, S. 344. Die Nichtregierungsorganisationen sind so wichtig für die

Der Bereich der Adressaten der Menschenrechte ist wesentlich umfangreicher, als es anfänglich scheint, und ganz unterschiedliche Subjekte werden zu dieser Rolle berufen. Dies sollte jedoch nicht zu dem Gedanken führen, der Staat werde von seinen Aufgaben als Adressat der Menschenrechte entbunden. Der Staat ist und bleibt der Hauptadressat der Menschenrechte; er wird von anderen Adressaten weder entbunden noch in seinen Aufgaben ersetzt. Die Begründung dafür ist, dass der Staat die notwendige Macht besitzt, die Beachtung von Menschenrechte zu ermöglichen, und dass er die Institution ist, über deren politische, moralische und juristische Legitimität am wenigsten diskutiert wird. An diese pragmatische Überlegung schließt sich die Tatsache an, dass die große Macht, die dem Staat zur Verfügung steht, auch eine große Bedrohung bzw. Gefahr für die Individuen und Kollektive repräsentiert. Tatsächlich lehrt die geschichtliche Entwicklung der Menschenrechte, dass der Staat die Hauptgefahr bzw. der wichtigste Menschenrechtsverbrecher ist. Einige Adressaten spielen sicher eine mehr als sekundäre Rolle, die Rolle des Staates indes ist entscheidend.

### **Fazit**

Die Universalität ist zwar eines der Hauptmerkmale, die die Menschenrechte kennzeichnen, aber sie besteht nicht darin, dass jeder mögliche Rechtsträger (Menschen als Individuen und Kollektive) dieselben Rechte besitzt, denn in der Tat bestehen bestimmte Menschenrechte wie das der Kinder, das Menschenrecht der Völker auf Selbstbestimmung oder das der Angehörigen ethnischer, religiöser oder sprachlicher Minderheiten, die nicht von jedem Rechtsträger besessen werden. Die Universalität der Menschenrechte hängt dann nicht von einem universalen Besitz ab. Menschenrechte sind universal auf Grund dessen, dass ihre Existenz und ihr Besitz von einem universal unparteiischen Standpunkt aus begründet werden können. Ausgangspunkt hierzu ist die Prämisse, dass die Rechtsträgerschaft eines bestimmten Menschenrechts angemessen begründet und von jedermann angenommen wird. Dies ist m. E. die richtige Weise, wie die Universalität der Menschenrechte verstanden werden sollte, falls man deren universale Gültigkeit behaupten möchte, obwohl nicht alle Rechtsträger dieselben Menschenrechte haben.

Ein wichtiger Punkt, der zum Vorschein gekommen ist und auf den ich später näher

---

Realisierung der Menschenrechte, dass Beitz sie unter den allgemeinen Abschnitt 6. (*Implementation*) seines Buchs *The Idea of Human Rights* subsumiert. Siehe Beitz 2009, S. 31 ff.



eingehen werde, ist, dass nicht nur Menschen als Individuen Träger von Menschenrechten sind, sondern auch andere Entitäten wie bestimmte Kollektive. Von Belang ist ebenfalls die Tatsache, dass der Umfangsbereich der Adressaten weiter ist als herkömmlich gedacht. Einerseits gibt es Adressaten aus der juristischen Perspektive, wie es der Fall beim Staat und anderen Organisationen – z. B. der Internationale Gerichtshof – ist. Andererseits gibt es auch Adressaten aus der Perspektive der Moral. Diese Perspektive ist weiter als die juristische und umfasst unmittelbare Adressaten, wie den Staat und andere Organisationen, aber auch bestimmte Individuen, insofern sie für die Umsetzung von Maßnahmen zur Beachtung der Menschenrechte verantwortlich sind. Aus der moralischen Perspektive bestehen auch mittelbare Adressaten, d. h. alle anderen Individuen und Organisationen (z. B. Nichtregierungsorganisationen), die für die Beachtung der Menschenrechte kooperieren können und müssen. Der universale Charakter der Menschenrechte erstreckt sich dann auf die Träger, die Adressaten und den Inhalt der Rechte, d. h., die Begründung aus dem universalen unparteiischen Standpunkt zieht diese drei Aspekte heran.

## Kapitel 4. Menschenrechte: Eine Expansionsgeschichte

### 4.1 Sozial-politische Ereignisse und Verbreitung der Menschenrechte

Menschenrechte bilden als Rechte keine monolithische Kategorie von Rechten. Sie sind im Gegenteil das Resultat historischer und politischer Ereignisse, die ihre Entwicklung geprägt haben. Die Aussage „Menschenrechte sind keine monolithischen Rechte“ beruht auf der Annahme, dass sie keine unveränderbare Einheit bilden, dass sie Veränderungen erfahren haben und mit großer Wahrscheinlichkeit erfahren werden. Diese Veränderbarkeit der Menschenrechte zeigt sich u .a. durch ihre progressive Verbreitung. Beispiele wie Vaseks<sup>1</sup> Klassifizierung der Menschenrechte in drei Kategorien oder Jellineks Einordnung des Status des Bürgers gegenüber dem Staat<sup>2</sup> weisen auf eine normative Idee hin, die im Laufe der Zeit ihren Geltungsbereich erweitert hat. Bei Vasek entspricht die erste Kategorie von Menschenrechten sowohl politischen als auch zivilen Rechten, die auf die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aus dem Jahre 1789 zurückgehen,<sup>3</sup> während die zweite Kategorie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte betrifft. Das Verfassungsvorbild dieser Sorte von Rechten sei nach Vasek die mexikanische Verfassung von 1917. Daraus folge unstreitig, dass diese Rechte zeitlich nach den Rechten der ersten Kategorie entstanden seien. Die dritte Kategorie umfasse Rechte, die an die Solidarität appellierten und sich auf das gesellschaftliche Leben bezögen. Diese Rechte seien neu und der Prozess zur Eingliederung dieser Rechte in die nationalen Verfassungen finde noch statt.<sup>4</sup>

Jellineks Klassifizierung greift implizit den expandierenden Charakter dieser Rechte auf.<sup>5</sup> Der negative Status (*status libertatis*) entspricht den Abwehrrechten bzw. den subjektiven Rechten der Bürger auf staatsfreie Räume – Räume, die zur privaten oder intimen Sphäre eines Individuums gehören. Dies richtet sich auf das, was als der Ursprung des Kampfes um die Menschenrechte bezeichnet werden kann, d. h., wiederum die Forderung nach Anerkennung von Räumen, die frei von der Tätigkeit und Willkür des

---

<sup>1</sup>

Vgl. Vasek 1972, S. 43 ff.

<sup>2</sup> Siehe Jellinek 1904, S. 81 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Vasek 1972, S. 44.

<sup>4</sup> Ebd., S. 45.

<sup>5</sup> Vgl. Menke/Pollmann 2007, S. 114.

Staates bleiben und deren erste historische Konkretisierung die englische Magna Charta von 1215<sup>6</sup> ist, auf die im Jahr 1689<sup>7</sup> die englische Bill of Rights folgte. Der positive Status (status civitatis) umfasst das, was heutzutage als Leistungsrechte bekannt ist.<sup>8</sup> Dieser Status gewährt dem Individuum Ansprüche auf die Tätigkeit des Staates und stellt ihm dafür Rechtsmittel zu Verfügung.<sup>9</sup> Es handelt sich dann um das Recht der Bürger gegenüber dem Staat und dessen Handlungen.<sup>10</sup> Letztere betreffen z. B. solche, die die Beachtung des Rechts auf Bildung oder Gesundheit implizieren. Der aktive Status (Status der aktiven Zivität) weist auf die Beziehung des Individuums zum Staat hin, in Hinsicht auf die Partizipation des Individuums bei der Bildung des Staatswillens, weshalb zu diesem Status politische Rechte wie das Recht, ein Amt zu bekleiden, oder das Wahlrecht gehören.

Hier ist anzumerken, dass die letzten zwei Status eine spätere historische Entwicklung als der negative Status genommen haben, wie Thomas Marshall andeutet. Marshall geht vom Standpunkt des Staatsbürgerstatus aus, d. h., von der Idee der Anerkennung aller Individuen als vollständige Mitglieder der Gesellschaft – möglicherweise im Anschluss an Jellinek –, und gliedert den Staatsbürgerstatus in ein bürgerliches, ein politisches und ein soziales Element. Ersterem kommen die Rechte gleich, die zum Schutz der individuellen Freiheit notwendig sind. Das politische Element inkludiert „das Recht auf Teilnahme am Gebrauch politischer Macht“, unabhängig davon, ob man ein bestimmtes politisches Amt ausübt oder ob man diejenigen wählt, die politische Ämter ausüben werden (Wahlrecht). Zum sozialen Element gehören Rechte, die ein minimales Maß an wirtschaftlichem Wohl und sozialer Sicherheit sowie ein Leben gemäß der gesellschaftlichen Standards garantieren.<sup>11</sup> Diese drei Elemente hatten den Beginn ihrer vollen Entwicklung in verschiedenen historischen Etappen: Das bürgerliche Element wird von Marshall dem 18. Jahrhundert zugeordnet, das politische dem 19. und das soziale dem 20. Jahrhundert.<sup>12</sup> Gegen Marshalls Betrachtung kann mit Recht eingewandt werden, dass die historische Entwicklung der Menschenrechte als kontinuierlich dargestellt wird, was

---

<sup>6</sup> Die Magna Charta von 1215 ist das Resultat des Kampfes des englischen Adels, um die arbiträren Taten des Staates gegen ihre Güter zu verhindern. In diesem Zusammenhang sind diese Rechte vielmehr eine Sorte von Rechten einer sozialen Klasse als Rechte, die Bürgern als Mitgliedern einer Gesellschaft zukommen. Die Magna Charta ist historisch bedeutsam, da sie die erste politisch-juristische Einschränkung der Staatsmacht repräsentiert. Vgl. Bates 2010, S. 18 f.

<sup>7</sup> Vgl. Menke/Pollmann 2007, S. 114.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

<sup>9</sup> Vgl. Jellinek 1904, S. 114.

<sup>10</sup> Vgl. Alexy 1993, S. 239.

<sup>11</sup> Vgl. Marshall 1992, S. 40.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S. 47.

die historische Entwicklung nicht ganz korrekt widerspiegelt, denn im Laufe der Zeit hat es Ereignisse gegeben, die aus der juristischen Perspektive in Sachen Menschenrechte einen Rückschritt bedeutet haben.<sup>13</sup> Dazu scheint Marshall die ersten Spuren der sogenannten politischen Rechte, die schon im 18. Jahrhundert bestehen, unbegründet zu niedrig zu gewichten.<sup>14</sup>

Es ist dennoch nicht ganz verfehlt, zu behaupten, dass jedes dieser Elemente den Ausgangspunkt seiner vollen Entfaltung in gewissen historisch-soziopolitischen Faktoren finde. Die ersten Spuren der Abwehrrechte enthält die oben erwähnte *Magna Charta* aus dem 12. Jahrhundert, deren volle Entfaltung beginnt jedoch im 18. Jahrhundert als Konsequenz politischer, sozialer und hauptsächlich wirtschaftlicher Faktoren, die zur Verabschiedung der Virginia Bill of Rights im Jahr 1776 und zur Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten am 4. Juli 1776<sup>15</sup> führten. Es sind desgleichen sowohl politische als auch soziale Gründe, die als ursprüngliche Triebfeder für die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 dienten.<sup>16</sup> In diesem

<sup>13</sup> Beispielweise: Am 13. Im Dezember 1799, kaum 10 Jahre nach der Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, wurde in Frankreich eine neue Verfassung verabschiedet, die die Menschen- und Bürgerrechte einschränkte. Auf die politischen Menschenrechte bezogen, wird lediglich das Petitionsrecht erwähnt (Art. 83). Ihrerseits wurden die Abwehrrechte in der Verfassung der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik von 10. Juli 1918 erheblich eingeschränkt. Das Recht auf freie Meinungsäußerung oder das Recht gegen ungesetzliche Verhaftung u .a. werden nicht einmal erwähnt. Vgl. Hartung 1997, S. 21 f., 31 f.

<sup>14</sup> Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789: „Art. VI. Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, persönlich oder durch ihre Vertreter an seiner Gestaltung mitzuwirken. Es muss für alle gleich sein, mag es beschützen oder bestrafen. Da alle Bürger vor ihm gleich sind, sind sie alle gleichermaßen, ihren Fähigkeiten entsprechend und ohne einen anderen Unterschied als den ihrer Eigenschaften und Begabungen, zu allen öffentlichen Würden, Ämtern und Stellungen zugelassen.“

<sup>15</sup> Die Diskussion zwischen England und seinen Kolonien, ob England die Kolonien und damit die Kolonisten ohne ihre Zustimmung besteuern dürfe, ist eine der Hauptursachen der Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776. Vgl. Hartung 1997, S. 16 f.

<sup>16</sup> Die Französische Revolution und die französische Erklärung der Bürger- und Menschenrechte sind Folgen zahlreicher miteinander verbundener Faktoren. Grob lassen sie sich in drei allgemeine Kategorien einordnen: politisch, finanziell-wirtschaftlich und sozial. Als ein Überblick solcher Faktoren können folgende als bedeutende Beispiele genannt werden: Die Bestrebung nicht weniger Mitglieder des Adels nach politischem Aufstieg und ihren Aufklärungsgedanken rechnet man zu den politischen Gründen. Finanziell-wirtschaftlich betrachtet ist die Lage sehr kritisch: 50% des Etats – 6% davon entsprechen der Haltung des Lebensstils der Monarchie – dienen dazu, die Staatsschulden zu tilgen, während 25% für Militärausgaben verwendet werden. Hinzu kommt die geringe Arbeitsproduktivität der Landwirtschaft, die nur etwa 70% des englischen Niveaus erreicht. Eine natürliche Folge dieser finanziell-wirtschaftlichen Lage ist die Steigerung der Nahrungspreise, so dass die Brotpreise im Juli 1789 den höchsten Preisstand des Jahrhunderts erreichten. Dies zeigte großen Einfluss auf die soziale Lage. Es wird geschätzt z. B., dass es in der Zeit vor der Französischen Revolution (seit dem Jahr 1750) in Frankreich mehr als 5 Millionen Bettler gab. Die soziale Strukturierung der Gesellschaft war ebenfalls ein wichtiger sozialer Faktor. In Frankreich gab es drei Stände: 1. Stand (Klerus), 2. Stand (Adel) und 3. Stand (alle anderen Bürger, d. h. Akademiker, hohe Beamte, Kaufleute, Handwerker, Fischer, Tagelöhner usw.). Die ersten zwei Stände bildeten weniger als 2% der gesamten Bevölkerung, während dem 3. Stand 98% angehörten. Durch hohe Steuersätze musste der 3. Stand den verschwenderischen Lebensstil der 1. und 2. Stände

historischen Kontext spielten auch Lockes liberale Ideen und Rousseaus republikanischer Gedanke eine wichtige Rolle und beeinflussten die Anführer dieser politischen Bewegungen stark.<sup>17</sup> Auf internationaler Ebene konnten sich die Abwehrrechte allerdings erst im 20. Jahrhundert durchsetzen, insbesondere durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte<sup>18</sup> und den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte.<sup>19</sup>

Die Festlegung der Faktoren und Ereignisse, die den Beginn der vollen Entfaltung politischer und sozialer Menschenrechte markieren, ist kein leichtes Unterfangen, da eine vielfache Überschneidung unterschiedlicher Faktoren und Ereignisse besteht. Man kann also sagen, dass so bedeutende politische Ereignisse wie die Wiederherstellung des absolutistischen Systems durch den Wiener Kongress,<sup>20</sup> die Pariser Kommune (1871), der Bürgerkrieg in den Vereinigten Staaten (1861-1865) und der Kampf um die Unabhängigkeit in Lateinamerika (1808-1824) entscheidende Auswirkungen sowohl auf den Kampf um die politischen Menschenrechte und auf ihre spätere Anerkennung, als auch auf den Kampf um die Anerkennung der sozialen Menschenrechte hatten. Im Jahr 1832 z. B. wird in England ein Gesetz verabschiedet, das den Bürgern das politische Wahlrecht zuerkennt, sofern sie einen bestimmten wirtschaftlichen Status nachweisen können, und im Jahr 1918 wird das Wahlrecht allen Männern zuerkannt.<sup>21</sup> Diese Gesetze mögen als zwei der ersten festen Schritte zur Anerkennung politischer Menschenrechte angesehen werden,<sup>22</sup> man sollte jedoch ihre diskriminierenden Auswirkungen – Geschlechts- und Sozialdiskriminierung – nicht übersehen. Die politischen Menschenrechte werden dennoch erst im 20. Jahrhundert Bestandteil des Völkerrechts.<sup>23</sup>

In Hinsicht auf die sozialen Menschenrechte ist es sehr wahrscheinlich, dass die sozialen Folgen der industriellen Revolution, die während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte, was sich mit der definitiven Etablierung des

---

finanzieren, während der 3. Stand von den 1. und 2. Ständen gar nicht profitierte. Siehe dazu Furet 1989; Schuch 2001, ersten Teil; Shubert 2008, zweiten Teil.

<sup>17</sup> Vgl. Marshall 1992, S. 41-44; Hartung 1997, S. 15 ff.

<sup>18</sup> Siehe z. B. Artikel 9-11.

<sup>19</sup> Siehe z. B. Artikel 6-9. Siehe auch Charta der Grundrechte der Europäischen Union, Artikel 6-10; Amerikanische Konvention über Menschenrechte, Artikel 4-7.

<sup>20</sup> Der Wiener Kongress fand vom 1. Oktober 1814 bis 9. Juni 1815 statt.

<sup>21</sup> Vgl. Marshall, S. 46.

<sup>22</sup> Der Artikel 2 der Virginia Bill of Rights statuierte den repräsentativen Charakter der Regierung, obwohl das Wahlrecht nicht berücksichtigt wurde; „vielmehr wird diese in mehreren Erklärungen ausdrücklich auf diejenigen eingeschränkt, bei denen man ein ausreichendes Interesse am Gedeihen des Gemeinwesens voraussetzen darf“. Hartung 1997, S. 18.

<sup>23</sup> Siehe z. B. die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Artikel 19-21; Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, Artikel 19, 20-22; Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Artikel 10 und 11; Charta der Grundrechte der Europäischen Union, Artikel 12 und 13.

Kapitalismus deckte, gewichtige Faktoren im Kampf um die Anerkennung der sozialen Menschenrechte sind. Sowohl die industrielle Revolution als auch der Kapitalismus vertieften noch mehr die sozialen und wirtschaftlichen Unterschiede, die zwischen Armen und Reichen schon vorher existierten, denn neben der Förderung der Kapitalkumulation in den Händen sehr weniger Individuen und der Idee uneingeschränkter Konkurrenz wurden gleichzeitig Felder und Äcker von den Menschen, die von Landwirtschaft lebten, vernachlässigt und dann verlassen. Die Voraussetzungen für die Ausbeutung der Armen waren also gegeben, sowie die Voraussetzungen, den Diskurs über die Menschenrechte und soziale Forderungen von Seiten der sozial und wirtschaftlich Ausgegrenzten aufzunehmen.<sup>24</sup> So wie im Fall der Abwehrrechte spielten in dieser historischen Phase auch philosophisch-politische Ideen eine Rolle: der kommunistische Gedanke von Marx und Engels verbreitete sich zügig innerhalb einer sozialen Klasse, die keine geographischen Grenzen kennt und sich zum großen Teil in Europa befindet.<sup>25</sup> Die bedauerliche Situation der ärmsten sozialen Klasse,<sup>26</sup> die größtenteils die Arbeitskraft lieferte, führte zu der Forderung nach Anerkennung sozialer und Arbeitsrechte, die eine gesetzliche Verwirklichung z. B. in der belgischen Verfassung von 1867 fand. Darüber hinaus diente die Situation sowohl als treibende Kraft der Pariser Kommune im Jahr 1871 als auch als ideale Voraussetzung für den Siegeszug des Bolschewismus in Russland ab 1917, was die Errichtung des ersten Arbeiterstaates ermöglichte. Wie im Fall der Abwehrrechte und der politischen Rechte, die innerhalb der Staaten entstanden sind und danach internationalen Status erhielten, erlangten im 20. Jahrhundert die sozialen Rechte durch z. B. Verträge oder Erklärungen ihre internationale Anerkennung.<sup>27</sup>

Es gibt selbstverständlich einen sozialpolitischen Faktor, der als Verknüpfungspunkt von Abwehrrechten, sozialen und politischen Rechten diente und zur internationalen Anerkennung dieser drei menschenrechtlichen Kategorien im 20. Jahrhundert führte: der Zweite Weltkrieg. Die barbarischen Taten einiger Staaten – vor und

---

<sup>24</sup> Vgl. Ishay 2004, S. 120.

<sup>25</sup> Die Frauen haben in dieser historischen Periode am meisten unter den unmenschlichen Bedingungen der Industriellen Revolution und des kapitalistischen Produktionssystems zu leiden: Wie die Männer müssen auch sie einen Arbeitstag von bis zu 18 Stunden überstehen, aber zusätzlich müssen sie sich um die Kinder und den Haushalt kümmern. Außerdem besitzen sie nicht alle Rechte, die Männern zustehen, wie z. B. das Wahlrecht. Vgl. ebd., S. 161.

<sup>26</sup> Vgl. Losurdo 2005, S. 215.

<sup>27</sup> Siehe z. B. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Artikel 22-25; Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, Artikel 6-9; Amerikanische Konvention über Menschenrechte Artikel 26; Internationale Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen.

während des Zweiten Weltkrieges –, die die Verletzung der Menschenrechte von Millionen Menschen und auch den Tod von Millionen von ihnen bestimmten, gaben Anlass, die Idee und den Diskurs um die Menschenrechte wieder aufzunehmen.<sup>28</sup> Diesmal wird jedoch die Einhaltung der Menschenrechte seitens der Staaten nicht nur ihren eigenen Bürgern gegenüber gefordert, sondern auch gegenüber anderen Staaten und den Bürgern anderer Staaten; der Diskurs hat sich somit auf die internationale Ebene verlagert.

#### **4.2 Gesichtspunkte der Verbreitung der Menschenrechte**

Diese knappe Darstellung bedeutender sozial-politischer Ereignisse, die die Entwicklung der Menschenrechte bedingt haben, verdient freilich eine Vertiefung. Sie ist jedoch ausreichend für die folgende Erkenntnis: Menschenrechte sind eine Kategorie von Rechten, die sich ständig ändert. Mit anderen Worten: eine Kategorie von Rechten, die ständig erweitert bzw. ausgedehnt wird. Diese Verbreitung lässt sich nun von unterschiedlichen Gesichtspunkten aus betrachten. Es kann sowohl von einer Verbreitung nach innen als auch von einer globalen Verbreitung gesprochen werden, die sowohl die Träger der Menschenrechte als auch den Inhalt dieser Rechte betreffen. Verbreitung nach innen besagt, dass der Geltungsbereich der Menschenrechte sich innerhalb des nationalen Rahmens von Einzelstaaten erweitert hat. In der Tat ist der nationale Rahmen der historische Ausgangspunkt der Menschenrechte. Dies bedeutet, der Geltungsbereich der Menschenrechte deutet im Prinzip eine juristische, politische und moralische Idee an, die den Wünschen, Bedürfnissen, Werten usw. von Individuen entspricht, die einer bestimmten Gesellschaft angehören.<sup>29</sup> Diese Verbreitung nach innen ist diejenige, die sowohl Jellinek als auch Marshall im Kopf haben. Deshalb benützen sie die Ausdrücke Individuum

<sup>28</sup> Der Zweite Weltkrieg ist ohne Zweifel der historisch-zeitlich unmittelbare Faktor, der die Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte determiniert. Der Erste Weltkrieg wird dennoch auch von den Redakteuren der Charta der Vereinten Nationen und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Auge behalten. Die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte z. B. beruft sich auf die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte, die zu Akten der Barbarei geführt haben und das Gewissen der Menschheit mit Empörung füllen, ohne zwischen den grausamen Akten des Ersten Weltkrieges und des Zweiten Weltkrieges zu unterscheiden, d. h., es ist zu vermuten, dass beide Weltkriege in Betracht kämen. Entscheidend ist doch die Präambel der Charta der Vereinten Nationen, die explizit auf die grausamen Taten beider Weltkriege hinweist: „Wir, die Völker der Vereinten Nationen – fest entschlossen, künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat“. Siehe dazu Menke/Pollmann 2007, S. 15 ff.

<sup>29</sup> Ursprünglich wurden Menschenrechte in der Praxis als nationales oder internes Recht verstanden. Die sogenannten Abwehrrechte z. B. wurden in den Rechtssystemen der Vereinigten Staaten (1776, 1791), der Niederlande (1789), Schweden (1809), Spanien (1812), Norwegen (1814), Belgien (1831) und Dänemark (1849) u. a. als nationales Recht angesehen.

(Jellinek) bzw. Staatsbürger (Marshall), wenn von den Trägern der Menschenrechte die Rede ist.

Dass Menschenrechte sich nach innen ausdehnen, scheint auch die Überzeugung von Vasek zu sein, der ausdrücklich äußert, dass die drei von ihm dargelegten Rechtskategorien ihren Ursprung im nationalen Recht hätten.<sup>30</sup> Die Differenzierung bezüglich Marshall und Jellinek liegt darin, dass für Vasek das Völkerrecht in Hinsicht auf die Menschenrechte eine Erweiterung des nationalen Rechts impliziert und dass der internationale rechtliche Standpunkt eine bedeutende Rolle für die Menschenrechte spielt, möglicherweise die wichtigste Rolle.<sup>31</sup> Dank Vaseks Auffassung gewinnt man nun einen neuen Ausgangspunkt, von dem aus man den expansiven Charakter der Menschenrechte betrachten kann. Es kann dann von einer globalen Verbreitung gesprochen werden. Darunter verstehe ich, dass in der Praxis die Menschenrechte, die nur als nationales oder Bürgerrecht verstanden worden waren, eine neue Ebene erreichen, so dass sie globale Gültigkeit besitzen. Diese Rechte sind somit keine Bürgerrechte mehr im strengen Sinne, die nur Bürgern zustehen können, sie werden zu Menschenrechten in dem Sinne, dass sie jedem zustehen.<sup>32</sup> Die globale Verbreitung schlägt sich im Völkerrecht sowie in der Errichtung der Vereinten Nationen im Jahr 1945 und dem Bestehen der sogenannten Universellen Menschenrechtscharta<sup>33</sup> nieder. Zusätzlich sind politisch-rechtliche Organisationen wie die Europäische Union, die Organisation Amerikanischer Staaten oder die Organisation für Afrikanische Einheit zu erwähnen, die anhand der entsprechenden juristischen Instrumente die globale Verbreitung potenziert haben. Jedoch geschieht die globale Verbreitung nicht in erster Linie durch das Bestehen von juristischen Instrumenten, die die Beachtung der Menschenrechte verlangen, denn das Recht im Allgemeinen und Menschenrechte im Besonderen sind – wie gezeigt – das Resultat gewisser soziopolitischer Prozesse und Ereignisse. Infolgedessen wird die globale Verbreitung der Menschenrechte von soziopolitischen Faktoren veranlasst, die unterschiedlichen Gesellschaften, Ländern usw. gemeinsam sind. Die Faktoren, die die Anerkennung der in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 oder im deutschen Grundgesetz von

---

<sup>30</sup> Vgl. Vasek 1972, S. 44.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 44 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Menke/Pollmann 2007, S. 107.

<sup>33</sup> Universelle Menschenrechtscharta ist ein allgemeiner Begriff, der benutzt wird, um sich auf die drei völkerrechtlichen Hauptinstrumente hinsichtlich der Menschenrechte zu beziehen: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte und Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.



2001 enthaltenen Abwehrrechte gefordert haben, sind die gleichen, die die Forderung nach Anerkennung dieser Rechte in Polen, Venezuela, Australien, Spanien, Italien, Indien oder Namibia u. a. vorangetrieben haben. Gleiches gilt für politische und soziale Menschenrechte: Die Bedingungen innerhalb von Ländern, Gemeinschaften usw., die die Teilnahme am politischen Leben oder ein Leben in Würde verhindern, geben Anlass, die Anerkennung und Beachtung politischer und sozialer Menschenrechte zu fordern. Es ist zu betonen, dass die globale Verbreitung zwei unterschiedliche Momente umfasst. Zum einen betrifft sie die Verbreitung, die sich auf Grund des Völkerrechts vollzieht, zum anderen weist sie darauf hin, dass zahlreiche Staaten gleiche oder ähnliche Bürgerrechte als nationales Recht anerkannt haben, ohne diese Rechte zuvor als Bestandteil internationalen Rechts bzw. Völkerrechts anerkannt zu haben. Die globale Verbreitung lässt sich folglich nicht durch den bloßen Rückgriff auf das Völkerrecht erläutern.

Die Unterscheidung zwischen Verbreitung nach innen und globaler Verbreitung hat zum Ziel, zwei verschiedene Sphären sichtbar zu machen, in denen die Verbreitung der Menschenrechte geschieht. Das bedeutet keineswegs, dass beide Verbreitungsprozesse unabhängig voneinander stattfinden. Im Gegenteil, es haben beide Prozesse sich gegenseitig beeinflusst und beeinflussen sich weiterhin. Die globale Verbreitung z. B. steht im Zusammenhang mit der Tatsache, dass mehrere Staaten die menschenrechtliche Gestaltung anderer Staaten übernommen haben, ohne dass von Völkerrecht gesprochen werden kann, wie oben gesagt wurde. Dies bedeutet, die Rezeption einer gesetzlich menschenrechtlichen Gestaltung, die von einem anderen Staat entworfen wurde, als nationales Recht ist mit globaler Verbreitung gleichzusetzen. Die Verfassungen z. B. von Spanien (1812), Norwegen (1814), Liberia (1847) und Preußen (1850) u. a. wurden von der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und der französischen Verfassung von 1791 sowie von der Verfassung von Virginia vom Jahr 1776 beeinflusst.<sup>34</sup> Die Verbreitung auf internationaler bzw. globaler Ebene hat ihrerseits die Verbreitung der Menschenrechte auf der nationalen Ebene verursacht, da die internationale Gemeinschaft für die Mitgliedstaaten verpflichtende Verträge bzw. völkerrechtliche Instrumente verabschiedet hat, die Menschenrechte umgreifen, die vorher kein Bestandteil des nationalen Rechts waren; die Staaten sind daher verpflichtet, innerhalb ihres

---

<sup>34</sup> Vgl. Beates 2010, S. 24 f. Es wird angenommen, dass 80% der Verfassungen, die zwischen 1778 und 1848 verabschiedet wurden, und 90% der Verfassungen, die von 1919 bis 1975 beschlossen wurden, den Schutz von Menschenrechten garantieren. Ebd.

Territoriums die Beachtung derartiger Menschenrechte zu verwirklichen. Ein Beispiel dafür ist das Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge aus dem Jahr 1951, das bis heute von 144 Staaten unterzeichnet und ratifiziert wurde.

Sowohl die globale Verbreitung als auch die nach innen müssen in Betracht gezogen werden, falls man Menschenrechte konzeptualisieren möchte. In der bisherigen Darlegung gibt es gleichwohl etwas, das theoretisch und praktisch gewichtiger zu sein scheint und eben deshalb pointiert werden sollte: Die Verbreitung des Geltungsbereichs der Menschenrechte umfasst sowohl deren Träger als auch den Inhalt. Hier sind unterschiedliche Situationen zu nennen. Ein Menschenrecht war, erstens, bereits anerkannt, stand aber nicht jedem Subjekt oder möglichem Träger zu. In diesem Fall findet eine Verbreitung statt, da diejenigen, die zunächst ausgeschlossen waren, jetzt als Träger angesehen werden. Ein beachtliches Beispiel ist das Wahlrecht: Es wurde z. B. in Frankreich im Jahr 1848 zuerkannt, jedoch waren nur Männer Träger dieses Rechts. Erst im Jahr 1948 erkannte Frankreich auch Frauen als Träger des Wahlrechts an. Ähnliches geschah in den Vereinigten Staaten: Das Wahlrecht wurde im Jahr 1868 weißen Männern zuerkannt und weißen Frauen im Jahr 1920, während afroamerikanische Frauen und Männer erst seit dem Jahr 1965 das Wahlrecht ausüben können. Somit galten nicht alle derzeitigen Träger von Menschenrechten von Anfang an als solche.

Die zweite Situation tritt ein, wenn einem bestimmten Träger von Menschenrechten neue Menschenrechte zuerkannt werden und andere Träger von deren Besitz ausgeschlossen werden. Das Beispiel der Kinderrechte mag zur Erklärung dienen: Nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte haben Kinder dieselben Rechten wie Erwachsene (Meinungsfreiheit, Recht auf Bildung usw.), aber ihnen steht ein anderes Recht zu, das Erwachsene nicht besitzen: das Recht auf besondere Fürsorge.<sup>35</sup> Darüber hinaus wurde im Jahr 1989 das Übereinkommen über die Rechte des Kindes verabschiedet, was den materiellen Bereich bzw. den Inhalt erweiterte.

In einer dritten Situation wird der Inhalt ausgedehnt, ohne den Bereich der Träger zu betreffen; dies bedeutet, der neu anerkannte Inhalt steht allen Trägern zu und ihre Anzahl wird nicht vergrößert. Ein Beispiel dieser dritten Situation ist die Konvention zur Unterbindung des Menschenhandels und der Ausnutzung der Prostitution anderer aus dem Jahr 1949: Der materielle Geltungsbereich wird ausgedehnt, jeder besitzt diese Rechte und

---

<sup>35</sup> Siehe Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Artikel 25, 2.

die Anzahl der Träger bleibt dieselbe.

Eine letzte Verbreitung findet statt, wenn der Inhalt bzw. die Rechte erweitert werden und neue Träger hinzukommen. Als Beispiel erwähnen wir das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, das sowohl im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Artikel 1.1) als auch im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Artikel 1.1) anerkannt wird. Die Anerkennung dieses Rechts bedeutet die Verbreitung des Inhaltes und zugleich seiner Verbreitung oder die Anerkennung eines neuen Trägers, d. h. ganzer Völker als Träger von Menschenrechten. Die Verbreitung von Menschenrechten bezüglich des Trägers und des Inhaltes kann mit wenigen Worten so zusammengefasst werden: Verbreitung des Trägers, aber nicht des Inhaltes (erste Situation); Verbreitung des Inhaltes für bestimmte Träger (zweite Situation); Verbreitung des Inhaltes für alle Träger, jedoch nicht des Trägers (dritte Situation); Verbreitung sowohl des Inhaltes als auch des Trägers (vierte Situation). Die Verbreitung des Inhaltes bedeutet nicht unbedingt die Verbreitung des Trägers und umgekehrt, d. h., die Verbreitung des Trägers bedeutet nicht unbedingt die Verbreitung des Inhaltes.

### **4.3 Universale Moral und die Idee der Gerechtigkeit**

Es sind im Wesentlichen soziale, politische und wirtschaftliche Faktoren, die die Verbreitung der Menschenrechte bestimmt haben – und mit Sicherheit weiter bestimmen werden. Dennoch sollte man nicht übersehen, dass philosophische Ideen wie die von Locke oder Marx – abgesehen von ihren ganz unterschiedlichen Ideologien – den Verbreitungsprozess, wie schon angedeutet, forciert haben. Eine philosophische Konzeption, die weitgehend der rote Faden gewesen ist, besteht trotzdem und zwar die Idee einer universalen Moral. Diese Idee unterstellt, dass es eine moralische Grundlage gebe, die allen gemeinsam sei, d. h., es bestehe eine grundlegend moralische Normativität, die jeden Menschen anbelange. Es ist dennoch nicht die Idee universaler Moral an sich, die relevant für das Bestehen und Verbreitung der Menschenrechte ist, sondern der darin enthaltene egalitäre Charakter. Diese Anmerkung ist nötig, da es universale Moralen gibt, die nicht unbedingt egalitär sind,<sup>36</sup> vielmehr ist es die basale Ungleichheit ihre Forderungen, die diese Moralen kennzeichnet. Als Beispiel für eine nicht egalitäre Moral nehmen wir Plato und seine moralisch-politischen Überlegungen, die in *Der Staat*

---

<sup>36</sup> Siehe Steinfath 2006, S. 260 ff.

dargelegt werden.<sup>37</sup> Die hier dargelegte Grundidee einer egalitär universalen Moral ist nicht, dass eine absolute Gleichheit besteht, nämlich dass kein Unterschied zwischen einzelnen Menschen existiert. Der Hauptgedanke ist vielmehr, dass alle den gleichen moralischen Wert haben und deshalb als gleich behandelt werden sollen, falls wir die Umstände vom unparteiischen Standpunkt aus beurteilen. Es wird auch nicht behauptet, jeder solle in jeder Hinsicht als gleich behandelt werden, sondern nur dann, wenn eine ungleiche Behandlung nicht begründbar wäre.<sup>38</sup>

Der Hauptvertreter einer egalitär universalen Moral ist Kant, für den die Moral zum Ausgangspunkt hätte, dass Menschen vernünftige Wesen seien. Der ontologische Zustand, vernünftig zu sein, konstituiert die Basis für die Autonomie des Willens,<sup>39</sup> was so viel bedeutet wie Selbstgesetzgeber zu sein, und die Unterwerfung unter die selbst gegebenen Gesetze bedeutet, würdig zu sein.<sup>40</sup> Das moralische Gesetz sei kategorisch, was bedeute, das Gesetz sollte „eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck“<sup>41</sup> gebieten. Der Grundgedanke bei Kant ist, dass alle Menschen sich notwendigerweise dem gleichen moralischen Gesetz bzw. den gleichen moralischen Normen als selbst gegebene Gesetze unterwerfen, d. h., das gleiche moralische Gesetz bzw. die gleichen moralischen Normen gelten für alle. Diese letzte Annahme ist von Belang, um eine universale Moral begründen zu können, denn nur insoweit alle Menschen vernünftig, autonom und würdig und den gleichen moralischen Normen unterworfen sind, sind sie dann moralisch gleich und Adressaten einer universalen Moral. Diese Auffassung einer egalitär universalen Moral wird in Kants politischer und Rechtsphilosophie reflektiert: Die Gleichheit ist eines der Prinzipien, worauf sich der bürgerliche Zustand errichtet.<sup>42</sup> Wie die moralische Gleichheit verstanden wird und welche politischen und rechtlichen Folgen aus diesem Verständnis von Moral hergeleitet werden können, sieht man im folgenden Abschnitt:

„Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im gemeinen Wesen als Untertanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied desselben muss zu jeder Stufe eines

---

<sup>37</sup> Vgl. Platon [1961], Buch III.

<sup>38</sup> Ausführlicher dazu Rawls 1979; Tugendhat 1993, insbesondere Vorlesungen 17 und 18; Gosepath 2004, besonders Kapitel II und III.

<sup>39</sup> Vgl. Grundlegung IV, 433 f.

<sup>40</sup> Vgl. Ebd., 439 f.

<sup>41</sup> Vgl. Ebd., 414 f.

<sup>42</sup> Die drei Prinzipien, auf die sich der bürgerliche Zustand gründet, sind: „1. Die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menschen. 2. Die Gleichheit desselben mit jedem anderen, als Untertan. 3. Die Selbständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers.“ *Gemeinspruch VIII*, 290.

Standes in demselben (die einer Untertan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mituntertanen durch ein erbliches Prerogativ (als Privilegiaten für einen gewissen Stand) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten.“<sup>43</sup>

Neben Kant kann man auch Rousseau erwähnen, der schon davor die Problematik der zwischen Menschen bestehenden sozialen Ungleichheit kritisch darlegte, da die soziale Ungleichheit im Wesentlichen eine Erfindung sei und nicht eine Wirklichkeit, die an sich existiere. Daher plädiert Rousseau für mehr wahre soziale Gleichheit.<sup>44</sup> Rousseaus Gedanken mussten einen gewissen Einfluss auf Kants Überlegungen haben, denn Kant war bekanntlich ein aufmerksamer Leser von Rousseau. Der Punkt, auf den ich aufmerksam machen will, ist, dass die Verbreitung der Menschenrechte – unabhängig davon, ob es um globale Verbreitung, Verbreitung nach innen, Verbreitung des Trägers oder des Inhaltes geht – die Idee einer egalitär universalen Moral als intellektuelle Hauptbasis gehabt hat. Dies ist kompatibel mit der Tatsache, dass z. B. das Wahlrecht innerhalb des Staatsterritoriums sich ausgedehnt hat, so dass dieses Menschenrecht jedem Bürger unabhängig von Rasse, Hautfarbe, Religion, Geschlecht usw. zusteht. In diesem Zusammenhang verlangt diese universale Moral, dass das Wahlrecht allen Menschen zusteht, da alle Menschen anfänglich das gleiche Interesse haben, am soziopolitischen Leben der Gesellschaft teilzunehmen. Obwohl ich mir bewusst bin, dass die egalitär universale Moral nicht frei von Einwendungen ist, bin ich der Ansicht, dass in der Praxis diese Moral als gewichtiger Grund zur Förderung, Forderung und Rechtfertigung der Verbreitung der Menschenrechte gedient hat.<sup>45</sup>

Die egalitär universale Moral reicht jedoch nicht hin, um den Verbreitungsprozess der Menschenrechte in vollem Umfang erklären zu können. Sie ist insbesondere ungenügend zur Erklärung der Verbreitung des Inhaltes. Die egalitär universale Moral gilt als ungenügend, da sie zu verstehen und zu rechtfertigen ermöglicht, dass z. B. die

---

<sup>43</sup> Ebd., 292.

<sup>44</sup> Siehe Rousseau 1755, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Bei dieser Gelegenheit sind Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft und John Stuart Mill zu nennen, deren Ideen hinsichtlich der Gleichheit bekannt wurden und eine egalitäre Moral unterstützten. Kennzeichnend bei diesen Autoren ist es, dass sie sich auf die Gleichstellung der Geschlechter konzentrierten. Diese Werke sind: *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* (1791) von Olympe de Gouges, *Plädoyer für die Rechte der Frau* (1792) von Mary Wollstonecraft und *Die Hörigkeit der Frau* (1869) von John Stuart Mill.

<sup>45</sup> Bezüglich der Beziehung von Gleichheit zu Menschenrechten siehe Buchanan 2010.

Abwehrrechte allen zustehen oder dass das Wahlrecht auf alle Bürger und Menschen ausgedehnt wurde, es gelingt ihr jedoch nicht völlig klar zu machen, warum neue Menschenrechte zutage treten. Naheliegend kann die Idee der Gleichheit eine Rolle spielen, jedoch gibt es m. E. zwei weitere Aspekte, die zu berücksichtigen sind. Zum ersten wurde zuvor erläutert, dass der Inhalt der Menschenrechte, d. h. das, was gefordert werden kann, im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Begriff von Bedürfnis bzw. grundlegenden Bedürfnissen steht. Aus diesem Grund wird der Inhalt der Menschenrechte dann erweitert, wenn man sich bewusst wird, dass gewisse Bedürfnisse bestehen, deren Befriedigung von großer Bedeutung für die Durchführung eines würdigen Lebens ist. Es bedarf allerdings überzeugender Gründe, die die Anerkennung des Rechts rechtfertigen, durch das die Befriedigung des Bedürfnisses verlangt werden kann. Zum zweiten deutet die Anerkennung von Menschenrechten bzw. die Verbreitung des Inhaltes und der Rechtsträgerschaft hauptsächlich auf die Idee der korrekativen Gerechtigkeit hin. Die Anerkennung z. B. des Rechts der Völker auf Selbstbestimmung basiert auf der Idee einer korrekativen Gerechtigkeit, damit die Selbstbestimmung, deren viele Völker beraubt waren, ihnen zurückgegeben wird. Und das Gleiche gilt beispielsweise für die Anerkennung der politischen, sozialen und kulturellen Menschenrechte: durch ihre Anerkennung wird versucht, eine Ungerechtigkeit zu kompensieren.<sup>46</sup> Die Idee der Gerechtigkeit macht auch eingängig, dass bestimmte Menschenrechte lediglich bestimmten möglichen Trägern zustehen. Die Menschenrechte, die z. B. nur für Kinder anhand des Übereinkommens über die Rechte des Kindes anerkannt wurden, hat als Basis die Idee der austeilenden oder distributiven Gerechtigkeit, besonders den austeilenden Maßstab „jedem nach seinen Bedürfnissen“: Kinder haben bestimmte grundlegende Bedürfnisse, die Erwachsene nicht haben und die notwendigerweise befriedigt werden sollten, um ihnen ein adäquates Leben in der Gegenwart ermöglichen zu können und die Grundlagen für ein adäquates Leben in der Zukunft zu legen.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Im Kapitel 12 werden wir sehen, dass die Gerechtigkeit und im Besonderen die Idee der korrekativen Gerechtigkeit eine gewichtige Rolle für die Begründung und Anerkennung kollektiver Menschenrechte spielt.

<sup>47</sup> Ein Beispiel in Hinsicht auf die Bedeutung der Idee von Gerechtigkeit für die Anerkennung der Menschenrechte liefert uns Rawls. Nach Rawls resultieren die zwei Grundsätze der Gerechtigkeit, auch als Freiheits- und Differenzprinzip bekannt, aus einer fairen Entscheidung von Menschen. Es wird nicht ausführlich erörtert, welche Rechte sich aus diesen Prinzipien herleiten, es wird doch gemeint, dass die Prinzipien sich auf Rechte wie Wahlrecht oder das Recht auf Verteilung von Einkommen beziehen. Bedeutsam ist hier das Adjektiv „fair“, denn es verweist darauf, dass die Prinzipien von Beginn an innerhalb des Rahmens einer prozeduralen Gerechtigkeit konzipiert werden. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist lediglich auf den inneren Rahmen der Staaten anwendbar, so dass es im Prinzip zu

Die Anerkennung von Menschenrechten und die folgende Verbreitung ihres Geltungsbereichs werden von mehreren Faktoren bedingt und diese können separat, d. h. einzeln als Einheit analysiert werden. Es ist dennoch ziemlich schwierig zu behaupten, die Verbreitung von Menschenrechten hinsichtlich z. B. eines bestimmten Inhaltes oder Trägers ereigne sich exklusiv auf Grund politischer oder wirtschaftlicher Faktoren. Es ist auch nicht ganz richtig, zu meinen, dass lediglich die Idee der Gerechtigkeit, abgesehen von der Idee einer egalitär universalen Moral, eine entscheidende Rolle spiele. Die Verbreitung der Menschenrechte wird in der Tat ermöglicht, weil sich dafür unterschiedliche Faktoren bündeln. Die Anerkennung des Frauenwahlrechts ist ohne jeden Zweifel politisch motiviert, die Idee der Gerechtigkeit<sup>48</sup> und die Idee einer egalitär universalen Moral sind jedoch zur Anerkennung dieses Rechts auch entscheidend gewesen. Kurz gesagt: Die Verbreitung der Menschenrechte verwirklicht sich auf Grund unterschiedlicher Faktoren, die im Zusammenwirken agieren.

### Fazit

Es hat sich herausgestellt, dass Menschenrechte eine Kategorie von Rechten sind, die im Laufe der Geschichte Änderungen erfahren haben, und dass derartige Änderungen sich vor allem auf die Verbreitung dieser Rechte beziehen. Diese Verbreitung kann aus zwei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden: Zum ersten wurde von einer Verbreitung nach innen geredet, die stattfindet, wenn der Bereich der Träger und des Inhaltes innerhalb der Einzelstaaten erweitert wird. Zum zweiten wurde auf eine globale Verbreitung hingewiesen, die auftritt, wenn Menschenrechte nicht mehr ausschließlich als Bürgerrechte betrachtet werden, sondern als global gültige Rechte, d. h., wenn sie eine Ebene erreichen, die über die nationale Gültigkeit hinausgeht. Ein gemeinsamer Punkt zwischen der Verbreitung nach innen und der globalen Verbreitung ist, dass beide die

---

denken ist, die Theorie schließe die Verbreitung der Rechte aus. Die Theorie beansprucht jedoch, dass jeder Staat sich gemäß den Grundsätzen der Gerechtigkeit organisiert, dies bedeutet, es wird universale Gültigkeit von der Theorie verlangt, d. h., die Verbreitung ist m. E. eine notwendige Folge dieser Theorie (siehe Rawls 1979, besonders Kap. 1 und 2; Shestack 1998, S. 215 f.). Die Idee der Gerechtigkeit als Idee, die für die Anerkennung der Menschenrechte überhaupt von Belang ist, wird auch von Höffe unterstellt (siehe Höffe 2007, S. 70 ff.). Pogge seinerseits vertritt eine ähnliche Meinung: „Ein komplexes und international akzeptables Kernkriterium elementarer Gerechtigkeit lässt sich meines Erachtens am besten in der Sprache der Menschenrechte formulieren.“ Pogge 2011, S. 61.

<sup>48</sup> Bei diesem Fall handelt es sich um distributive Gerechtigkeit in dem Sinne, dass nicht nur Güter verteilt werden, sondern auch Rechte und Pflichten. Der entsprechende Maßstab ist jedem das Gleiche oder jedem nach seinem Wert als Mensch überhaupt.

Erweiterung des Bereichs sowohl der Träger als auch des Inhaltes der Menschenrechte betreffen. In diesem Kontext muss man sich klarmachen, dass die Ausdehnung der Menschenrechte durch unterschiedliche Gründe verursacht wird. Erstens gibt es sozialpolitische Ereignisse wie den Bürgerkrieg in den Vereinigten Staaten im 19. Jahrhundert oder die miserable sozial-wirtschaftliche Lage im Frankreich des 18. Jahrhunderts, die Einfluss auf den Kampf um die Anerkennung neuer – sozialer – Menschenrechte hatten. Neben diesen Ereignissen bzw. Faktoren, die in der Praxis auftauchen, haben, zweitens, auch politische und moralisch-philosophische Ideen den Kampf um die Menschenrechte und ihre Ausdehnung vorangetrieben. Besonders relevant ist hier der Begriff einer universalen Moral und die Idee von Gleichheit, die sie impliziert. Von besonderem Belang ist ebenfalls die Idee von Gerechtigkeit und vor allem die Idee der korrektiven Gerechtigkeit.



## Kapitel 5. Inhalt der Menschenrechte

### 5.1 Menschenrechte als grundlegende Rechte

Es ist von Belang, festzulegen, wer Träger und Adressat von Rechten im Allgemeinen und der Menschenrechte im Einzelnen ist, denn dies ist ein notwendiger erster Schritt, um diese Rechte als etwas sowohl moralisch als auch politisch Realisierbares zu betrachten: Sowohl für die Theorie als auch für die Praxis gilt, dass Rechte von jemandem gefordert und besessen werden können – der Träger – und dass jemand die Verpflichtung hat, das Recht zu beachten – der Adressat. Nun ist die ganze Rede über Träger und Adressat von Menschenrechten – und die Idee der Menschenrechte generell – bedeutungslos, falls man nicht zumindest versucht, den Inhalt der Menschenrechte festzulegen. Es ist dann nicht nur notwendig, zu wissen, wer etwas fordern kann – der Träger – und von wem dies gefordert wird – vom Adressaten –, es ist auch grundlegend notwendig, sich klar zu machen, was gefordert wird. Man stelle sich vor, dass X etwas von Y fordern kann, jedoch wissen weder X noch Y und niemand sonst, was gefordert werden kann, dann bricht der ganze Diskurs um Rechte und damit um Menschenrechte zusammen.<sup>1</sup> Welche Relevanz hat die Befugnis, von jemandem etwas zu fordern, das niemandem bekannt ist und bekannt werden kann? Der Inhalt der Menschenrechte, d. h., was gefordert wird, zeigt sich also als konstitutiv für den Begriff der Rechte im Allgemeinen und der Menschenrechte im Einzelnen.

Was gefordert wird, kann man aus unterschiedlichen Standpunkten betrachten. Zum einen lässt sich ein rein formaler Standpunkt festlegen. Diesem gemäß wäre das Geforderte die Erfüllung einer Verpflichtung, die in der Beachtung eines Rechts besteht. Diese erste rein formale, fast intuitive Annäherung ist begrifflich richtig. Die Äußerung, dass Y aufgefordert werden könne, eine gewisse Verpflichtung zu erfüllen, kann die folgende Äußerung formal ersetzen: Der Staat kann aufgefordert werden, die Ausübung des Rechts der Individuen auf Meinungsfreiheit nicht zu verletzen. Die erste, formale Äußerung sagt

---

1

Hier geht es nicht um die Darlegung des erkenntnistheoretischen Problems, ob der Inhalt der Menschenrechte bzw. die Bestimmung eines Kriteriums zur Festlegung des Inhaltes Erkenntnisgegenstand sein kann oder nicht. Es handelt sich lediglich um den Versuch zu zeigen, dass dem Begriff der Menschenrechte der Inhalt zugrunde liegt. Die hier unterstellte These geht selbstverständlich von der Annahme aus, der Inhalt der Menschenrechte könne Erkenntnisgegenstand sein, unabhängig davon, wie dies geschieht.

jedoch nichts über dem Inhalt der Menschenrechte an sich aus. Zum Zweck der Festlegung der Verpflichtung des Staates, das Recht der Individuen auf Meinungsfreiheit zu beachten, dies bedeutet, zum Zweck der konkreten Bestimmung der Menschenrechte, die besessen werden, hilft der formale Standpunkt nicht weiter. Es besteht auch die Möglichkeit, zum anderen, durch einen nicht rein formalen Standpunkt zu erläutern, was gefordert werden kann. Bei diesem Standpunkt handelt es sich um den Versuch, den konkreten Inhalt der Menschenrechte zu klären, nämlich die spezifische Handlung, die der Menschenrechtsträger vom Adressaten fordern kann. Anders formuliert: hier steht im Mittelpunkt die Frage, welche konkreten Menschenrechte besessen werden. Eine Antwort darauf lässt sich von zwei Ebenen aus entwickeln: von einer ersten Ebene, in der spezifische Menschenrechte in Betracht kommen, und von einer zweiten, in der ein allgemeines Kriterium vorgestellt wird. Auf der ersten Ebene werden die spezifischen bzw. einzelnen Menschenrechte gezeigt, wie z. B. das Menschenrecht auf Meinungsfreiheit oder das Recht, nicht willkürlich verhaftet zu werden. Aber so einfach ist dies denn doch nicht, denn die genaue Bezeichnung der Menschenrechte, falls sie überzeugend wirken will, benötigt eine entsprechende Begründung für jedes einzelne Menschenrecht. Eine solche Aufgabe zu übernehmen, ist offenbar notwendig und unvermeidlich, aber in diesem Kapitel geht es nicht um die Begründung, vielmehr konzentriere ich mich hier auf die zweite oben genannte Ebene. Ziel ist es nun, nach einem allgemeinen Kriterium zu suchen, das zu bestimmen hilft, welches der Inhalt der Menschenrechte ist bzw. was der Träger von den Menschenrechten einfordern kann. Man kann ohne weitere Schwierigkeiten bemerken, dass die zweite oder allgemeine Ebene eine Voraussetzung für die erste, oben erwähnte oder konkretere Ebene ist, da spezifische Menschenrechte einzeln angegeben werden können, wenn man über ein allgemeines Kriterium verfügt, das es ermöglicht, bestimmte Rechte als Menschenrechte bzw. bestimmte Inhalte von gewissen Rechten als Inhalt von Menschenrechten zu bezeichnen. Letzteres scheint mir ein hinreichend gewichtiger Grund zu sein, um die Fokussierung auf die allgemeinere bzw. abstraktere Ebene zu rechtfertigen.

Im vorherigen Kapitel wurde Henry Shues Theorie von den grundlegenden Rechten (basic rights) grosso modo geschildert und es wurden auch einige Kritikpunkte genannt. Das Ganze wurde nichtsdestoweniger im Zusammenhang mit der Thematik der Träger und Adressaten von Menschenrechten vorgetragen, so dass Shues Theorie nicht ausreichend zergliedert wurde; ich komme nachfolgend darauf zurück. Zunächst erscheint mir jedoch

folgende Bemerkung notwendig: Die Theorie der grundlegenden Rechte, so wie sie von Shue dargestellt wird, ist keine umfassende Theorie der Menschenrechte. Dies bedeutet, dass die grundlegenden Rechte nicht als die Totalität der bestehenden bzw. zu bestehenden Menschenrechte vorgestellt werden, wie z. B. James Nickel zu behaupten scheint. In Bezug auf die allgemeine Idee von den Menschenrechten äußert er: „Henry Shue suggests that human rights concern the 'lower limits on tolerable human conduct' rather than 'great aspirations and exalted ideals' (Shue 1996).“<sup>2</sup> Nickel greift also auf Shues eigene Worte in der Absicht zurück, seinen eigenen Ansatz in Hinsicht auf die allgemeine Idee von Menschenrechten darzustellen, was implizit bedeutet, die These zu unterstellen, die Theorie der grundlegenden Rechte – Shue zufolge – umfasse die inhaltliche Gesamtheit der Menschenrechte. Der ganze Textausschnitt, auf den sich Nickel bezieht, lautet jedoch, wie folgt:

„This is a book about the moral minimum –about the lower limits on tolerable human conduct, individual and institutional. It concerns the least that every person can demand and the least that every person, every government, and every corporation must be made to do. In this respect the bit of theory presented here belongs to one of the bottom corners of the edifice of human values. About the great aspirations and exalted ideals, saintly restraint and heroic fortitude and awesome beauties that enrich life, nothing appears here. They are not denied but simply deferred for other occasions.“<sup>3</sup>

Nach meiner Lesart beruft Shue sich zwar auf das moralische Minimum, nicht aber auf die Menschenrechte an sich als Minimum, wie es Nickel nahelegen scheint. Daher lässt sich zumindest aus diesem Textausschnitt m. E. nicht herleiten, die grundlegenden Rechte würden von Shue so verstanden, dass sie die Gesamtheit der Menschenrechte repräsentieren. Unzweideutig ist jedoch, dass zwei allgemeine Kategorien von Rechten genannt werden: grundlegende Rechte und Menschenrechte.<sup>4</sup> Der Zusammenhang zwischen grundlegenden Rechten und Menschenrechten besteht darin, dass die Beachtung grundlegender Rechte sozusagen eine erfüllende Voraussetzung ist, um anschließend die Beachtung der Menschenrechte zu ermöglichen.<sup>5</sup> Der Ausdruck „Menschenrechte“ (human rights) fällt in *Basic Rights* tatsächlich äußerst selten, und Shue ist nicht ganz eindeutig

<sup>2</sup> Nickel 2010, zur Verfügung auf <http://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>

<sup>3</sup> Shue 1996, S. XI.

<sup>4</sup> Vgl. Shue 1996, S. 25, 92.

<sup>5</sup> Vgl. ebd.

hinsichtlich der Frage, ob die grundlegenden Rechte als Menschenrechte betrachtet werden oder nicht. In bin der Meinung, dass zwischen den grundlegenden Rechten und den Menschenrechten keine strenge Unterscheidung getroffen werden sollte, denn wenn grundlegende Rechte so essentiell, so lebenswichtig sind, sollten sie notwendigerweise zu den Menschenrechten zählen. Falls grundlegende Rechte keine Menschenrechte wären, sähe man sich gezwungen, eine neue Kategorie von Rechten vorzuschlagen bzw. zu konstituieren, die noch grundsätzlicher als die Kategorie der Menschenrechte wäre. Ob eine Kategorie von Rechten besteht, die grundlegender als Menschenrechte ist, ist allerdings zweifelhaft.<sup>6</sup>

Ungeachtet der vorherigen Bemerkung wird im Folgenden mit dem Gedanken gespielt, dass der Ansatz der grundlegenden Rechte als einer dargestellt wird, der die Gesamtheit der Menschenrechte bzw. den ganzen Inhalt der Menschenrechte umgreift, wie Nickel unterstellt. Zweck ist es, herauszufinden, was für eine Auswirkung ein solcher Ansatz auf den Versuch, ein allgemeines Kriterium für den Inhalt der Menschenrechte zu bestimmen, hat.

Grundlegende Rechte sind diejenigen Rechte, die Grenzen festlegen, unterhalb deren sich kein Mensch befinden sollte,<sup>7</sup> was heißt, grundlegende Rechte sind ein Minimum an vernünftigen Forderungen an die Menschheit.<sup>8</sup> Grundlegende Rechte besitzen also ein sehr starkes moralisches Gewicht. Zum einen sind diese Rechte grundlegende moralische Rechte (basic moral rights), da sie zur Kategorie von Rechten gehören, die gesetzlich geschützt werden sollten, ungeachtet dessen, ob sie in der Praxis durch Gesetze geschützt sind oder nicht.<sup>9</sup> Zum anderen sind grundlegende Rechte als moralische Rechte die Spiegelung einer moralischen Konzeption, deren Bestreben es ist, den Entrechteten ein Vetorecht zuzuerkennen, das sowohl gegen politische als auch gegen wirtschaftliche

<sup>6</sup> Margot Salomon vertritt die Meinung, das System der internationalen Menschenrechte beinhalte sowohl Menschenrechte als auch grundlegende Rechte. Menschenrechte erkennt an, was als Prioritäten gesetzt werden sollte, während grundlegende Rechte darauf hindeuteten, welche Rechte Vorrang hätten (vgl. Salomon 2007, S. 172). Salomons Ansicht ist sicherlich undeutlich, ich würde dies allerdings so interpretieren, dass grundlegende Rechte Menschenrechte sind, die prioritär verwirklicht werden sollten. Grundlegende Rechte würden dann eine Kategorie von Menschenrechten gestalten, die Priorität haben. Ob Salomons Unterscheidung treffend ist oder nicht, will ich hier nicht diskutieren. Mein Anliegen ist es, zu zeigen, dass die Idee der grundlegenden Rechte begrifflich stärker zu sein scheint, wenn sie als Menschenrechte dargestellt werden, denn es ist – wie vorher gesagt – nicht ganz leicht, sich eine Kategorie von Rechten vorzustellen, die grundlegender oder ebenso grundlegend wie die der Menschenrechte ist. Sieht man sich an, welche Rechte Salomon als grundlegende Rechte vorweist, stellt man fest, dass es sich in allen Fällen um Menschenrechte handelt. Vgl. ebd., S. 173 ff.

<sup>7</sup> Vgl. Shue 1996, S. 18.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. S. 19.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. S. 15.

Mächte, die ihre Existenz bedrohen, eingelegt werden kann.<sup>10</sup> Die Wichtigkeit grundlegender Rechte wird durch ihre Rolle innerhalb des ganzen Systems von Rechten klar: Grundlegende Rechte sind grundlegend in dem Sinne, dass sie eine wesentliche Voraussetzung für die anderen Rechte sind.<sup>11</sup> Grundlegende Rechte bilden dann die Grundlage, auf die sich das System von Rechten – moralisch oder juristisch – stützt; kann die Beachtung grundlegender Rechte nicht garantiert werden, besteht das Risiko, dass das System von Rechten kollabiert. Die Bedeutsamkeit grundlegender Rechte liegt nicht nur in ihrer rechtlich systematischen Rolle, sondern auch in ihrem Inhalt, der sich auf wesentliche Aspekte des Lebens bezieht. Diese Aspekte, auf die sich grundlegende Rechte beziehen, sind so wesentlich, dass andere, nicht grundlegende Rechte – so Shue – für grundlegende Rechte geopfert werden könnten, falls es notwendig sein sollte.<sup>12</sup> Und genau deswegen, d. h. da ihr Inhalt so lebenswichtig ist, sollten grundlegende Rechte nicht als bloße Mittel zum Genießen anderer Rechte angesehen werden;<sup>13</sup> grundlegende Rechte besitzen keinen rein instrumentellen Wert.

Grundlegende Rechte umschließen die drei bereits erwähnten Kategorien von Rechten: Freiheits-, Subsistenz- und Sicherheitsrechte. Shue liefert keine ausführliche bzw. präzise Liste für die Einordnung der Rechte in die drei unterschiedlichen Kategorien, obwohl er angibt, dass z. B. die Rechte nicht umgebracht und nicht geschlagen zu werden, Sicherheitsrechte seien.<sup>14</sup> Das Recht auf freie Bewegung sei ein Freiheitsrecht<sup>15</sup> und das Recht auf adäquate Nahrungsmittel sei ein Subsistenzrecht.<sup>16</sup> Shue konzentriert sich besonders auf die Entwicklung einer Argumentation, die den Vorzug dieser Rechte vor

---

<sup>10</sup> Vgl. ebd. S. 18. Der Gedanke, nach dem grundlegende Rechte die Zuerkennung eines Vetos an den Entmächtigten seien, sollte nicht so verstanden werden, dass lediglich die Entmächtigten grundlegende Rechte besäßen. Die Möglichkeit, gegen die wirtschaftlichen und politischen Mächte ein Veto einzulegen, ist ein relevantes Merkmal grundlegender Rechte; relevanter ist jedoch, dass grundlegende Rechte ein allgemeingültiges moralisches Minimum festsetzen. Wenn dieses moralische Minimum allgemeingültig ist, bedeutet dies, dass grundlegende Rechte jedem zustehen. Ebenfalls deutet dies an, dass grundlegende Rechte sowohl eine korrigierende als auch eine präventive Funktion zu erfüllen haben.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. S. 19.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. 26 f.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 21.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 78 ff.

<sup>16</sup> Rechte auf Subsistenz sind wirtschaftliche Rechte, aber nicht irgendwelche Rechte, sondern der Kern der wirtschaftlichen Rechte (vgl. Shue 1996, S. 5). Rechte auf Subsistenz sind dann diejenigen minimalen wirtschaftlichen Rechte, die für eine annehmbare Chance auf vernünftige Gesundheit und aktives Leben nötig sind (vgl. ebd. S. 23). Shue stellt einige Punkte vor, die dazu beitragen, den Inhalt der Kategorie der Rechte auf Subsistenz zu bestimmen: „By minimal economic security, or subsistence, I mean unpolluted air, unpolluted water, adequate food, adequate clothing, adequate shelter, and minimal preventive public health care.“ Ebd.

anderen Rechten legitimiert. Der erste Schritt besteht in der Erläuterung, warum Sicherheitsrechte grundlegende Rechte seien, denn diese Erläuterung könne eine Richtlinie bieten, die möglicherweise auf die anderen Kategorien von grundlegenden Rechten anwendbar sei.<sup>17</sup> Das Hauptargument lautet: Sicherheitsrechte sind grundlegende Rechte auf Grund dessen, dass sie essentiell für die Ausübung oder den Besitz anderer Rechte sind.<sup>18</sup> Man kann z. B. das Recht auf Eigentum besitzen, aber wenn niemandem Sicherheitsrechte zustehen würden, wäre das Recht auf Eigentum irrelevant, denn jedermann wäre es erlaubt, den Eigentümer zu schlagen und seine Besitztümer zu enteignen: Die Existenz von Sicherheitsrechten ist also eine Voraussetzung für die Beachtung des Rechts auf Eigentum. Das gleiche Argument gilt für die Subsistenz- und die Freiheitsrechte und begründet ihren Vorzug vor anderen Rechten: Rechte auf Subsistenz und Freiheitsrechte sind grundlegend, insofern sie wesentlich für den das Genießen aller anderen Rechte sind.<sup>19</sup>

Die drei erwähnten Kategorien von Rechten stehen nun in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit, so dass der z. B. von manchen Freiheiten auf das Genießen von Rechten auf Subsistenz bzw. Sicherheitsrechten angewiesen ist.<sup>20</sup> Angenommen, mehrere Personen möchten ihr Recht auf Versammlung ausüben und über ein bestimmtes politisches Thema diskutieren, das Grund heftiger Auseinandersetzungen ist, dann erscheint es offensichtlich, dass eine angemessene Ausübung des Rechts auf Versammlung das Genießen des Rechts auf persönliche Sicherheit erfordert. Vielleicht weniger offensichtlich – da es so grundlegend ist, dass man es einfach übersieht – ist, dass z. B. der Besitz des Rechts auf adäquate Ernährung für die Ausübung des Rechts auf Versammlung von Bedeutung ist. Gegen das soeben Gesagte ließe sich einwenden, dass sich auch hungrige Menschen versammeln und über politische Themen debattieren können. Eine weitere Präzisierung scheint also erforderlich: Es ist ein Unterschied, hungrig zu sein oder keine adäquaten Nahrungsmittel zur Verfügung zu haben bzw. unter Hunger zu leiden. Jemand, der kein Mittagessen gegessen hat, kann natürlich hungrig sein, trotzdem könnte er sich nachmittags durchaus an einer politischen Diskussion beteiligen. Nach der Diskussion geht er nach Hause oder wohin auch immer er möchte und hat die Möglichkeit, sich adäquat zu ernähren. Eigentlich spielt es keine entscheidende Rolle, wann er sich

---

<sup>17</sup> Vgl. ebd. S. 21.

<sup>18</sup> Vgl. ebd.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. S. 24, 67, 81 f.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. S. 70.

entscheidet, sein Bedürfnis nach Ernährung zu befriedigen. Die Hauptsache ist, dass er die Möglichkeit hat, sich adäquat zu ernähren, wann er immer möchte, und dass sein Körper physiologisch in geeigneter Weise funktioniert. Die Sachlage ist anders bei Menschen, die keine adäquaten Nahrungsmittel zur Verfügung haben. Es ist zweifelhaft, ob z. B. ein Erwachsener, der keine adäquate Ernährung bekommen hat oder sogar unterernährt ist, erfolgreich an einer politischen Diskussion teilnehmen kann. Wenn gemeint wird, die angemessene Ausübung des Rechts auf Versammlung erfordere das Recht auf adäquate Ernährung, hat man das zweite genannte Beispiel im Auge, denn dies ist eine Grenzsituation, die durch grundlegende Rechte verhindert werden soll.<sup>21</sup> Das Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit der drei Kategorien von grundlegenden Rechten sei indes, so Shue, nicht völlig symmetrisch, da das Genießen jeder Freiheit auf das Genießen von Sicherheit und Subsistenz angewiesen sei, während das Genießen der Rechte auf Subsistenz und Sicherheitsrechte nicht auf das Genießen jeder Freiheit, sondern nur auf gewisse Freiheiten angewiesen sei.<sup>22</sup>

Nimmt man – wie dargelegt – an, dass sich grundlegende Rechte auf Menschenrechte beziehen, wie Nickel meint, tauchen zwangsläufig einige Kritikpunkte auf. Im ersten Eindruck stimmt es, das Genießen und die Beachtung gewisser Rechte dienen als Voraussetzung für das Genießen und die Beachtung anderer Rechte. Trotzdem erscheint es fraglich, ob diese drei Kategorien von Rechten hinreichend sind, um unser heutiges Verständnis von Menschenrechten zu stützen. Rechte auf Subsistenz, Sicherheit und bestimmte Freiheiten mag man getrost als Menschenrechte bezeichnen, andere Rechte allerdings, die vom Kriterium grundlegender Rechte nicht in Betracht gezogen werden, erwecken den Eindruck, für das Leben sehr relevant zu sein. Nehmen wir das Menschenrecht auf Gleichheit vor dem Gesetz als Beispiel. Dieses kann in keine der drei Kategorien grundlegender Rechte richtig eingeordnet werden, und Shue meint selbst, dass, falls man sich zwischen dem Recht auf Bildung und der Verhinderung von Angriffen entscheiden sollte, die Verhinderung von Angriffen die Bereitstellung von Bildung

---

<sup>21</sup> Es ist wiederum zu vermeiden, zu der absurden Schlussfolgerung zu kommen, nach der lediglich Menschen, denen adäquate Nahrungsmittel fehlen bzw. deren Subsistenz überhaupt in Gefahr ist, das Recht auf adäquate Ernährung bzw. Rechte auf Subsistenz zustehen würde. Rechte auf Subsistenz, ebenso wie jedes grundlegende Recht, stehen jedem zu. Wäre dies nicht der Fall, wäre die Idee grundlegender Rechte inkonsistent, da – wie oben erwähnt wurde – ihr Hauptzweck ist, eine Grenze festzulegen, unterhalb deren sich „niemand“ befinden sollte. Dies heißt, weder Menschen, die sich unter der festgelegten Grenze befinden, noch Menschen, die sich nicht unter der Grenze befinden, sollten unter die Grenze sinken. Folgerichtig sollte dann jeder das Recht auf Subsistenz genießen.

<sup>22</sup> Vgl. Shue 1996, S. 70.

verdränge.<sup>23</sup> Es lässt sich trotzdem nicht bestreiten, dass heutige Menschen, die weder lesen noch schreiben können, die Chance auf ein würdiges Leben haben. Das Recht auf Bildung ist so existenziell wichtig für das derzeitige Leben, für unser gegenwärtiges Verständnis von Menschensein, dass es unverständlich wäre, dieses Recht nicht zu den Menschenrechten zu zählen. Gleiches gilt für andere Rechte, die von der Idee grundlegender Rechte nicht erfasst werden und deren Besitz und Beachtung durchaus grundlegend für das heutige Verständnis von Menschen sind; nennen wir als ein weiteres Beispiel das Recht auf Gleichberechtigung von Mann und Frau. Der Punkt ist, dass, sofern Menschenrechte als grundlegende Rechte erachtet werden, andere Rechte aufgenommen werden, die man auf Grund ihrer Lebensnotwendigkeit als Menschenrechte bezeichnet. Die Betrachtung grundlegender Rechte als Menschenrechte ist eine minimale Betrachtung, die das Überleben zu sichern vermag, aber nicht die Chance auf ein vernünftig würdig Leben.<sup>24</sup>

Eine minimale Konzeption hinsichtlich des Inhaltes der Menschenrechte, wie die vorgelegte, zeigt Auswirkungen, die über die bloßen Grenzen des Inhaltes hinausgehen und die Sphäre der Träger von Menschenrechten erreichen. Der Inhalt grundlegender Rechte richtet sich exklusiv an Individuen, an einzelne Menschen, nicht an – bestimmte – Kollektive oder Völker. Grundlegende Rechte als Menschenrechte sind dann ein Plädoyer für die Subsistenz, Sicherheit und Freiheit von Individuen und nicht von – bestimmten – Kollektiven oder Völkern.<sup>25</sup> Die Rechte der Individuen auf Versammlung oder auf adäquate Ernährung u. a. haben eine grundlegende Bedeutung für das Leben, die nicht diskutierfähig ist. Auch andere Rechte, die vom Wesen her nicht individuell sind, erscheinen auch als grundlegend bedeutsam. Werden Menschenrechte als grundlegende Rechte – als zum Genießen anderer Rechte notwendige Rechte – angesehen, ist zu sagen, dass z. B. das Recht der Völker auf – politische oder wirtschaftliche – Selbstbestimmung notwendig ist, um die persönliche Sicherheit der Individuen bzw. Bürger z. B. vor unbegründeten militärischen Angriffen fremder Staaten bzw. Völker zu garantieren. Das Selbstbestimmungsrecht der Völker als Menschenrecht ist von existenzieller Bedeutung sowohl für das Volk an sich als auch für Individuen und bildet eine notwendige

<sup>23</sup> Vgl. ebd., S. 20.

<sup>24</sup> Der Grund dieser Kritik liegt nicht an Shues Auffassung von den grundlegenden Rechten an sich, sondern an der Konzeption, die Menschenrechte als grundlegende Rechte auffasst. Wie vorher gezeigt wurde, ist Shue bewusst, dass grundlegende Rechte nicht den gesamten Bereich der Menschenrechte erfassen.

<sup>25</sup> Viele Textpassagen aus *Basic Rights* weisen auf den Standpunkt hin, dass schließlich Individuen in Betracht kommen. Siehe z. B. die oben erwähnte Stelle aus Seite XI, wo Shue meint: „It concerns the least that every person can demand and the least that every person, every government, and every corporation must be made to do.“ Siehe auch u. a. S. 26, 28, 53, 119.



Voraussetzung zum Genießen und zu einer angemessenen Ausübung des individuellen Rechts auf Sicherheit.<sup>26</sup> Eine menschenrechtliche Auffassung, die die Bedeutung des Kollektiven übersehe, vernachlässigt einen bedeutsamen Teil unseres Lebens.

## 5.2 Menschenrechte und grundlegende Bedürfnisse

Wenn man nun das Hauptthema wieder aufgreift, d. h., die Feststellung eines Kriteriums zur Bestimmung des Inhaltes der Menschenrechte, wird bemerkt, dass die dargestellten Kategorien von grundlegenden Rechten zwar einen Hinweis auf den Inhalt dieser Rechte bieten. Jedoch reicht das Argument, dass grundlegende Rechte notwendig zum Genießen anderer Rechte seien, nicht aus, um die Fragen zu beantworten, welche Rechte bzw. Menschenrechte besessen werden sollten und warum gerade diese; systematisch betrachtet mag das Argument ausreichend sein, nicht aber inhaltlich gesehen. Das Argument erläutert nicht hinlänglich, warum ein bestimmter Inhalt als Inhalt grundlegender Rechte bzw. Menschenrechte<sup>27</sup> vorzuziehen sei. Das Argument begründet auch nicht, weshalb grundlegende Rechte bzw. Menschenrechte, neben ihrer instrumentalischen Rolle zum Genießen anderer Rechte, einen nicht rein instrumentellen Wert besitzen. Um die ganze Situation hinsichtlich des Inhaltes grundlegender Rechte bzw. Menschenrechte besser zu erfassen, ist folgende Textpassage aus *Basic Rights* entscheidend: „Basic rights are a restraint upon economic and political forces that would otherwise be too strong to be resisted. They are social guarantees against actual and threatened deprivations of at least some basic needs.“<sup>28</sup>

Grundlegende Rechte bzw. Menschenrechte sind mit Bedürfnissen (needs) verbunden, und zwar mit grundlegenden Bedürfnissen (basic needs). Der Grund, warum bestimmten grundlegenden Rechten bzw. Menschenrechten ein gewisser Inhalt zukommt, ist, dass der Inhalt sich auf ein bestimmtes Bedürfnis bezieht, das erfüllt werden sollte, da es grundlegend für das menschliche Leben ist. Grundlegende Bedürfnisse bezeichnen das Verlangen, Begehren und Streben nach Gütern, deren Besitz, Nutzung oder Anwendung lebenswichtig ist, um bestimmte Ziele zu erreichen.<sup>29</sup> Trotz ihrer Wichtigkeit geht Shue

<sup>26</sup> Auf die Thematik der kollektiven Menschenrechte wird später näher eingegangen. Siehe unten Teil 1 und 2 dieser Arbeit.

<sup>27</sup> In diesem Abschnitt wende ich die Ausdrücke „grundlegende Rechte“ und „Menschenrechte“ als gleichbedeutend an. Dies bedeutet, dass lediglich auf diejenige Auffassung verwiesen wird, die Menschenrechte und grundlegende Rechte gleichsetzt.

<sup>28</sup> Ebd., S. 18.

<sup>29</sup> Vgl. Horn, 2002, S. 19; Hondrich, 1983, S. 28. Beide Autoren behandeln das Thema der Bedürfnisse im

nicht näher auf das Thema ein.

Hier ist anzumerken, dass die Wichtigkeit von grundlegenden Bedürfnissen auch darin besteht, dass sie für die Existenz von grundlegenden Interessen von Belang sind.<sup>30</sup> Es gibt zwar Unterschiede zwischen Bedürfnissen und Interessen: Bedürfnisse können objektiv festgestellt werden, was bedeutet, dass sie unabhängig vom selbstbewussten Zustand bezüglich ihrer Existenz existieren, während Interessen einen selbstbewussten Zustand voraussetzen. Die Verbindung zwischen beiden liegt dennoch darin, dass bestimmte Interessen entstehen, wenn das Subjekt bewusst von der Existenz bestimmter Bedürfnisse wird und ihre Befriedigung für relevant hält.<sup>31</sup> Bedürfnisse dienen dann als Basis für die Existenz von Interessen, die sowohl in der Moral- als auch in der Rechtsphilosophie fundamental sind. Daraus resultiert, dass grundlegende Bedürfnisse, d. h. die Bedürfnisse, deren Befriedigung wesentlich für das menschliche Leben ist, als Basis für die grundlegenden Interessen dienen, die Schutzgegenstand sein sollten. Man kann durchaus unterstellen, der Inhalt der Menschenrechte, d. h., was gefordert werden kann, ist der Schutz von Interessen, ohne keinerlei Einwand dagegen erheben zu können. Eine derartige Formulierung ist doch sehr vage und wenig hilfreich, wenn man versucht, den konkreten Inhalt der Menschenrechte und ihre Begründung festzulegen. Dafür muss zwingend auf etwas zurückgegriffen werden, was die zu schützenden Interessen konstituiert, und dies sind grundlegende Bedürfnisse. Grundlegende Bedürfnisse begründen grundlegende Interessen, was auch heißt, dass Bedürfnisse von Interessen nicht völlig abgesondert werden können, obwohl sie nicht das Gleiche sind.

Man könnte meinen, der Inhalt der Menschenrechte bestehe aus zwei miteinander verbundenen Momenten: aus grundlegenden Bedürfnissen und aus von grundlegenden Bedürfnissen konstituierten grundlegenden Interessen. Genauer gesagt, handelt es sich um die Herstellung von Bedingungen, die den Schutz von Interessen und die Befriedigung von Bedürfnissen ermöglichen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Interessen und Bedürfnisse das Gleiche sind, wie Tugendhat zu meinen scheint.<sup>32</sup> Ich werde mich besonders auf grundlegende Bedürfnisse konzentrieren, da sie, wie erwähnt, die durch Rechte zu

---

Allgemeinen und nicht das Thema grundlegender Bedürfnisse. Ich habe beide Standpunkte übernommen und an die Auffassung von den grundlegenden Bedürfnissen angepasst.

<sup>30</sup> Vgl. Horn 2002, S. 20, Boshammer 2003, S. 118.

<sup>31</sup> Vgl. Boshammer 2003, S. 125.

<sup>32</sup> Laut Tugendhat könne nur der Begriff des Bedürfnisses (oder Interesses) für die Frage, welche Rechte man hätte, grundlegend sein (vgl. Tugendhat 1993 S. 358). Dieser Ansatz verwechselt m. E. die zwei oben genannten Momenten des menschenrechtlichen Inhaltes: grundlegende Bedürfnisse und Interessen.

schützenden grundlegenden Interessen konstituieren.

Das Kriterium grundlegender Bedürfnisse ist maßgeblich zur Bestimmung des Inhaltes der Menschenrechte, zur Bestimmung von dem, was man einfordern kann. Ziel der Menschenrechte sollte dann sein, die Befriedigung von grundlegenden Bedürfnissen zu gewährleisten.<sup>33</sup> Um präziser zu sein, handelt es sich um die Festsetzung von Mitteln, durch die die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse gewährleistet werden kann. Dank dieses Kriteriums sollte jetzt auch klar geworden sein, dass Menschenrechte einen Wert besitzen, der nicht nur aus ihrer Beschaffenheit hervorgeht, Rechte als Voraussetzung zum Genießen anderer Rechte zu sein, d. h., jetzt ist klar, warum sie keinen rein instrumentellen Wert haben: Die Relevanz der Menschenrechte hängt nicht davon ab, dass sie nützlich zum Schutz bzw. Genießen anderer Rechte sind, vielmehr sind Menschenrechte relevant, weil sie den Schutz von Interessen vermitteln, die für das menschliche Leben grundlegende Bedürfnisse darstellen, und weil sie Mittel zur Befriedigung von grundlegenden Bedürfnissen sind. Dies soll nicht etwa die Bedeutung der Menschenrechte für die Ausübung und Beachtung anderer Rechte leugnen, aber die Tatsache selbst, dass Menschenrechte der Befriedigung grundlegender Bedürfnisse dienen, beseitigt den instrumentellen Wert dieser Rechte,<sup>34</sup> d. h., jetzt wird klar, dass Menschenrechte wertvoll sind nicht lediglich zur Ausübung anderer Rechte (instrumenteller Wert), sondern auch weil sie die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse und den Schutz grundlegender Interessen ermöglichen. Es wird dann versucht, zwei Punkte zu unterstreichen, nämlich dass das Kriterium des instrumentellen Werts der Menschenrechte keine angemessene Antwort auf die Frage nach dem Inhalt der Menschenrechte geben kann und dass das Kriterium der grundlegenden Bedürfnisse von Belang ist, falls man ein Interesse an der Bestimmung des Inhaltes der Menschenrechte hat.

### **5.3 Kriterium zur Einordnung grundlegender Bedürfnisse und Interessen**

Grundlegende Bedürfnisse und Interessen sind nicht nur diejenigen, die das Überleben von Menschen oder rein leibliche Bedürfnisse und Interessen betreffen (z. B.

---

<sup>33</sup> Galtungs Äußerung ist erleuchtend: „Der formale, institutionalisierte Menschenrechtsansatz ist ein Ansatz zur Erfüllung menschlicher Bedürfnisse.“ Galtung 1994, S.108.

<sup>34</sup> Die Annahme, dass Menschenrechte keinen rein instrumentalen Wert haben, heißt nicht, die These zu unterstellen, dass Menschenrechte wertvoll an sich sind, ungeachtet ihrer teleologischen Funktion, d. h., ungeachtet der Ziele, die durch Menschenrechte zu erreichen versucht wird.

Bedürfnis nach Ernährung oder nach Kleidung),<sup>35</sup> sondern alle jene, auf die man nicht verzichten kann, um ein würdiges Leben zu führen. Daraus folgt, dass grundlegende Bedürfnisse und Interessen in unterschiedliche Kategorien eingeordnet werden können, und auf unterschiedliche Weise. Eine passende Einordnung besteht darin, die grundlegenden Bedürfnisse und Interessen in zwei allgemeine Kategorien zu klassifizieren: materielle und nicht-materielle. Materielle Bedürfnisse und Interessen schließen sowohl das Überleben als auch das Wohlergehen ein. Menschen verlangen z. B. körperliche Sicherheit zum Überleben; für Menschen ist es aber auch notwendig, gesunde und sichere Arbeitsbedingungen zu haben, um ihr Wohlergehen zu sichern.<sup>36</sup> Es besteht vielleicht keine unmittelbare Verbindung zwischen der Befriedigung beider Bedürfnisse und dem Schutz der entsprechenden Interessen, sicher ist jedoch, dass sowohl Überleben als auch das Wohlergehen Voraussetzungen für ein würdiges Leben sind. So gesehen ist die Befriedigung beider Bedürfnisse mittelbar verbunden.

Nicht-materielle Bedürfnisse und Interessen sind problematischer, denn im Vergleich zu materiellen Bedürfnissen und Interessen spielt bei ihnen die Subjektivität oder die persönliche Einschätzung eine gewichtigere Rolle. Nicht-materielle Bedürfnisse und Interessen lassen sich wiederum in zwei Unterkategorien aufteilen: Freiheit und Identität. Die Definition der beiden Begriffe ist nicht unproblematisch, ich werde dennoch davon ausgehen, dass Freiheit im Allgemeinen die Fähigkeit ist, sich zwanglos für bestimmte Handlungen zu entscheiden und Überzeugungen bzw. einen Glauben zu vertreten oder zu bekennen. Unter Identität werden hier alle Merkmale eines Individuums oder eines Kollektivs verstanden, die die Individuen oder das Kollektiv von anderen Individuen oder Kollektiven unterscheidet. Dies impliziert auch das Bewusstsein, sich anders zu fühlen, sich als jemand anders zu betrachten und sich entsprechend zu verhalten. Freiheit und Identität als grundlegende Bedürfnisse und Interessen beziehen sich auf Aspekte der

---

<sup>35</sup> Ein minimales politisch-philosophisches Kriterium hinsichtlich menschlicher Bedürfnisse tritt z. B. bei Platon auf. Platon zufolge wird der Staat gegründet zwecks der Befriedigung materieller bzw. leiblicher Bedürfnisse nach Nahrung, Wohnung, Kleidern und Partner. (vgl. *Der Staat*, II 369c ff.). Ungeachtet dessen, ob man für oder wider Platons Kriterium und die aus diesem Kriterium abgeleiteten politischen Folgen ist, liegt es nahe, dass Platon auf dem richtigen Weg ist, als er die gewichtige politisch-philosophische Rolle von menschlichen Bedürfnissen anerkennt und dass solch ein Kriterium – zumindest teilweise – ein nützliches theoretisches Element für einen Erklärungsversuch der unterschiedlichen normativen Wirklichkeiten wie Moral und Recht ist.

<sup>36</sup> Die Befriedigung des Bedürfnisses nach körperlicher Unversehrtheit wird von Artikel 5 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verlangt, während das Bedürfnis nach gesunden und sicheren Arbeitsbedingungen in Artikel 7 des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte behandelt wird.

Freiheit und der Identität, die allgemein grundlegend für das Leben sind. Es wird dann z. B. nach Bewegungsfreiheit oder Gedankenfreiheit gestrebt, und die Befriedigung von beiden ist von entscheidender Bedeutung. Es wird z. B. auch danach gestrebt, am kulturellen Leben der Gemeinschaft bzw. am religiösen Leben teilzunehmen, denn dies bildet Teil der Identität. Freiheit und Identität stehen in Beziehung zueinander. Das Bedürfnis nach Identität bringt das Bedürfnis nach Freiheit mit sich oder setzt sogar Freiheit voraus: Das Bedürfnis nach z. B. Teilnahme am religiösen Leben setzt Religionsfreiheit voraus oder äußert zumindest das Bestreben danach. Das Bedürfnis nach Freiheit kann wiederum die Suche oder das Bedürfnis nach Identität bedeuten: Das Bedürfnis nach Religionsfreiheit beispielsweise betrifft in gewisser Weise die Identität, das Bedürfnis nach Identität. Der Zusammenhang zwischen Bedürfnissen und Interessen beschränkt sich nicht auf die Unterkategorien von Bedürfnissen und Interessen, die in jede Kategorie eingeordnet sind, so dass die Unterkategorie Freiheit nur in Verbindung mit der Unterkategorie Identität steht und die Unterkategorie Wohlergehen mit der Unterkategorie Überleben. Ganz im Gegenteil, es stehen alle vier Unterkategorien, nämlich: Freiheit, Identität, Überleben und Wohlergehen in Verbindung. Es wird nicht die These vertreten, dass jedes einzelne Bedürfnis zwangsläufig mit allen anderen Bedürfnissen verbunden sei. Entscheidend ist, dass das menschliche Leben nicht nur nach Überleben oder Freiheit trachtet, sondern auch nach Identität und Wohlergehen. Aus diesem Grund sollten die Befriedigung der zu Unterkategorien gehörenden Bedürfnisse in Betracht gezogen werden, wenn die Rede von Menschenrechten und ihrem Hauptziel ist, der Festlegung von Mitteln, die ein würdiges Leben ermöglichen.<sup>37</sup>

Dass die Befriedigung und der Schutz jedes einzelnen grundlegenden Bedürfnisses und Interesses in der Praxis sehr schwer umzusetzen und zu garantieren sind, soll nicht heißen, dass die Aufgabe, Mittel zur Befriedigung von grundlegenden Bedürfnissen und zum Schutz grundlegender Interessen zu beschaffen, nicht ausführbar wäre. Die

---

<sup>37</sup> Ich übernehme diese Klassifizierung von Galtung und nehme an – so wie Galtung –, dass diese eine von verschiedenen möglichen Klassifizierungen sei (vgl. Galtung 1994, S. 92 ff.). Man könnte z. B. – auf Grund der Unterteilung der Menschenrechte in die sogenannten drei Generationen – grundlegende Bedürfnisse in drei Kategorien einordnen, die den drei Generationen von Menschenrechten entsprechen. In diesem Zusammenhang kann man grundlegende Bedürfnisse so klassifizieren: grundlegende Bedürfnisse nach Freiheit, Abwehr und Teilnahme an politischen Entscheidungen, was der ersten Generation entspricht; grundlegende Bedürfnisse nach wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leistungen entsprechen der zweiten Generation und kollektive Bedürfnisse entsprechen der dritten Generation von Menschenrechten. Ich ziehe gleichwohl Galtungs Klassifizierung vor, da sie den wahren Kern oder das Wesentliche jedes grundlegenden Bedürfnisses betrifft.

Schwierigkeiten, auf die man in der Praxis fast jeden Tag stößt, unterminieren nicht die Pflicht, alles Menschenmögliche zu unternehmen, um die Aufgabe zu erfüllen. Wichtig ist doch, dass das, was als grundlegendes Bedürfnis und Interesse angezeigt ist, realistisch und seine Befriedigung bzw. Schutz machbar ist. Wie in der Tat diese grundlegenden Bedürfnisse und Interessen aufgezeigt werden, ist eine prozedurale Frage, auf die ich nicht eingehe. Es ist aber von Wert zu wissen, dass sie auf jeden Fall moralisch und politisch begründet werden sollten und dass das Kriterium grundlegender Bedürfnisse etwas zum ganzen Prozess beiträgt.

Obwohl die grundlegenden Bedürfnisse und Interessen eng miteinander verbunden sind, haben nicht alle das gleiche Gewicht. Einige Bedürfnisse und Interessen sind grundlegender als andere, wobei die Befriedigung von grundlegenden Bedürfnissen und Interessen Vorrang haben sollte. Die Befriedigung des Bedürfnisses nach körperlicher Sicherheit z. B. ist grundlegender als das Bedürfnis nach freier Ausübung wissenschaftlicher Tätigkeit. Daraus folgt nicht, dass manche grundlegenden Bedürfnisse entbehrlich wären. Das Bedürfnis nach freier Ausübung wissenschaftlicher Tätigkeit oder der Schutz der materiellen und immateriellen Interessen der Urheber sind auch grundlegend, ihre Befriedigung erfordert jedoch die vorherige Befriedigung des Bedürfnisses nach körperlicher Sicherheit bzw. nach Bildung. Das Gesagte hat mittelbare Auswirkungen auf die Menschenrechte, so dass manche Vorrang vor anderen Menschenrechten haben. Es besteht nun ein Vorrang von Menschenrechten, die den vorrangigen grundlegenden Bedürfnissen und Interessen entsprechen – was nicht die Schlussfolgerung erlaubt, dass andere Menschenrechte entbehrlich seien.<sup>38</sup>

Es wurde vorher erklärt, dass Menschenrechte universal seien und dass trotz dieses universalen Charakters nicht jeder Träger alle Menschenrechte ausüben kann. Der Grund

---

<sup>38</sup> Das Bestehen einer engen Verbindung zwischen den zwei allgemeinen Kategorien von Bedürfnissen (materieller und nicht-materieller) impliziert ebenfalls eine plausible Erläuterung zur sogenannten Unteilbarkeit von Menschenrechten. Menschenrechte sind unteilbar, da sie eine irreduzible Einheit bilden, d. h., die Beachtung eines oder mehrerer Menschenrechte setzt die notwendige Beachtung anderer bzw. aller anderen Menschenrechte voraus. Die Unteilbarkeit folgt daraus, dass die grundlegenden Bedürfnisse, deren Befriedigung durch Menschenrechte gefördert wird, so eng miteinander verbunden sind, dass die Befriedigung eines gewissen Bedürfnisses die Befriedigung anderer Bedürfnisse notwendig voraussetzt bzw. erfordert. Im Großen und Ganzen bedeutet dies, dass Menschenrechte unteilbar sind, da grundlegende Bedürfnisse unteilbar sind. Unteilbarkeit besagt nicht zwingend – wie schon vorher gesagt wurde –, alle grundlegenden Bedürfnisse seien gleichgewichtig und infolgedessen auch Menschenrechte. Über die Idee der Unteilbarkeit von Menschenrechten siehe Nuscheler 1995, S. 8 ff.; Lohmann, 2005. Wider die Unteilbarkeit ist Pollmann 2005, obgleich in Menke/Pollmann 2007 eine gemäßigte Meinung vertreten wird, die die Unteilbarkeit von Menschenrechten implizit annimmt. Vgl. Menke/Pollmann 2007, S. 120 ff.

dafür liegt darin, dass gewisse Menschenrechte bestehen, die eine weitere Qualifizierung oder die Erfüllung von bestimmten Bedingungen erfordern, um besessen bzw. ausgeübt werden zu können. Dieser Sachverhalt wurde als spezielle Trägerschaft bezeichnet, wenngleich die Frage nach dem Warum spezieller Trägerschaft von Menschenrechten offen blieb. In diesem Moment sind wir in der Lage, eine Antwort auf diese Frage vorzuschlagen. Es gibt gewiss unterschiedliche grundlegende Bedürfnisse und Interessen, die insgesamt in die Kategorien materielle und nicht-materielle Bedürfnisse bzw. Interessen eingeordnet wurden. Innerhalb dieser zwei Kategorien sind jedoch gewisse Bedürfnisse und Interessen eingeordnet, die nicht alle Rechtsträger haben. Als Beispiel dient das Recht der Kinder auf eine besondere Fürsorge.<sup>39</sup> Ungeachtet der Frage, was man im Einzelnen unter besonderer Fürsorge versteht, deutet diese Formulierung an, dass Kinder anders als Erwachsene zu behandeln sind und dass Kinder Träger dieses Menschenrechts sind, da sie das grundlegende Bedürfnis haben, anders als Erwachsene behandelt zu werden. Es ist also z. B. sehr schwer die Forderung zu rechtfertigen, nach der Kinder ab 6 Jahren die Pflicht haben, zur Selbsterhaltung – und gegebenenfalls der Erhaltung anderer Familienmitglieder – einer Arbeitstätigkeit nachzugehen, wohingegen man dasselbe in der Regel von erwachsenen Menschen verlangen kann. Die Praxis liefert gewiss zahlreiche Beispiele dafür, dass Kinder ab 6 Jahren einer Arbeitstätigkeit nachgehen und damit den Alltag bewältigen; ein solches Leben ist jedoch kein würdiges Leben, sondern ein Überleben und sogar ein unwürdiges Leben. Vorausgesetzt, dass grundlegende Bedürfnisse lebenswichtige Bedürfnisse sind und dass Menschenrechte Mittel zur Befriedigung grundlegender Bedürfnisse sind, muss man annehmen, dass das grundlegende bzw. lebenswichtige Bedürfnis von Kindern nach besonderer Fürsorge ein grundlegendes Interesse konstituiert, das durch ein Menschenrecht zu schützen ist: Spezielle grundlegende Bedürfnisse begründen spezielle grundlegende Interessen, die die spezielle Trägerschaft von Menschenrechten rechtfertigen. Das gleiche Argument ist auf kollektive Menschenrechte anwendbar. In dieser Hinsicht haben indigene Völker z. B. das grundlegende Bedürfnis nach Selbstbestimmung über ihr eigenes Land,<sup>40</sup> und dies ist so, da ihre Weltanschauung und ihr eigenes Verständnis des Lebens so eng mit dem freien

---

<sup>39</sup> Siehe Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Artikel 25, 2.

<sup>40</sup> Ich gehe von der Annahme aus, dass die erwähnten grundlegenden Bedürfnisse von Kollektiven existierten. Diese Annahme bedeutet jedoch keinesfalls, die Problematik um das Bestehen von kollektiven grundlegenden Bedürfnissen zu ignorieren, was letztendlich die Kontroverse um die Argumentation für kollektive Menschenrechte betrifft. Auf dieses Thema komme ich später zurück.

Gebrauch ihres eigenen Lands verbunden ist, dass ihre Identität und ihre Existenz auf dem Spiel stünden, falls sie dieses grundlegende Bedürfnis nicht befriedigen könnten. Das spezielle grundlegende Bedürfnis indigener Völker nach Selbstbestimmung über ihr eigen Land und das Menschenrecht indigener Völker auf Selbstbestimmung über ihr eigenes Land<sup>41</sup> korrespondieren miteinander, und dieses spezielle grundlegende Bedürfnis entspricht auch der speziellen Trägerschaft.

Es ist mir bewusst, dass neben dem hier vorgeschlagenen Kriterium der grundlegenden Bedürfnisse und Interessen auch andere mögliche Kriterien zur Bestimmung des Inhaltes von Menschenrechten bestehen. Realiter gibt es ein anderes Kriterium, das angebracht erscheint: das Kriterium der üblichen Bedrohungen (standard threats). Shue zufolge ist die Substanz eines grundlegenden Rechts die Behebung dessen, was eine übliche Bedrohung für Rechte sei.<sup>42</sup> Und unter üblichen Bedrohungen versteht er diejenigen Bedrohungen, die in der Regel das Genießen des Rechts verhindern.<sup>43</sup> Auch Donnelly, im Anschluss an Shue, unterstellt ein solches Kriterium, wenn er sich mit dem Inhalt der Menschenrechte beschäftigt: „I suggest that this consensus can be largely explained by the fact that the list responds to the major perceived threats to human dignity. Any particular list of human rights is a list of the principal ‘standard threats’ to human dignity in a given era“.<sup>44</sup>

Von dieser Textpassage sind zwei Gedanken zu betonen: Zum einen haben Menschenrechte die Aufgabe, vor üblichen Bedrohungen zu schützen, zum anderen kann man dann den Inhalt der Menschenrechte bestimmen, sofern man diese üblichen Bedrohungen identifiziert hat. Das Problem bei diesem Ansatz ist, dass seine Anwendbarkeit sehr begrenzt ist, da in Wirklichkeit durch die Bestimmung üblicher Bedrohungen der Inhalt der Menschenrechte nicht unmittelbar festgelegt wird. Das Wissen um die üblichen Bedrohungen setzt stets das Wissen um die zu schützenden Interessen und die zu befriedigenden Bedürfnisse voraus, die Gegenstand üblicher Bedrohungen sind. Das Kriterium der grundlegenden Bedürfnisse und Interessen scheint mir geeigneter zu sein, da es den Inhalt der Menschenrechte unmittelbar bestimmt, während das Kriterium der üblichen Bedrohungen erst anwendbar ist, wenn sowohl grundlegende Interessen als auch grundlegende Bedürfnisse bekannt sind.

---

<sup>41</sup> Siehe Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der Indigenen Völker, Artikel 25 und 26.

<sup>42</sup> Vgl. Shue 1996, S. 34.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 32.

<sup>44</sup> Donnelly 1991a, S. 26.



## Fazit

Die Bestimmung des Inhaltes der Menschenrechte ist sowohl aus der theoretischen als auch aus der praktischen Perspektive von Belang, denn sie ist eine notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Menschenrechte. Diese Behauptung scheint mir unbestritten zu sein. Das Hauptproblem ist dennoch in Wirklichkeit, wie man den Inhalt festlegt. Im Anschluss an James Nickel und Henry Shue wurde die Möglichkeit erörtert, ein allgemeines Kriterium zu entwickeln, das auf der Idee grundlegender Rechte basiert. Dieses Kriterium hat sich jedoch als unangebracht erwiesen: Zum einen ist das Kriterium so minimal, dass es nur das Überleben in Betracht zu ziehen scheint, und zum anderen konzentriert es sich nur auf das Individuum als Träger von Menschenrechten, so dass andere Träger wie – bestimmte – Kollektive beiseite gelassen werden. Das Kriterium grundlegender Rechte hat jedoch als Ausgangspunkt eine Überlegung, die einen wichtigen Beitrag zur Bestimmung des Inhaltes der Menschenrechte leistet: Die Menschenrechte erstrecken sich auf grundlegende Bedürfnisse, denen grundlegende Interessen entstammen. Die Bestimmung des Inhaltes der Menschenrechte ist dann auf die Bestimmung der zu befriedigenden grundlegenden Bedürfnisse und der zu schützenden grundlegenden Interessen angewiesen. Dies deutet also an, dass Menschenrechte auf die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse und den Schutz grundlegender Interessen zielen. Die grundlegenden Bedürfnisse und Interessen können im Allgemeinen folgendermaßen kategorisiert werden: Kategorie der materiellen Bedürfnisse und Interessen, die die Unterkategorien Überleben und Wohlergehen umfasst, und Kategorie der nicht-materiellen Bedürfnisse und Interessen, die sich in die Unterkategorien Freiheit und Identität gliedert. Von dieser Klassifizierung sind zwei Punkte zu betonen: Erstens stehen alle Unterkategorien in Verbindung – obwohl es sich um unterschiedliche Bedürfnisse und Interessen handelt –, denn jede Kategorie erstreckt sich auf lebenswichtige Aspekte des menschlichen Lebens, so dass die Vernachlässigung einer Kategorie das Leben erheblich beeinträchtigen kann. Zweitens bedeutet die Verbindung zwischen den Kategorien nicht, dass alle Interessen und Bedürfnisse gleich wichtig seien, denn bestimmte Bedürfnisse und Interessen sind wichtiger als andere. Diese Art von Rangordnung grundlegender Bedürfnisse und Interessen spiegelt sich in den Menschenrechten, so dass einige davon relevanter als andere sind.

## **Zweiter Teil. Indirekte Argumentation für kollektive Menschenrechte**

## **Kapitel 6. Kollektive Menschenrechte: ein Teil unserer normativen Realität**

In diesem zweiten Teil konzentriere ich mich auf die Darlegung der Hauptargumente, die gegen die Idee kollektiver Menschenrechte vorgebracht werden. Mein Hauptziel besteht dennoch darin, die Unzulänglichkeiten dieser Argumente zu zeigen. In Anbetracht des Gesagten kann man dann sagen, dass dieser zweite Teil eigentlich eine indirekte Argumentation für die Idee kollektiver Menschenrechte entwickelt. Es ist eine indirekte Argumentation für kollektive Menschenrechte in dem Sinne, dass sie Vorwürfe gegen kollektive Menschenrechte aus dem Weg schafft. Zuerst möchte ich aber zeigen, dass kollektive Menschenrechte in der Tat ein Teil unserer normativen Realität sind.

### **6.1 Vor dem Zweiten Weltkrieg**

Die geschichtliche Entwicklung der politischen, juristischen und philosophischen Ideen und Debatten um die Menschenrechte hat ihre Aufmerksamkeit insbesondere auf das Individuum gerichtet, was Anlass zur Entwicklung der weit verbreiteten Idee gegeben hat, dass lediglich Individuen Träger von Menschenrechten seien oder sein könnten. Die Bill of Rights der Vereinigten Staaten (1789), die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1789) und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948) kann man als Beispiele dafür erwähnen, sowie zahlreiche wissenschaftliche Publikationen.<sup>1</sup> Es ist dennoch legitim, sich die Frage zu stellen, ob sich das Thema der Rechtsträgerschaft der Menschenrechte tatsächlich auf das Individuum beschränke oder ob sich hingegen das Thema auf eine andere Dimension ausweite. Es wird also gefragt, ob es eine kollektive Sphäre der Menschenrechte gebe, was der Frage nach der Existenz von kollektiven Menschenrechten<sup>2</sup>

<sup>1</sup>

Beispielweise siehe Vincent 1988, S. 9 f.; Nino 1989, S. 267 f.; König 1994, S. 26-28; Tibi 1995, S. 65; Alexy 1998, S. 245; Hamm 2003, S. 28 f.; Ishay 2004, S. 3; Talbott 2005, S. 6 f.; Chwaszcza 2007, S. 27 f.; Klein 2008, S. 214; Beitz 2009, S. 1; Gosepath 2010, S. 19.

<sup>2</sup> Ich möchte hier darauf hinweisen, dass es nicht ganz korrekt ist, den Ausdruck „Menschenrechte der dritten Generation“ oder „dritte Generation von Menschenrechten“ als Synonym für kollektive Menschenrechte anzuwenden, wie es bei Donnelly und Lohmann der Fall ist (siehe Lohmann 2004, S. 94 ff.; Donnelly 1993, S. 119 ff.). Der Ausdruck „Menschenrechte der dritten Generation“, der von Karel Vasak in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts eingeführt wurde, umfasst eine begrenzte Anzahl von Rechten: Recht auf Entwicklung, Recht auf eigene gesunde Umwelt, Recht auf Frieden, Recht auf Eigentum am gemeinsamen Erbe und Recht auf Kommunikation (vgl. Barthel 1991, S. 46 f.; Vasak 1972; Vasak 1977). Es mag darüber diskutiert werden, ob solche Rechte der dritten Generation kollektive Rechte sind oder nicht, aber die Kategorie als solche lässt mehrere kollektive Menschenrechte beiseite,

oder von Kollektiven, die als Träger von Menschenrechten betrachtet werden, gleichkommt.<sup>3</sup>

Hier ist anzumerken, dass sowohl die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte als auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte zwei interessante Artikel enthalten, die im Prinzip Individuen nicht in Betracht ziehen. Artikel 15 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte lautet: „Die Gesellschaft hat das Recht, von jedem öffentlichen Beamten Rechenschaft über seine Verwaltung zu fordern.“ Artikel 29. der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte besagt: „Jeder Mensch hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entwicklung seiner Persönlichkeit möglich ist.“ Die Frage ist freilich, ob hier von Menschenrechten der Gesellschaft bzw. der Gemeinschaft gesprochen wird. Meiner Meinung nach handelt es sich hier um Rechte der Gesellschaft bzw. der Gemeinschaft, jedoch nicht um Menschenrechte, denn der Kontext beider Erklärungen macht klar, dass die Menschen als Individuen die Träger dieser grundlegenden Rechte sind. Die obengenannten Artikel legen entschieden nahe, dass eine angemessene Beachtung der individuellen Menschenrechte von der Erfüllung der individuellen Pflichten abhängt. In diesem Zusammenhang wäre es nicht sinnlos, zu behaupten, die Rechte der Gesellschaft hätten als Hauptziel, die Verwirklichung und den Schutz der grundlegenden Interessen und der individuellen Menschenrechte aller Menschen zu unterstützen und nicht nur die Interessen und die individuellen Menschenrechte von bestimmten Gruppen oder Menschen.

Tatsache ist dennoch, dass kollektive Rechte eine lange rechtliche Tradition haben, dies betrifft insbesondere die Minderheitenrechte. In diesem Zusammenhang sind die Westfälischen Friedensverträge vom 24. Oktober 1648 als Beispiel zu nennen, denn sie umfassen das erste System zum Schutz der Rechte von Minderheiten.<sup>4</sup> Diese Verträge wiesen vor allem die Religionsfreiheit zu, d. h. sie bestimmten den obligatorischen Schutz von religiösen Minderheiten, die sich innerhalb der Territorien der Vertragspartner

---

wie z. B. das kollektive Menschenrecht der Völker auf Selbstbestimmung oder die kollektiven Menschenrechte indigener Völker. Aus diesem Grund vermeide ich es, den Ausdruck „Menschenrechte der dritten Generation“ mit dem Ausdruck „kollektive Menschenrechte“ gleichzusetzen.

<sup>3</sup> Wie ich in der Einleitung erwähnt habe, gebrauche ich den Begriff Kollektiv im weiten Sinne, so dass nicht nur Formen des Zusammenlebens (z. B. Stämme, Nationen usw.) in Betracht kommen, sondern auch andere Formen des menschlichen Lebens, die nicht unbedingt das Zusammenleben repräsentieren. Der Zweck ist es, zu erklären, ob bestimmte Formen des menschlichen Lebens, die Autoren wie William Felice als Kollektiv betrachten (das Kollektiv von Homosexuellen und Transsexuellen), auch Träger von kollektiven Menschenrechten sein können. Welche Kollektive als Träger von Menschenrechten anzusehen sind, wird im Kapitel 10 erläutert.

<sup>4</sup> Vgl. Fink 2000, S. 385.

befanden. Es wurden selbstverständlich nicht alle religiösen Minderheiten berücksichtigt, sondern nur diejenigen, die in direkter Verbindung mit dem Dreißigjährigen Krieg in Deutschland und dem achtzigjährigen Unabhängigkeitskrieg der Niederlande standen; also wurden nur Protestanten und Katholiken in Erwägung gezogen.<sup>5</sup> Das letzte Ziel der Westfälischen Verträge war jedoch nicht, die religiösen Minderheiten an sich zu schützen, vielmehr wurde durch die Gewährung von Religionsfreiheitsrechten an religiöse Minderheiten versucht, inneren Unruhen vorzubeugen.<sup>6</sup> Die Schlussakte des Wiener Kongresses von 1815 gewährte ihrerseits auch kollektive Rechte als Minderheitenrechte. Durch diese Akte wurden Österreich, Preußen und Russland aufgefordert, die Nationalität ihrer polnischen Einwohner zu bewahren.<sup>7</sup> In der Praxis waren die Anwendung und die tatsächlichen Wirkungen der kollektiven Minderheitenrechte, die sowohl in den Westfälischen Verträgen als auch in der Schlussakte des Wiener Kongresses enthalten waren, sehr auf die politischen Ereignisse bezogen und deshalb auch sehr eingeschränkt.<sup>8</sup> Nichtsdestoweniger können beide Regulierungen als ein klarer Hinweis darauf gesehen werden, dass die Idee der kollektiven Rechte an sich nichts Neues ist und dass sie in der Tat seit Langem eine regulierende Rolle gespielt haben.

Während des Ersten Weltkrieges gewinnt das Recht der Völker auf Selbstbestimmung an Bedeutung; die Ansichten von Woodrow Wilson und Lenin sind gute Beispiele dafür. Für Wilson hatte die Selbstbestimmung sowohl eine interne als auch externe Dimension. Die interne Dimension impliziere, dass die Selbstbestimmung das Recht der Personen jedes Staates sei, ihre eigenen politischen Machthaber zu wählen, d. h., Selbstbestimmung heiße Selbstregierung. Die externe Dimension beziehe sich auf das Recht der Völker, wählen zu können, ob nun sie selber oder ein anderes Volk ihr Souverän

<sup>5</sup> Der Artikel V, §1 des Osnabrücker Friedensvertrags verordnet: „In allen übrigen Punkten aber soll zwischen sämtlichen Kurfürsten, Fürsten und Ständen beider Bekenntnisse vollständige und gegenseitige Gleichheit (*sit aequalitas exacta mutuaque*), wie sie der gesamten Verfassung des Reiches, den Reichsgesetzen und dem gegenwärtigen Vertrag gemäß ist, herrschen, und zwar in der Weise, daß das, was für den einen Teil Recht ist, auch für den anderen Teil Recht sein (*quod uni parti iustum est, alteri quoque sit iustum*) und alle Gewaltanwendung, wie überall so auch hier, zwischen beiden Parteien für immer untersagt sein soll (*violentia perpetuo prohibita*).“

<sup>6</sup> Vgl. Fink 2000, S. 386. Die Einleitung von Artikel V des Osnabrücker Friedensvertrags macht explizit klar, dass das Hauptziel nicht der Schutz der religiösen Minderheiten ist, sondern der Frieden: „Da die Beschwerden, die von den Kurfürsten, Fürsten und Ständen des Reiches beider Konfessionen erhoben wurden, die eigentliche Ursache gewesen sind und den Anlaß zum gegenwärtigen Kriege geliefert haben, wurde hierüber folgende Übereinkunft getroffen (...).“

<sup>7</sup> Siehe Artikel 1 der Schlussakte des Wiener Kongresses.

<sup>8</sup> Im Fall der Westfälischen Verträge gab es kein rechtliches Durchführungsverfahren, durch das die Beachtung der kollektiven Minderheitenrechte garantiert wurde. Die Beachtung der in der Schlussakte des Wiener Kongresses enthaltenen Minderheitenrechte wurde ihrerseits wegen der politischen Aufregungen der Zeit beinahe unmöglich. Mehr dazu Fink 2000, S. 386 f.

sei.<sup>9</sup> Lenin seinerseits sah das Recht auf Selbstbestimmung wesentlich als ein Instrument gegen den Kolonialismus; die Selbstbestimmung sei also eine Voraussetzung für die Freiheit der Völker.<sup>10</sup> Obwohl im Verlauf des Ersten Weltkrieges das kollektive Recht auf Selbstbestimmung die politische Szene beherrscht hat, gibt es nach dem Ende des Krieges ein Wiedererwachen der kollektiven Minderheitenrechte. Die alliierten Mächte haben z. B. fünf wichtige multilaterale Verträge bezüglich der Minderheitenrechte mit verschiedenen Staaten unterzeichnet: Tschechoslowakei (1919), Rumänien (1919), Polen (1920), Griechenland (1920) und mit dem Serbisch-kroatisch-slowenischen Staat (1921). Alle diese Verträge haben das gemeinsame Kennzeichen, dass sie das Recht auf Religion und eigene Sprache anerkannten, und in dem mit Polen unterzeichneten Vertrag wurde sogar das Recht mancher Minderheiten anerkannt, ihr eigenes Schulsystem zu verwalten.<sup>11</sup> Dazu kam auch die Verabschiedung unilateraler Erklärungen von bestimmten Staaten, durch die sie sich verpflichtet haben, die kollektiven Rechte von Minderheiten zu achten: Albanien (1921), Litauen (1922), Lettland (1923), Bulgarien (1924), Estland und der Irak (1932). Die Alliierten haben dem Rat des Völkerbundes die Aufgabe zugewiesen, über die Einhaltung der Verträge zu wachen; Meinungsverschiedenheiten zwischen einer angeklagten Regierung und dem Völkerbund wurden vom Ständigen Internationalen Gerichtshof endgültig entschieden.<sup>12</sup> Die Durchführung dieser und anderer Verträge über Minderheitenrechte war jedoch in der Tat sehr schwer, denn der Rat des Völkerbundes war nicht vorbereitet, energisch zu agieren, denn einerseits waren die USA kein Mitglied und andererseits waren die beiden führenden Mitglieder, Großbritannien und Frankreich, in ständigem Streit über beinahe alle Details des Pariser Friedensvertrags.<sup>13</sup>

## 6.2 Nach dem Zweiten Weltkrieg

Das Ende des Zweiten Weltkrieges bringt auf der politischen und juristischen Bühne den Diskurs über die Menschenrechte mit sich. Dieser Diskurs scheint seine

---

<sup>9</sup> Casesse 1995, S. 19 f.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 15 ff; Eckahrt 1990, S. 19 f.

<sup>11</sup> Vgl. Dinstein 1976, 114.

<sup>12</sup> Vgl. Fink 2000, S. 389. Der Ständige Internationale Gerichtshof hat 1935 das System für den Schutz der Minderheiten sehr präzise definiert: „The idea underlying the treaties for the protection of minorities is to secure for certain elements incorporated in a State, the population of which differs from them in race, language or religion, the possibility of living peaceably alongside that population and co-operating amicably with it, while at the same time preserving the characteristics which distinguish them from the majority, and satisfying the ensuing special needs.“ Zitiert nach Dinstein 1976, S. 116.

<sup>13</sup> Vgl. Fink 2000, S. 390.

Aufmerksamkeit exklusiv auf das Individuum zu richten, insbesondere weil, wie oben gesagt, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 kollektive Menschenrechte weder explizit noch implizit erwähnt. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahre 1948 ist dennoch nicht das einzige völkerrechtliche Instrument, das sich auf das Feld der Menschenrechte bezieht. Es gibt noch andere menschenrechtliche Instrumente, und mehrere von ihnen befassen sich mit kollektiven Menschenrechten. Der Artikel 1 des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 erkennt an, dass alle Völker das Recht auf Selbstbestimmung haben, und auf Grund dieses Rechts können sie frei über ihren politischen Status entscheiden und ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung gestalten. Nach demselben Artikel 1 haben alle Völker auch das Recht bzw. kollektive Menschenrecht, ihre eigenen natürlichen Ressourcen für ihre eigenen Zwecke zu nutzen. Dieser Artikel 1 ist identisch im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 enthalten.<sup>14</sup> Das kollektive Menschenrecht aller Völker auf Selbstbestimmung wird auch in der Erklärung über die Gewährung der Unabhängigkeit an koloniale Länder und Völker von 1960 (Artikel 2) und in der Erklärung über völkerrechtliche Grundsätze für freundschaftliche Beziehungen und Zusammenarbeit zwischen den Staaten im Sinne der Charta der Vereinten Nationen von 1970, unter dem Titel *Der Grundsatz der Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker*, gefasst. Artikel 3 der Erklärung über Fortschritt und Entwicklung auf sozialem Gebiet von 1969 seinerseits legt auch fest, dass Völker das Recht auf Selbstbestimmung besitzen, und verkündet, dieses Recht sei eine Grundvoraussetzung für Fortschritt und Entwicklung auf sozialem Gebiet. Hier ist darauf hinzuweisen, dass die Anerkennung des kollektiven Menschenrechts auf Selbstbestimmung in allen oben erwähnten völkerrechtlichen Instrumenten im Einklang mit der Charta der Vereinten Nationen von 1945, die im Artikel 1,2 das Recht der Völker auf Selbstbestimmung anerkennt, steht.

---

<sup>14</sup> Der gesamte Inhalt des Artikels 1 beider Pakte lautet: „(1) Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung. (2) Alle Völker können für ihre eigenen Zwecke frei über ihre natürlichen Reichtümer und Mittel verfügen, unbeschadet aller Verpflichtungen, die aus der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit auf der Grundlage des gegenseitigen Wohles sowie aus dem Völkerrecht erwachsen. In keinem Falle darf ein Volk seiner eigenen Existenzmittel beraubt werden. (3) Die Vertragsstaaten, einschließlich der Staaten, die für die Verwaltung von Gebieten ohne Selbstregierung und von Treuhandgebieten verantwortlich sind, haben entsprechend den Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen die Verwirklichung des Rechts auf Selbstbestimmung zu fördern und dieses Recht zu achten.“

Der Artikel 1,1 der Erklärung zum Recht auf Entwicklung von 1986 seinerseits bestimmt, dass sowohl Menschen als auch Völker Träger des Menschenrechts auf Entwicklung sind. Damit hätte also dieses Recht eine doppelte Dimension: es ist sowohl individuell als auch kollektiv. Wie beide Dimensionen zu unterscheiden sind, ist eine Frage der Praxis, die hier nicht zu vertiefen ist. Mein Interesse liegt vor allem darin, zu zeigen, dass das Menschenrecht auf Entwicklung auch als ein kollektives Menschenrecht konzipiert wird. Derselbe Artikel legt dar, dass das Recht auf Entwicklung auch die volle Verwirklichung des Rechts der Völker auf Selbstbestimmung bedingt. Damit wird klar, dass die menschenrechtlichen Instrumente das kollektive Menschenrecht auf Selbstbestimmung und das kollektive Menschenrecht auf Entwicklung als einander ergänzende Rechte begreifen. Dies ist so, da – wie vorher angedeutet – der Artikel 3 der Erklärung über Fortschritt und Entwicklung auf sozialem Gebiet seinerseits das Recht auf Selbstbestimmung als Voraussetzung für Entwicklung und Fortschritt betrachtet. Die Erklärung zum Recht auf Entwicklung hat eine besondere Bedeutung im Bereich der kollektiven Menschenrechte, denn sie enthält zwei explizite Erwähnungen des Ausdrucks „Menschenrechte von Völkern“. Zum ersten Mal taucht der Ausdruck in der Einleitung der Erklärung auf, genauer gesagt, an der Stelle, wo die Rede von den „massiven und flagranten Verletzungen der Menschenrechte von Völkern und Einzelpersonen“ ist; zum zweiten Mal kommt der Ausdruck in Sicht im Artikel 5, wo neuerlich von „massiven und flagranten Verletzungen der Menschenrechte von Völkern und Menschen“ die Rede ist. Völker werden ausdrücklich als Träger von Menschenrechten anerkannt, was bedeutet, dass auch die Existenz kollektiver Menschenrechte anerkannt wird.

Es ist darauf zu achten, dass die nach dem Zweiten Weltkrieg von den Vereinten Nationen entwickelten menschenrechtlichen Instrumente die Menschenrechte der Minderheiten als individuelle Menschenrechte zu behandeln scheinen. Beispielsweise: Artikel 3,1 der Erklärung über die Rechte von Personen, die nationalen oder ethnischen, religiösen und sprachlichen Minderheiten angehören, von 1992 bestimmt: „Angehörigen von Minderheiten können ihre Rechte, einschließlich der in dieser Erklärung niedergelegten Rechte, einzeln sowie in Gemeinschaft mit anderen Mitgliedern ihrer Gruppe ohne jegliche Diskriminierung ausüben.“<sup>15</sup> Und folgende Rechte werden u. a. anerkannt: Das Recht, ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen, sich zu ihrer eigenen

---

<sup>15</sup> Ähnliche Formulierung im Artikel 27 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte.



Religion zu bekennen und sie auszuüben und das Recht, sich ihrer eigenen Sprache zu bedienen.<sup>16</sup> Die Menschenrechte scheinen also den Angehörigen der Gruppe oder des Kollektivs zugewiesen zu sein, und nicht der Gruppe oder dem Kollektiv. Aber der Artikel 2 der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes von 1948, die ebenfalls als menschenrechtliches Instrument gilt, wirft neues Licht in die Debatte:

„In dieser Konvention bedeutet Völkermord eine der folgenden Handlungen, die in der Absicht begangen wird, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören:

- (a) Tötung von Mitgliedern der Gruppe;
- (b) Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe;
- (c) vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen;
- (d) Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind;
- (e) gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe.“

Zwei Aspekte sind zu erwähnen: zum einen werden die Minderheiten nicht ausdrücklich angesprochen, aber sie werden zweifelsohne berücksichtigt. Der Artikel bezieht sich auf jede nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe, unabhängig davon, ob es sich um eine Minderheit oder Mehrheit handelt: beide können Opfer eines Völkermordes sein. Zum anderen könnte dieser Artikel m. E. so ausgelegt werden, dass das Verbot, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe „als solche“ zu zerstören, die Anerkennung des Menschenrechts auf Existenz bestimmter Gruppen zur Folge hat: das Menschenrecht nationaler, ethnischer, rassischer und religiöser Gruppen auf ihre Existenz. Stimmt meine Auslegung, dann wird das kollektive Menschenrecht auf Existenz den Minderheiten zugewiesen, aber nicht nur den Minderheiten, sondern auch ethnischen, religiösen, nationalen oder rassischen Gruppen im Allgemeinen. Der Punkt, auf den ich aufmerksam machen möchte, ist, dass die Thematisierung der Menschenrechte von Minderheiten in bestimmten völkerrechtlichen Instrumenten dazu führt, dass Minderheiten in der Tat ein kollektives Menschenrecht, nämlich das kollektive Menschenrecht auf

---

<sup>16</sup> Siehe Artikel 2 der Erklärung über die Rechte von Personen, die nationalen oder ethnischen, religiösen und sprachlichen Minderheiten angehören.

Existenz besitzen.<sup>17</sup>

Als ein anderes Beispiel für kollektive Menschenrechte können auch die Menschenrechte indigener Völker erwähnt werden. Ein erstes Beispiel ist das Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker von 1989, bekannt als das Übereinkommen 169, das im Rahmen der Internationalen Arbeitsorganisation verabschiedet wurde. Das Übereinkommen 169 anerkennt sowohl in seiner Einleitung als auch im Artikel 3, dass indigene Völker als solche Träger von Menschenrechten sind, was auch die indirekte Anerkennung der Existenz kollektiver Menschenrechte überhaupt bedeutet.<sup>18</sup> Aber vielleicht ist das beste Beispiel die Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker von 2007. Die Einleitung der Erklärung „anerkennt“ und „bekräftigt“, dass „die indigenen Völker kollektive Rechte besitzen, die für ihre Existenz, ihr Wohlergehen und ihre integrierte Entwicklung als Völker unerlässlich sind“. Und dann bestimmt der Artikel 1 der Erklärung Folgendes:

„Indigene Völker haben das Recht, als Kollektiv wie auch auf der Ebene des Individuums, alle in der Charta der Vereinten Nationen, der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den internationalen Menschenrechtsnormen anerkannten Menschenrechte und Grundfreiheiten uneingeschränkt zu genießen.“

Die Erklärung behauptet also kategorisch, indigene Völker seien Träger von Menschenrechten bzw. kollektiven Menschenrechten. Zu den anerkannten kollektiven Menschenrechten indigener Völker zählen u. a. das Recht auf Selbstbestimmung (Artikel 3), das Recht, „ihre spirituellen und religiösen Traditionen, Bräuche und Riten zu bekunden, zu pflegen, weiterzuentwickeln und zu lehren“ (Artikel 12), das Recht, politische, wirtschaftliche und soziale Systeme oder Institutionen zu bewahren und weiterzuentwickeln (Artikel 20) und das Recht, über das Land und die Gebiete und Ressourcen, die ihnen traditionell gehören, zu verfügen (Artikel 26). Solche internationalen Regelungen haben sich auf das nationale Recht mancher Staaten stark ausgewirkt, insbesondere auf die Rechtsverfassung lateinamerikanischer Staaten. Als

---

<sup>17</sup> Dinstein ist auch der Meinung, dass Minderheiten auf Grundlage des Artikels 2 der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes das Recht auf Existenz besäßen, aber er erläutert nicht, wie er zu dieser Sichtweise gelangt. Vgl. Dinstein 1976, S. 118.

<sup>18</sup> Artikel 3 des Übereinkommens 169 lautet: „(1) Die eingeborenen und in Stämmen lebenden Völker müssen in den vollen Genuß der Menschenrechte und Grundfreiheiten ohne Behinderung oder Diskriminierung kommen. Die Bestimmungen des Übereinkommens sind ohne Diskriminierung auf männliche und weibliche Angehörige dieser Völker anzuwenden. (2) Es darf keine Form von Gewalt oder Zwang in Verletzung der Menschenrechte und Grundfreiheiten der betreffenden Völker, einschließlich der in diesem Übereinkommen enthaltenen Rechte, angewendet werden.“

Beispiel lassen sich die Verfassungen von Kolumbien (1991), Guatemala (1993), Venezuela (1999), Paraguay (1992), Ecuador (2008), Peru (2000) und Bolivien (2009) anführen.<sup>19</sup>

Es gibt auch nicht-juristische Regelungen, die sich in der einen oder anderen Form auf die kollektiven Menschenrechte berufen haben. Ein repräsentativer Fall ist die Richtlinie OD 4.20 der Weltbank, die wie folgt lautet:

„The Bank's broad objective towards indigenous people, as for all the people in its member countries, is to ensure that the development process fosters full respect for their dignity, human rights, and cultural uniqueness. More specifically, the objective at the center of this directive is to ensure that indigenous peoples do not suffer adverse effects during the development process, particularly from Bank-financed projects, and that they receive culturally compatible social and economic benefits.“

Diese Richtlinie umfasst implizit also zwei wichtige Stellungnahmen über die kollektiven Menschenrechte: zum einen anerkennt sie implizit die Existenz von kollektiven Menschenrechten; zum anderen werden indigene Völker als Träger von Menschenrechten bzw. kollektiven Menschenrechten betrachtet.

Daneben existiert eine zweite wichtige Regulierung in Hinsicht auf kollektive Menschenrechte, die nicht-juristischer Natur ist: die Allgemeine Erklärung der Rechte der Völker von 1976, die als leitender Text für die Tätigkeit des Ständigen Gerichtshofs der Völker dient. Die Erklärung umfasst insgesamt sieben Abschnitte, von denen sich sechs mit den Rechten der Völker beschäftigen: Abschnitt I Recht auf Existenz; Abschnitt II Recht auf politische Selbstbestimmung; Abschnitt III Wirtschaftliche Rechte der Völker; Abschnitt IV Recht auf Kultur; Abschnitt V Recht auf Umwelt und gemeinsame Ressourcen und Abschnitt VI Minderheitenrechte. Der Inhalt der Erklärung erwähnt nicht, dass es sich um Menschenrechte bzw. kollektive Menschenrechte handelt, aber es ist eindeutig, dass die von dieser Erklärung behandelten Rechte mit den meisten kollektiven Menschenrechten, die bisher dargestellt wurden, übereinstimmen. Aus diesem Grund ist es nicht unzutreffend, wenn behauptet wird, dass die Erklärung für die Thematik der kollektiven Menschenrechte von Belang sei. Das gleiche Kriterium gilt für die

---

<sup>19</sup> Zahlreiche erhellende Beiträge zum Thema über kollektive Menschenrechte indigener Völker in Berraondo (Hrsg.) 2010 und Claire/Stavenhagen (Hrsg.) 2009. Zu lateinamerikanischen Verfassungen und Rechten indigener Völker siehe Clavero 2006.

Afrikanische Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker von 1981, bekannt als Banjul Charta, obwohl es in diesem Fall um eine juristische Regulierung geht. Es scheint, als ob nach der Banjul Charta die Rechte der Völker keine Menschenrechte wären, denn die Rechte der Völker werden nicht ausdrücklich als Menschenrechte bezeichnet, d. h., nur Individuen hätten Menschenrechte und demzufolge gebe es lediglich individuelle Menschenrechte, keine kollektiven Menschenrechte. Die von der Banjul Charta behandelten Rechte der Völker entsprechen dennoch den meisten vorher erwähnten kollektiven Menschenrechten, nur die kollektiven Menschenrechte indigener Völker werden nicht berücksichtigt.<sup>20</sup>

Alles, was bisher in Bezug auf kollektive Menschenrechte dargestellt wurde, hat keinen Anspruch darauf, eine ausführliche Darstellung zu sein. Was ich jedoch zeigen möchte, ist, dass kollektive Rechte und kollektive Menschenrechte Teil einer sowohl juristischen als auch politischen Realität sind, die nicht einfach übersehen werden kann; diese Realität nicht bemerken zu wollen, ist sinnlos. Zu zeigen, dass kollektive Menschenrechte Teil unserer Realität sind, bedeutet auch zu zeigen, dass sie von Belang sind, denn sie regulieren bestimmte Aspekte des sozialen Verhaltens. Ebenfalls deutet das an, dass es sich lohnt, solche Rechte als Objekt unserer Überlegungen anzunehmen. Es ist wichtig anzumerken, dass die Erwähnung juristischer Normen, die sich auf kollektive Menschenrechte beziehen, nicht die Annahme impliziert, dass Menschenrechte juristische Rechte seien. Juristische Normen wurden in Betracht gezogen, da sie ein gutes Beispiel dafür sind, dass kollektive Menschenrechte tatsächlich eine regulative Rolle in unserem sozialen Leben haben. Es ist dennoch nicht der juristische Aspekt das Entscheidende, um das Bestehen von Menschenrechten zu beteuern. Entscheidend dabei ist der rechtsmoralische Aspekt, insbesondere wenn Menschenrechte als moralische Rechte angesehen werden, wie es in dieser Arbeit der Fall ist.<sup>21</sup> Dies heißt, dass die Konstruktion einer angebrachten rechtsmoralischen Argumentation notwendig ist, um die Existenz kollektiver Menschenrechte behaupten zu können. Andererseits dienen juristische Regelungen, die sich mit kollektiven Menschenrechten befassen, ebenfalls als Beispiel für die Anerkennung kollektiver Menschenrechte, was ein gewichtiges Element für die Existenz von Rechten im Allgemeinen ist. Mein Anliegen hinsichtlich kollektiver Menschenrechte ist jedoch nicht, wie die Anerkennung stattfindet oder stattfinden sollte,

---

<sup>20</sup> Die Rechte der Völker sind in Artikel 20 bis 24 der Banjul Charta enthalten.

<sup>21</sup> Siehe oben Kapitel 2.

sondern eher die Untersuchung des moralisch argumentativen Aspekts der Existenz von Menschenrechten und insbesondere der kollektiven Menschenrechte, falls Argumente dafür gebracht werden können.

Die Frage nach der Existenz kollektiver Menschenrechte ist ein höchst strittiges Thema. Deshalb gibt es darüber unterschiedliche Überlegungen, die zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. Und gerade aufgrund der verschiedenen Meinungen haben sich einige Autoren gegen die Idee kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte geäußert. Im Folgenden versuche ich darzulegen und zu erläutern, welche gewichtigen Argumente gegen den Begriff kollektiver Menschenrechte gebracht werden, denn nur so werden wir in der Lage sein, weitere Fortschritte in dieser Thematik zu machen.

### **Fazit**

Menschenrechte werden normalerweise mit Individuen als Träger verbunden, aber in diesem Kapitel hat dieser Gedanke sich als unzutreffend erwiesen, denn Kollektive als solche können auch als Träger betrachtet werden. Kollektive Rechte haben eine lange Tradition in der Rechtsgeschichte, die uns mehrere Beispiele wie die Westfälischen Friedensverträge oder die nach dem Ersten Weltkrieg abgeschlossenen Verträge bezüglich Minderheitenrechten liefert. Während bis zum Zweiten Weltkrieg als Träger von kollektiven Rechten lediglich religiöse, ethnische und sprachliche Minderheiten in Betracht kamen, dehnt sich nach dessen Ende die Idee der kollektiven Rechte sowohl in Bezug auf die Rechtsträger als auch in Bezug auf den Inhalt aus, so dass neue Träger (z. B. indigene Völker) und neue Inhalte entstehen. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges tritt auch die Idee der Kollektive als Träger von Menschenrechten auf, nämlich die Idee der kollektiven Menschenrechte insbesondere durch völkerrechtliche Regulierungen im politisch-juristischen Bereich. Die Tatsache, dass juristische – und nicht-juristische – Regulierungen bestehen, die die Existenz von kollektiven Menschenrechten anerkennen, kann nicht als ein hinlängliches Argument für die philosophisch-moralische Begründung kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte betrachtet werden, aber das Bestehen derartiger juristischer Regulierungen ist immerhin ein Hinweis darauf, dass kollektive Menschenrechte heutzutage von unbestreitbarer Bedeutung sind und dass sie ein Faktum unserer Wirklichkeit, des menschlichen Lebens, sind.

## Kapitel 7. Gegen kollektive Menschenrechte

Der Bestand kollektiver Menschenrechte ist – wie gesagt – nicht unumstritten, und es wird auf Argumente unterschiedlichster Art zurückgegriffen, um sich ihrer Existenz zu widersetzen oder um zumindest ihre Tragweite so viel wie möglich zu minimieren. Im Folgenden werde ich die relevantesten Argumente unterschiedlicher Autoren, die gegen den Begriff kollektive Menschenrechte angehen, darlegen. Manche Autoren haben sich nicht unmittelbar gegen kollektive Menschenrechte ausgesprochen, sondern eher gegen kollektive Rechte im Allgemeinen. Ihre Überlegungen in Hinsicht auf kollektive Rechte können allerdings auf Menschenrechte bzw. kollektive Menschenrechte übertragen werden.

### 7.1 Lohmanns Standpunkt

Einer der Autoren, der kollektive Menschenrechte glatt ablehnt, ist Georg Lohmann. Er behauptet, dass kollektive Menschenrechte aus Gründen der Definition und Rechtfertigung nicht sinnvoll schienen<sup>1</sup> oder dass kollektive Rechte keine genuinen Menschenrechte seien.<sup>2</sup> Wichtig ist hier zu bemerken, dass Lohmanns Ansicht zwei analytische Aspekte einbezieht: Definition und Begründung. Was die Definition betrifft, äußert er – mit Recht –, dass ein kollektives Recht eins sei, dessen Träger ein Kollektiv sei,<sup>3</sup> während individuelle Rechte von Individuen besessen würden. Nach ihm bestehen kollektive Rechte, aber er geht davon aus, dass Menschenrechte per definitionem nur von Individuen besessen würden.<sup>4</sup> Kollektive Rechte sind in Lohmanns Augen als rein juristische Rechte zu verstehen.<sup>5</sup> Das heißt, dass, obwohl die Existenz kollektiver Rechte akzeptiert wird, die kollektive Sphäre der Menschenrechte abgelehnt wird. Lohmanns Denkweise scheint folgende zu sein: Wenn die Definition kollektiver Menschenrechte Kollektive als Träger von Menschenrechten bezeichne, stünden wir vor einem

1

Vgl. Lohmann 2004, S. 94.

<sup>2</sup> Vgl. Lohmann 2010, S. 2, 10.

<sup>3</sup> Vgl. Lohmann 2004, S. 93.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Hinsichtlich der Existenz von kollektiven Rechten meint Lohmann: „Zwar gibt es Kollektivrechte, aber die können per definitionem nicht Menschenrechte sein oder mit ihnen auf einer Stufe stehen; denkbar sind sie freilich als besondere Rechte innerhalb einer staatlichen Rechtsordnung“ (Lohman 2004, S. 93. Siehe eine ähnliche Meinung in Lohmann 2010, S. 7). Von Lohmann wird kein Beispiel gegeben, weder dafür, was ein kollektives Recht ist, noch dafür, welche Art von Kollektiv bzw. Gruppe Rechtsträger eines solchen Rechts sein kann. Da er aber kollektive Rechte auf den Bereich des internen Rechts beschränkt, lässt sich vermuten, dass hier Rechte von Kollektiven wie Körperschaften, d. h. Gemeinden, Gemeindeverbände, öffentliche Sparkassen usw. gemeint seien.

Widerspruch, da definitiv lediglich Individuen Träger von Menschenrechten seien. So gesehen, liegt Lohmann richtig, wenn er die Forderung nach kollektiven Menschenrechten als begrifflich widersprüchlich bezeichnet.<sup>6</sup> Die Frage ist nun, wie er dazu kommt, Menschenrechte per definitionem als individuelle Rechte zu verstehen. Meiner Meinung nach ist seine Definition das Resultat eines Rechtfertigungs- oder Begründungsprozesses, der der Definition vorhergeht und ihm dann erlaubt, Menschenrechte als individuelle Menschenrechte zu definieren. Deshalb werde ich mich vor allem auf Lohmanns Begründung der Menschenrechte als ausschließlich individuelle Rechte konzentrieren.

Lohmann zufolge existiert im heutigen Rechtssystem eine Hochschätzung der individuellen Autonomie bzw. Selbstbestimmung, die allerdings eine kulturrelative inhaltliche Prämisse der Menschenrechte sei.<sup>7</sup> Diese Hochschätzung des Individuums lasse sich durch die Tatsache erklären, dass sie von der europäischen Moral der Aufklärung als eine Moral der universalen und gleichen Achtung abstamme. Achtung in diesem Sinne bedeute zweierlei: zum einen die Hochschätzung der individuellen Selbstbestimmungsfähigkeit jedes einzelnen, zum zweiten Respekt vor dieser Selbstbestimmung.<sup>8</sup> Diese zwei Bezeichnungen machten also deutlich, dass das Individuum die letzte Instanz der zu beachtenden Normen sei.<sup>9</sup> Daraus folge auch, dass das Individuum viel mehr als nur Adressat oder Träger von Rechten sei: er sei gleichzeitig Autor des Rechts. Es sei also – so Lohmann – zunächst der funktional zu unterstellende normative Gehalt des Rechtssystems oder des Rechtscodes, der hier entscheidend sei.<sup>10</sup> Für mich heißt das, dass die kulturrelative Prämisse der Hochschätzung des Individuums und seine Rolle als Autor des Rechts bzw. Selbstgesetzgeber das sind, was die Menschenrechte als ausschließlich individuelle Rechte prinzipiell begründen lässt, nämlich als Rechte, die nur von Individuen besessen werden.<sup>11</sup> Gegen eine solche Argumentation könne – wie

<sup>6</sup> Vgl. Lohmann 2004, S. 93.

<sup>7</sup> Vgl. Lohmann 2010, S. 5, 8. Auch in Lohmann 1998 wird vertreten, dass die Moral der Aufklärung und somit die Menschenrechte einer bestimmten kulturellen Weltanschauung entsprechen: „Diese grundlegenden negativen und positiven Pflichten der Aufklärungsmoral, die den wechselseitigen Respekt vor der Autonomie einer jeden Person ausdrücken, setzen freilich wechselseitigen „Wertschätzung“ der Selbstbestimmungsfähigkeit jeder Person voraus. Damit macht die universale Aufklärungsmoral offensichtlich eine inhaltliche Annahme, die nicht ihrerseits universal ist, sondern erst vor dem Hintergrund der abendländisch-christlichen Kultur in der liberalen Tradition entwickelt worden ist.“ Lohmann 1998, S. 89.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. S. 4.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 3.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 8.

<sup>11</sup> Der Prozess zur Begründung der Menschenrechte wird von dem formalen Prinzip der Unparteilichkeit geleitet (vgl. Lohmann 2004, S. 101; Lohmann 2010, S. 6). Diesem Prinzip zufolge würden alle Menschen als Träger von gleichen Rechten angesehen, wenn kein unparteilicher Grund bestehe, der eine

Lohmann selbst meint – eingewandt werden, dass Menschenrechte auf Grund ihrer kulturellen Prämisse eine begrenzte Geltung hätten.<sup>12</sup> Dieses Argument wäre dennoch nicht ganz zutreffend, denn heutzutage fänden, angesichts der Globalisierung, unterschiedliche Individualisierungsprozesse in allen Kulturen statt.<sup>13</sup>

Es sei dennoch nicht nur die von der Aufklärungsmoral eingeführte rein theoretische Unterstellung des Respekts jeder Person, die die Hochschätzung des Individuums ausmache, sondern auch die Tatsache, dass der Mensch als Individuum im Laufe der Geschichte unzählbare Erfahrungen von Ermordung, Demütigung und Erniedrigung erlebt habe.<sup>14</sup> Menschenrechte seien dann eine Art Antwort auf solche Missachtungen seitens der Institutionen, die eigentlich das Leben der Individuen in Freiheit bzw. die Selbstbestimmungsfähigkeit fördern sollten.<sup>15</sup> Eine – vielleicht subtilere – Weise von Nicht-Beachtung der Selbstbestimmung finde man in vielen Kulturen, wo das Individuum zuvörderst als Mitglied in einer Familien-, Stammes-, Volks- oder Religionsgemeinschaft berücksichtigt werde, und erst an zweiter Stelle als selbstbestimmendes Subjekt.<sup>16</sup> Kollektive als Träger von Menschenrechten, als Subjekte, die von den einzelnen Menschen die Erfüllung einer Pflicht fordern können, sind in den Augen von Lohmann eine Gefahr für das Individuum und seine Selbstbestimmungsfähigkeit.

Die Selbstbestimmungsfähigkeit der Einzelnen diene als Anschlusspunkt für zwei

---

ungleiche Behandlung rechtfertige. Unparteilichkeit bedeute nicht nur, dass das Wohl aller beachtet werde, sondern auch, dass sowohl die gleiche als auch die ungleiche Behandlung der Menschen gegenüber allen gerechtfertigt sein müsse (vgl. Lohmann 2001, S. 455; Lohman 2010, S. 6). Es scheint dann, als ob Menschenrechte existieren können, die nicht allen zukommen, falls solch eine ungleiche Behandlung gerechtfertigt werden kann und das Wohl aller berücksichtigt wird. Aber das ist nicht Lohmanns Standpunkt, denn er behauptet explizit, Menschenrechte kämen allen Menschen in der gleichen Weise zu (Lohmann 2010, S. 1). Es wird von ihm allerdings geäußert, dass, da die Menschenrechte eine bestimmte Konzeption von Gerechtigkeit realisieren müssten, die staatlich gebotene Neutralität auch mit Konzepten positiver Diskriminierung zu vereinbaren sei. Solche positive Diskriminierung ist jedoch durch die Balance zwischen der rechtsstaatlichen Verwirklichung subjektiver Menschenrechte und dem verankerten Vorbehalt der Universalität der Menschenrechte zu schaffen (Lohmann 2004, S. 102). Mit anderen Worten: Die positive Diskriminierung ist ein Resultat der positiv rechtlichen Anwendung der Menschenrechte, die der Staat unternimmt, um eine bestimmte Vorstellung von Gerechtigkeit zu realisieren. Aber das bedeutet nicht, dass es Menschenrechte gibt, die lediglich bestimmten Menschen zustehen, denn das würde heißen, dass Menschenrechte nicht universal sind. Trifft meine Auslegung zu, dann gibt es einen Widerspruch bei Lohmanns Auffassung, denn er selbst meint, dass es Minderheitenrechte gebe, die individuelle Menschenrechte seien (vgl. ebd., S. 104, 107), und das Problem liegt darin, dass Minderheitenrechte nicht allen Menschen zustehen.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S. 5.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. S. 3, 5.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. S. 5.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. S. 3.



weitere Argumente gegen kollektive Menschenrechte. Erstens bedeute Selbstbestimmungsfähigkeit – wie oben erklärt –, dass Individuen Selbstgesetzgeber oder letzte Instanz für die Herstellung von Normen seien. Dies heiÙe konsequenterweise, dass Individuen eigene Ansprüche hätten und sie stellen könnten und dass es Individuen seien, die sich selbst bestimmen könnten. Dies bilde den Wert der Individuen an sich.<sup>17</sup> Implizit heißt das, dass Lohmann den Kollektiven einen moralischen und rechtlichen Wert an sich abspricht, da Kollektive an sich kein Interesse bzw. keinen Anspruch hätten; die Ansprüche eines Kollektivs seien die Ansprüche der Individuen, die das Kollektiv gestalteten. Kollektive Ansprüche an sich bestünden nicht, sondern nur individuelle, deswegen sollten keine kollektiven Menschenrechte bestehen. Zweitens heißt, sich selbst bestimmen zu können, dass jedem Individuum Handlungen und Ereignisse seines Verhaltens zugerechnet werden können müssten, und das sei – dies scheint Lohmann zu meinen – eine Voraussetzung, die sowohl mit dem Rechtssystem als auch mit den Menschenrechten kompatibel sei.<sup>18</sup> Dies deutet darauf hin, dass selbstbestimmende Personen für ihre eigenen Handlungen verantwortlich seien und dass dies eine Voraussetzung sei, um Träger von Rechten bzw. Menschenrechten zu sein. Aber Kollektive seien keine selbstbestimmenden Personen, deshalb seien sie auch nicht verantwortlich für ihre eigenen Handlungen und deshalb könnten sie letztendlich auch keine Träger von Menschenrechten sein. Der Einwand lautet also: Kollektive können keine Träger von Menschenrechten sein, da sie nicht verantwortlich sind.<sup>19</sup>

Laut Lohmann ist eine Widerlegung von kollektiven Menschenrechten auch möglich, falls man beweisen könne, dass individuelle Menschenrechte imstande seien, die in kollektiven Menschenrechten enthaltenen Forderungen zu befriedigen.<sup>20</sup> Dies sei realisierbar, denn individuelle Menschenrechte sollten nicht ausschließlich als liberale Abwehrrechte verstanden werden. Daraus folge, dass soziale und politische Menschenrechte an Wichtigkeit gewinnen, und mit diesen Menschenrechten kämen

---

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 7.

<sup>18</sup> Ebd., S. 7.

<sup>19</sup> Jan Narveson ist auch der Meinung, Kollektive seien nicht verantwortlich. Sein Punkt ist, dass Kollektive tatsächlich existierten, aber diese Existenz impliziere nicht, dass sie moralisch verantwortlich seien, denn in der Moral gehe es immer und grundsätzlich um etwas Individuelles (vgl. Narveson 2001, S. 180). Es handele sich um das Individuelle, da die Handlungen der Gruppen bzw. Kollektive immer Handlungen von Individuen seien: Es seien Individuen, die sich letztlich entschieden zu handeln und tatsächlich handeln (vgl. ebd., S. 182 ff.). Falls man die These der Verantwortung von Kollektiven annehme, müsse man damit rechnen, dass unschuldige Individuen als schuldig angezeigt werden könnten, sogar Mitglieder des Kollektivs, die Widerstand gegen die Handlungen des Kollektivs geleistet hätten. Vgl. ebd., S. 190.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 10.

insbesondere positive Pflichten, deren Adressaten Individuen, aber auch Staaten und internationale Organisationen seien. So gesehen, seien individuelle Menschenrechte, vor allem die sozialen, die Lösung für viele Probleme, die als Gemeinschaftsaufgabe bezeichnet würden.<sup>21</sup> Für Lohmann dienen die Minderheitenrechte als Beispiel für solche Stellungnahmen: Die Forderungen von Minderheiten würden häufig als kollektive Forderungen dargestellt, aber die völkerrechtlichen Instrumente betrachteten solche Menschenrechte als individuelle Rechte, nicht als kollektive; Träger des Menschenrechts sei das Individuum, nicht das Kollektiv.<sup>22</sup> Es sei das Individuum, das nicht diskriminiert werden solle, nicht das Kollektiv. Für ihn sei also die Anerkennung des Menschenrechts des Individuums genügend.

Mit dieser Stellungnahme, die von ihm sozialliberale Auffassung der Menschenrechte genannt wird,<sup>23</sup> sei auch kompatibel, dass Individuen ein Recht darauf hätten, den Schutz ihrer Gemeinschaft, der sie verbunden sind, zu beanspruchen, insofern das mit dem gleichen Recht aller anderen bzw. der Selbstbestimmungsfähigkeit eines jeden vereinbar seien.<sup>24</sup> Infolgedessen werde somit auch verhindert, dass „eine politische Elite sich die Bestimmungshoheit über die Gemeinschaftswerte aneignet und eine solche Usurpation der Definitionsmacht, mit allen politischen und sozialen Folgen, nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.“<sup>25</sup> Im Endeffekt handelt es sich also um den Schutz des Individuums vor dem Kollektiv.

Nach Lohman gibt es Ausnahmefälle, in denen eine Art kollektiver *Artenschutz* vertretbar sei. Hier gehe es um indigene Populationen, deren soziale Beziehungen so wenig entwickelt seien, „daß die moderne Rechtsförmigkeit selbst nicht greifen kann oder so zerstörerisch wirken würde, daß das Überleben der einzelnen gefährdet ist.“<sup>26</sup> Der erwähnte Schutz könne lediglich zeitlich beschränkt existieren und unter bestimmten Bedingungen gewährt werden.<sup>27</sup> Zweierlei ist anzumerken: Zum einen ist es letztendlich nicht das Kollektiv bzw. die Population an sich, die geschützt wird, sondern das Individuum. Zum anderen ist es m. E. naheliegend, dass hier nicht die Rede von Menschenrechten ist, denn es wird von einer Art Schutz geredet, die zeitlich begrenzt ist; Menschenrechte sind zeitlich

---

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> Lohmann 2004, S. 103 f.

<sup>23</sup> Die Auffassung wird von ihm selbst als „sensibilisierte und insofern verbesserte liberale Auffassung der Menschenrechte“ charakterisiert. Ebd., S. 102.

<sup>24</sup> Vgl. Lohmann 2010, S. 11.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Lohmann 2004, S. 107.

<sup>27</sup> Vgl. ebd.

nicht begrenzt. Außerdem vermeidet Lohmann, den Ausdruck „Menschenrechte“ im Zusammenhang mit dieser besonderen Art von Schutz anzuwenden.

## 7.2 Jack Donnellys Einwände gegen kollektive Menschenrechte

Jack Donnelly ist auch dafür bekannt, sich der Idee der kollektiven Menschenrechte zu widersetzen. Seine Stellungnahme basiert auf unterschiedlichen Gründen. Der erste Grund, der zu erwähnen ist, ist theoretischer Art:

„[I]f human rights are the rights that one has simply as a human being, then only human beings have human rights; if one is not a human being, by definition one cannot have human rights. Because only individual persons are human beings, it would seem that only individuals can have human rights.

Collectivities of all sorts have many and varied rights. But these are not – cannot be – human rights.“<sup>28</sup>

Donnelly meint, dass Menschenrechte Rechte seien, die man einfach hätte, da man Mensch sei.<sup>29</sup> Aber die bloße Tatsache, Mensch zu sein, scheint ein schwaches Argument dafür zu sein, dass lediglich Individuen Menschenrechte hätten. Und in der Tat führt er ein weiteres Element ein: „If human rights rest on the dignity and worth of the human person, it would seem natural that they are held by human persons, individuals.“<sup>30</sup> Eigentlich ist dann nicht einfach die Tatsache, Mensch zu sein, die den Besitz von Menschenrechten begründet, sondern die Würde der Menschen. Was er unter Würde versteht, ist unklar, denn es wird von ihm nicht erläutert. Wichtiger ist aber hier zu betonen, dass Donnellys Äußerungen die Möglichkeit ausnehmen, dass andere Wesen Würde besitzen. Und gerade deshalb, da andere Wesen keine Würde haben, die zugleich die Stütze der Menschenrechte ist, können Kollektive u. a. keine Menschenrechte haben. Der Einwand gegen kollektive Menschenrechte würde also lauten: Kollektive Menschenrechte, deren Träger Kollektive bzw. Gruppen sind, sind weder theoretisch noch moralisch begreifbar, denn Kollektive haben keine Würde.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Donnelly 2003, S. 25.

<sup>29</sup> Donnelly 1993, S. 131.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Auch Yeatman ist der Meinung, nur Individuen seien Träger von Menschenrechten. Dies sei so, da nur die Individuen das unveräußerliche Recht auf Anerkennung und Achtung ihrer Würde, Freiheit und Unversehrtheit hätten. Offenbar ist hier die Rede von einem moralisch theoretischen Argument, das die Kollektive ausschließt. Indes ist zu sagen, dass das Hauptthema, das Yeatman behandelt, keinen direkten Bezug auf den Unterschied zwischen kollektiven und individuellen Menschenrechten hat. Bei ihr geht es

In Verbindung mit diesem Argument spielt auch der Gedanke eine Rolle, dass Menschenrechte als Mittel konzipiert würden, um das Individuum und seine Würde vor den Bedrohungen des Staates, der gegenwärtigen Märkte und gelegentlich der Gesellschaft zu schützen. Nicht nur der Absolutismus habe die heutige, auf das Individuum gerichtete Konzeption der Menschenrechte geprägt, sondern auch viele totalitäre Regime des 20. Jahrhunderts, die das Individuum für weniger wertvoll als das Kollektiv gehalten hätten. In diesem Sinne seien kollektive Menschenrechte eine neue Bedrohung für die Würde des Individuums, da es sich um Rechte handele, deren Träger nicht Individuen, sondern kollektive Entitäten seien: Das einzig wahrscheinliche Ergebnis der Verteidigung der kollektiven Menschenrechte sei eine weitere Stärkung der Kräfte der Repression.<sup>32</sup>

Trotz dieser Argumente nimmt Donnelly an, dass kollektive Menschenrechte etwas zum Schutz der Menschenwürde ergänzend beitragen könnten. Er ist trotzdem skeptisch gegenüber diesen Rechten, was ihn zur Darlegung von Argumenten pragmatisch-politischer Spielart bringt, und es sind diese Argumente, die für ihn das Entscheidende zu sein scheinen.<sup>33</sup> Donnellys Skepsis beruht darauf, dass es eine Reihe von Fragen gebe, die vor der Annahme der Idee kollektiver Menschenrechte beantwortet werden sollten. Diese Fragen sind: 1) Wie werden die Kollektive identifiziert, die Träger von kollektiven Menschenrechten sind? Dies ist im Prinzip kein unauflösliches Problem, aber es ist wichtig, welches Kriterium dafür gebraucht werde, da man zu einer radikalen Ausweitung von Rechtsträgern und deren entsprechenden Forderungen gezwungen werden kann, was äußerst problematisch ist. Nach der Identifizierung der Kollektive sollte weiter gefragt werden: 2) Welche materiellen Rechte müssten die Kollektive haben? Dies sei ein weiteres Problem, dem die Verteidiger kollektiver Menschenrechte erstaunlicherweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt hätten. 3) Wer solle die Rechte ausüben? Falls solche Menschenrechte von Individuen ausgeübt würden, könne sich die Frage stellen, ob es hier

---

vor allem um die These, nach der der Träger der Menschenrechte nicht der individuelle Bürger (citizen), sondern der individuelle Mensch sei. Vgl. hierzu Yeatman 2000, S. 10 f.

<sup>32</sup> Vgl. Donnelly 1993, S. 134 f., und Donnelly 2003, S. 224. Im folgenden Textabschnitt ist Donnellys Gedanke eindeutig: „Human rights have been the refuge of the individual, a crucial moral and legal resource of the individual against society and the state. They are the one well-established means by which individuals may demand that they not be treated or allowed to suffer in particular ways. Anything that threatens this still essential function must be vigorously challenged and decisively rejected. The idea of collective human rights falls into this category“ (Donnelly 1993, S. 135). Farrell vertritt eine ähnliche Position, die aber kritischer als Donnellys Stellungnahme ist. Ihm zufolge sind alle kollektiven Rechte eine Gefahr für die Individuen, unabhängig davon, ob es sich um Menschenrechte oder andere Rechte handele. Vgl. Farrell 1995, S. 21 f.

<sup>33</sup> Vgl. Donnelly 1991b, S. 48.

wirklich um kollektive Menschenrechte anstatt einer kollektiven Ausübung individueller Menschenrechte gehe. 4) Wie werden Konflikte zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten gelöst? 5) Ist das Problem das Nichtbestehen von kollektiven Menschenrechten oder die Nicht-Implementierung individueller Menschenrechte? 6) Warum sollten kollektive Menschenrechte wirksam sein, wo die individuellen Menschenrechte keine Wirksamkeit gezeigt haben? 7) Sind kollektive Menschenrechte das beste Mittel, um die Interessen von Kollektiven zu schützen und deren Wünsche zu realisieren?<sup>34</sup>

Wichtig für Donnelly ist auch ein weiterer Punkt, der im Zusammenhang mit den oben dargelegten Fragen steht. Das Argument lautet: Obwohl viele Kollektive tatsächlich mit existentiellen Problemen zu kämpfen hätten, seien kollektive Menschenrechte keine Lösung für diese Probleme, denn durch die richtige Anwendung der individuellen Menschenrechte könnten solche Probleme gelöst werden.<sup>35</sup> Kollektive Menschenrechte seien also redundant und hätten keinen zusätzlichen Nutzen, der ihre Einführung rechtfertige.<sup>36</sup> Beispielweise: Das kollektive Menschenrecht der Völker auf Entwicklung, das in der Erklärung zum Recht auf Entwicklung enthalten sei, hätte keinen Nutzen, denn es solle z. B. der Artikel 1 der Erklärung als ein Recht, Rechte zu genießen, verstanden werden; solch ein Recht sei offensichtlich Unsinn.<sup>37</sup> Ebenfalls ist Donnelly der Meinung, die Verletzung des kollektiven Menschenrechts der Völker auf Selbstbestimmung impliziere in erster Linie die Verletzung der individuellen Menschenrechte u. a. auf politische Partizipation, Meinungsfreiheit und Versammlungsfreiheit, denn diese seien Rechte, die unter imperialistischen Mächten systematisch verweigert würden.<sup>38</sup>

In Donnellys Augen ist ein weiteres pragmatisches Argument gegen kollektive Menschenrechte die Möglichkeit, dass die Erweiterung des Felds der Menschenrechte bedeuten könne, dass die vorher anerkannten Menschenrechte an Aufmerksamkeit verlören,<sup>39</sup> d. h., kollektive Menschenrechte könnten Aufmerksamkeit auf Kosten der individuellen Menschenrechte gewinnen.

---

<sup>34</sup> Vgl. Donnelly 2003, S. 209 ff

<sup>35</sup> Vgl. Donnelly 1993, S. 136 f. In *Universal Human Rights in Theorie and Practice* verkündet Donnelly, es sei sein Ziel, zu argumentieren, dass ein liberal individuelle-rechter Ansatz die effektivste Strategie sei, um das Leiden von Mitgliedern verachteter, unterdrückter oder benachteiligter Gruppen zu beheben. Vgl. Donnelly 2003, S. 205.

<sup>36</sup> Vgl. Donnelly 1993, S. 137, 140.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 138.

<sup>38</sup> Vgl. Donnelly 1991b, S. 46 f.; Donnelly 2003, S. 222.

<sup>39</sup> Vgl. Donnelly 1993, S. 123.

### 7.3 Michael Hartney: drei Missverständnisse um kollektive Rechte

Die Thematik der Existenz kollektiver Menschenrechte betrifft zumal die Problematik um den Status des Trägers solcher Rechte. Angesichts der Frage, ob man für oder gegen kollektive Menschenrechte ist, ist es wesentlich wichtig zu beweisen bzw. zu widerlegen, dass Kollektive in der Tat Träger von Menschenrechten sein bzw. nicht sein können. Michael Hartney hat sich in seinem Aufsatz *Some Confusions Concerning Collective Rights* auf die Thematik kollektiver Rechte konzentriert. Im Prinzip richtet er seine Aufmerksamkeit nicht auf Menschenrechte, aber seine Analysen und Anmerkungen sind problemlos auf den Begriff von Menschenrechten übertragbar. Laut Hartney argumentieren die Verteidiger der kollektiven Rechte folgendermaßen:

- (a) Gemeinschaften bzw. Kollektive seien Güter, d. h. sie hätten einen Wert,
- (b) deshalb sollten sie geschützt werden,
- (c) deshalb hätten Gemeinschaften kollektive Rechte (auf Existenz usw.).<sup>40</sup>

Wie der Titel des Aufsatzes ahnen lässt, vertritt er eine kritische Stellung gegenüber kollektiven Rechten, und diese Kritik beruht auf der Tatsache, dass die Debatte um die kollektiven Rechte und ihre entsprechende Verteidigung drei Missverständnisse umfasst.<sup>41</sup> Das erste Missverständnis betreffe den Wert der Kollektive. Verteidiger kollektiver Rechte behaupteten, so Hartney, dass Gegner kollektiver Rechte den Kollektiven ihren Wert oder ihre Wichtigkeit verweigerten. Dies sei jedoch nicht so, denn in Wahrheit leugneten nur wenige Menschen, dass Gruppen einen Wert hätten.<sup>42</sup> Aber Menschen meinten im Allgemeinen, Kollektive seien wichtig auf Grund des Beitrags, den sie für das Wohl der Individuen leisteten.<sup>43</sup> Kollektive seien also wertvoll, insofern sie das Wohl der Mitglieder der Gruppe förderten: je höher die Förderung des Wohles der Individuen, desto größer der Wert des Kollektivs. Diese Ansicht wird von Hartney „individueller Wert“ (value-individualism) genannt. Sie impliziert, dass nur Individuen einen endgültigen Wert haben, aber auch, dass der Wert von Kollektiven aus ihren Beiträgen zum Wohl der Individuen hervorgeht. Die gegenteilige Ansicht, nach der Kollektive, unabhängig von ihren Beiträgen zum individuellen Wohl, einen Wert hätten, wird kollektivistischer Wert (value-collectivism) genannt. Diese Ansicht wird explizit abgelehnt, da sie kontraintuitiv sei.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Vgl. Hartney 1991, S. 294.

<sup>41</sup> Vgl. ebd.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 296.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 297.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 297 f.

Trotz dieser Anmerkungen wird zugegeben, dass es nicht sinnlos ist, zu sagen, etwas sei gut für das Kollektiv, obwohl dies keinen Nutzen für die Individuen bringe; es sei gut, denn das Kollektiv könne so weiter existieren usw. Aber dies sei moralisch irrelevant: etwas sei dann moralisch relevant, wenn es das Wohl der Individuen betreffe. Aus dem Dargelegten resultiert dann, dass das Bestehen des Kollektivs an sich dann moralisch irrelevant ist.

Die Ansicht über den individuellen Wert steht im Zusammenhang mit dem Begriff von Interesse. Die Frage sei, so Hartney: Könnten kollektive Interessen existieren? Es werde oft von zwei unterschiedlichen Sinnen kollektiver Interessen geredet: Interessen, die nicht individualisierbar seien, und Interessen des Kollektivs, die Vorrang vor den Interessen der Individuen hätten. Nach dem ersten Sinn von kollektiven Interessen könnten die Interessen des Kollektivs nicht auf eine Reihe von individuellen Interessen reduziert werden, aber eine solche Betrachtungsweise sei nicht überzeugend, denn, obwohl das Gut, auf das sich das Interesse beziehe, eine kollektive Wichtigkeit habe, trage es letztendlich zum Wohl der Individuen bei. Es gebe nur individuelle Interessen, obwohl unterschiedliche Individuen das gleiche Interesse hätten: die Summe von gleichen Interessen unterschiedlicher Individuen konstituiere kein kollektives Interesse. Nach dem zweiten Sinn hätten Individuen Interessen, aber die Interessen des Kollektivs hätten Vorrang. Dies sei abzulehnen, da Kollektive an sich keine Interessen hätten; die Interessen des Kollektivs hingen von dem Wohl der Individuen ab.<sup>45</sup> Aus diesem Blickwinkel besteht dann im Endeffekt kein kollektives Interesse, denn lediglich Individuen können sie haben. Dieser Schritt ist grundlegend für die Bestimmung der Existenz von kollektiven Rechten, wie wir noch sehen werden.

Das zweite Missverständnis habe mit dem Schutz der Kollektive zu tun. Gehe man davon aus, dass Kollektive einen Wert hätten, wie sollten sie geschützt werden?<sup>46</sup> Die übliche Antwort auf diese Frage sei, dass der Schutz durch die Gewährung von moralischen Rechten stattfinden solle. Aber gegen solche Antwort gebe es einen wichtigen begrifflichen Einwand, der sich auf die Natur des Rechts beziehe: Die Kernidee eines Rechts scheine zu sein, dass ein Interesse geschützt werde.<sup>47</sup> Die Schlussfolgerung von Hartney ist in gewisser Weise vorhersehbar: Kollektive könnten keine Rechtsträger sein,

---

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 300.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., S. 303.

<sup>47</sup> Vgl. ebd.

denn sie hätten kein Interesse; es seien lediglich die Individuen, die Interessen hätten. Um präziser zu sein, lehnt er im Wesentlichen ab, dass Kollektive moralische Rechte hätten.<sup>48</sup> Individuen könnten ein moralisches Recht auf den Schutz ihrer Gemeinschaft, Gruppe oder Kollektiv herleiten, aber das Kollektiv könne kein Recht auf Schutz haben.<sup>49</sup> Die Nichtzuschreibung von moralischen Rechten an die Kollektive ist eine naheliegende Folgerung aus der Ansicht von individuellen Werten im Allgemeinen und von der Ablehnung der Existenz kollektiver Interessen im Besonderen. Und dieser Einwand von Hartney ist offensichtlich von Belang für die Idee der kollektiven Menschenrechte, die hier behandelt wird. Denn versteht man Menschenrechte als moralische Rechte, wie im Kapitel 2 expliziert wurde, findet man hier einen Einwand. Aus Hartneys Sicht würde der Einwand folgendermaßen lauten: Kollektive können keine Träger von Menschenrechten als moralischen Rechten sein, da sie keine Interessen haben. Lediglich Individuen besäßen Interessen, die moralisch relevant seien, und lediglich Individuen seien Träger von Menschenrechten.

Das dritte Missverständnis ist auch moralischer Art: Ist es möglich und wünschenswert, dass Kollektive legale Rechte haben? Hartney meint das nicht explizit, aber es scheint, als ob er klar machen möchte, dass zwischen Kollektiven aus juristischer und aus moralischer Sicht zu unterscheiden ist. Moralisch betrachtet seien Kollektive keine Rechtsträger, aber juristisch gesehen sei es immer möglich, einem Kollektiv Rechte zuzuschreiben. Aber Hartney ist es nicht klar, ob die Zuweisung von kollektiven Rechten wünschenswert sei oder nicht.<sup>50</sup> Wichtig bei diesem Punkt ist die Differenzierung zwischen dem moralischen und dem juristischen Status des Kollektivs, die man – nach Hartney – nicht verwechseln sollte, denn gerade in dieser Verwechslung liegt laut Hartney das dritte Missverständnis: legale kollektive Rechte zu besitzen, heiße nicht, moralische kollektive Rechte zu haben.

Hartneys Argumentation gegen kollektive Menschenrechte würde dann folgendermaßen lauten:

---

<sup>48</sup> „Since moral rights protect important goods and since things have value-morally relevant value-only to the extent that they contribute to the well-being of beings whose life is of ultimate value (i.e., human beings), then only human beings can be the holders of moral rights“ (ebd., S. 304). Hier ist anzumerken, dass Hartneys Terminologie an mehreren Stellen zur Verwirrung führen kann, denn er verwendet oft den Ausdruck „good“ als Synonym für „interest“. Das oben angeführte Zitat ist ein Beispiel dafür; hier bedeutet „good“ eigentlich „interest“. Auf der Seite 304 seines Aufsatzes *Some Confusions Concerning Collective Rights* wird mehrmals der Ausdruck „good (or interest)“ wiederholt.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., S. 308.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., S. 307.



- (a) Kollektive an sich haben keinen Wert; sie hätten einen Wert, insofern sie etwas zum Wohl der Individuen beitragen;
- (b) nur wenn das Kollektiv zum Wohl der Individuen beiträgt, kann es geschützt werden;
- (c) Werden Kollektive geschützt, kann dies anhand von Rechten geschehen, die ihnen zugeschrieben werden, aber solche Rechte können nur juristischer Natur sein. Menschenrechte als moralische Rechte kommen nicht in Frage, denn Kollektive können keine Träger von moralischen Rechten sein, da sie kein moralisch relevantes Interesse haben; lediglich Individuen haben moralisch relevante Interessen und damit Menschenrechte.

#### **7.4 Jan Narveson und die Wichtigkeit des methodologischen Individualismus**

Einwände gegen kollektive Rechte im Allgemeinen und kollektive Menschenrechte als moralische Rechte im Besonderen sind weitgehend auf den moralischen und ontologischen Status des Trägers, nämlich des Kollektivs angewiesen. Die politische Konzeption aber, die man vertritt, ist auch von Bedeutung bei der Analyse des Themas. Dies ist leicht zu erkennen, und solche politische Konzeptionen sind in den vorher dargelegten Einwänden mehr oder weniger explizit enthalten. Ein Autor, der seine politisch-moralische Position hinsichtlich kollektiver Rechte offenkundig macht, ist Jan Narveson. Sein Hauptziel ist es, eine eindeutige Konzeption von kollektiven Rechten anzubieten,<sup>51</sup> denn das sei von Belang, um festzulegen, ob kollektive Rechte bestünden oder nicht. Das Bestehen von Kollektiven wird von Narveson nicht verneint, sondern, im Gegenteil, die Existenz von Kollektiven und ihre Bedeutung für das Leben wird anerkannt. Individuen hätten Interessen, die ihr Leben definierten und deren Verfolgung ihr Leben konstituiere.<sup>52</sup> Solche Interessen seien nicht ausschließlich individuell, denn viele von ihnen oder die meisten von ihnen seien soziale Interessen, d. h., diese Interessen stammten aus Kollektiven und häufig aus den Kollektiven, in denen wir aufgewachsen seien.<sup>53</sup> Die Wichtigkeit von Kollektiven für Individuen sehe man auch in der Moral, denn moralische Normen seien wesentlich Normen für Gruppen oder Kollektive, für Kollektive von Personen: Die Moral bestehe aus Regeln, Forderungen und idealen Paradigmen des

<sup>51</sup> Vgl. Narveson 1991, S. 329.

<sup>52</sup> Mit dem Ausdruck „Interessen“ (interests) umfasst Narveson Ziele, Werte und Interessen. Dies wird von ihm explizit erklärt. Vgl. ebd., S. 338.

<sup>53</sup> Vgl. ebd.

Verhaltens, die man erwarte, sowohl informell als auch universal verstärkt und in jedem Individuum eingepägt zu werden.<sup>54</sup> Kollektive würden ebenfalls als wichtig angesehen, wenn sie von Nutzen für Individuen, nämlich für die Mitglieder von Kollektiven wären.<sup>55</sup>

Trotz der Bedeutung von Kollektiven für das Leben der Individuen gebe es keinen zwingenden Grund zu behaupten, dass Kollektive Träger von Rechten sein könnten. Um diese Stellungnahme zu vertreten, greift Narveson auf den sogenannten methodologischen Individualismus (methodological individualism) zurück. Der methodologische Individualismus sei eine Perspektive der Sozialwissenschaften, derzufolge Individuen nicht als bloße Teile eines sozialen Ganzes zu betrachten seien; vielmehr seien eher Individuen als solche, ihre individuellen Zustände, Wünsche usw. die basalen Entitäten in den Sozialwissenschaften,<sup>56</sup> d. h., die Sozialwissenschaften richteten ihre Aufmerksamkeit in der Tat auf Individuen und nicht auf Kollektive. Dies gehe auf zwei miteinander verknüpfte Tatsachen zurück: Zum einen beständen Kollektive wesentlich aus Individuen, und nicht umgekehrt. Kollektive an sich existierten nicht; ihre Existenz setze voraus, dass es Individuen gebe, die das Kollektiv gestalteten. Ontologisch gesehen, gebe es denn kein Kollektiv an sich, es beständen lediglich Individuen.<sup>57</sup> Zum anderen sei – so Narveson – für diese Thematik wichtiger, dass nur Individuen Entscheidungen trafen, nur Individuen hätten Werte und nur sie könnten überlegen und argumentieren.<sup>58</sup> Der methodologische Individualismus ist m. E. in Wahrheit ein ontologisches Argument, das zu besagen scheint: Kollektive sind nicht imstande, Träger von Rechten zu sein, da sie an sich nicht existieren können.

Dazu kommt ein moralisches Argument:

„In my view, the right basic morality for any society is one that reinforces and inculcates rights of individuals, namely the right of individuals to do whatever they please within the limits imposed by the same right of all others. Rights are

---

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 331.

<sup>55</sup> „When we ask what they are useful for, my answer is that they are useful only for the various purposes of individuals, if at all. The State, for example, is pointless, quite useless, if it does not function somehow to advance the welfare or wellbeing of the several individuals who compose it, and perhaps of other individuals who deal with it in various ways“ (ebd., S. 333). Bemerkenswert ist hier, dass Narveson annimmt, dass Kollektive nicht für ihre Mitglieder von Nutzen seien oder sein sollten, sondern dass sie ebenfalls von Nutzen für Nicht-Mitglieder sein könnten; nicht nur Mitglieder hätten dann ein Interesse am Bestehen von Kollektiven, sondern auch Nicht-Mitglieder. Dieser interessante Punkt wird aber von Narveson nicht vertieft.

<sup>56</sup> Vgl. ebd.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 333 f.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 334.

inherently social in their administration and, in a sense, in their foundations and origin. In the view of us individualists, it is the content of morals that is individual.“<sup>59</sup>

Moral als ein System von Normen also betreffe nur die Individuen,<sup>60</sup> und gerade deswegen könnten lediglich Individuen Träger von Rechten sein, nämlich Träger von moralischen Rechten. Dieses Argument steht offensichtlich im Zusammenhang mit dem ontologischen Argument des methodologischen Individualismus, denn sofern Kollektive an sich nicht existieren, sind sie auch keine Träger von moralischen Rechten. Der oben zitierte Textabschnitt enthält implizit auch einen politischen Hintergrund, der dann explizit wird: Narveson vertritt die Auffassung des Liberalismus, nach der das Individuum das einzig Wertvolle sei. Der Liberalismus geht – in den Augen von Narveson – davon aus, dass jedes Individuum seine eigenen Interessen habe und diese verfolge. Diese Tatsache würde von jedem akzeptiert, und deshalb hätten wir ein Interesse auf ein Recht auf Freiheit, d. h. das Recht, dass die anderen uns nicht daran hinderten, zu tun, was wir zu tun entschlossen seien, sofern wir die Rechte der anderen nicht missachteten.<sup>61</sup> Angesichts des Gesagten lässt sich folgern, dass aus dem Blickwinkel des Liberalismus kollektive Rechte der basalen liberalen Idee der Priorität des Individuums widersprüchen, da das Individuum nicht frei sei, zu tun, was es als Individuum entschieden habe; das Kollektiv entscheide, was das Individuum tue.

Ich bin der Ansicht, Narveson nutzt wie andere Autoren das ontologische Argument, um seine Hauptthese, nämlich den Gedanken des absoluten Vorrangs des Individuum gegenüber dem Kollektiv zu unterstützen. Sieht man sich den methodologischen Individualismus genauer an, kommt heraus, dass dieser tatsächlich auf einer moralischen Unterstellung beruht: der Vorrangstellung des Individuums. Wenn ich richtig liege, bedeutet dies, dass bei Narveson das moralische Argument das Hauptargument ist. Genauer gesagt: es geht um die politisch-moralische Idee des Vorzugs des Individuums.

Aber welches Konzept von kollektiven Rechten bietet Narveson an? Er lehnt die

---

<sup>59</sup> Ebd., S. 331.

<sup>60</sup> Die Meinung, dass die Moral lediglich das Individuum betreffe, findet man auch in Narveson 2002, S. 180, wo er äußert: „The question for morals is always and fundamentally cast in individual terms: what is this, that, or the other person to do? If we think that there are things which groups should do, those claims will say nothing to anyone unless there is some way of understanding that individuals, such as members of that group or persons affected by its behavior, have duties or rights or some other moral status in relation to it.“ Siehe auch ebd., S. 182.

<sup>61</sup> Vgl. Narveson 1991, S. 338.

Idee ab, dass Kollektive Träger von Rechten seien. Gibt es einen anderen Sinn von kollektiven Rechten? Bei ihm ist die Antwort auf diese Frage undeutlich, aber es wird behauptet, individuelle Rechte seien basale Rechte, und deshalb stammten alle legitimen kollektiven Rechte von den individuellen Rechten ab.<sup>62</sup> Es scheint dann, als ob man kollektive Rechte nur als Rechte konzipieren könne, die bestimmten Individuen zustehen, da sie Mitglieder eines bestimmten Kollektivs sind. Aber – wie erwähnt – ist Narvesons Auffassung von kollektiven Rechten nicht ganz eindeutig.

### **7.5 Andrew Vincent: Kollektive als Organismen und als Personen**

Betrachtet man Kollektive als aus Organismen oder Personen bestehend, scheint es ein guter Beginn zu sein, Kollektiven kollektive Rechte bzw. kollektive Menschenrechte zuzuerkennen. Aber Andrew Vincent hat sich beiden Kriterien widersetzt, da gerade solche Kriterien, das organismische und das Personenkriterium, punktuelle Folgen und Schwierigkeiten mit sich brächten, die ihre Anwendung auf Kollektive als unangebracht erscheinen lasse. Dass ein Kollektiv ein Organismus sei, bedeute, dass das Kollektiv eine Einheit sei, die von unterschiedlichen Organen gebildet werde, d. h., Menschen würden als Organe oder Teile des Kollektivs angesehen.<sup>63</sup> Das organismische Kriterium behauptete nicht, dass Individuen an sich nicht existierten oder dass sie keinen Respekt verdienten. Dieses Kriterium beruhe wesentlich auf der Idee, dass im Vergleich mit der primären Wichtigkeit des Kollektivs die Person oder der Mensch als Individuum von untergeordneter Bedeutung sein solle.<sup>64</sup> Aus diesem Kriterium gehe eine bedeutsame Folge hervor: Sei der Mensch nur ein Teil des Organismus, heiße das, dass er kein unabhängiges Leben führe; die Existenz der einzelnen Bürger sei an die Ziele des Kollektivs gebunden. Das Kollektiv werde ein Ziel an sich und das Individuum werde wahrscheinlich ein Mittel für das Ziel, für das Kollektiv.<sup>65</sup> Dieses Kriterium sei mit einer geschichtlichen Schwierigkeit verbunden, die für Vincent von Belang ist: im Laufe der Geschichte hätten unterschiedliche Denker auf das organismische Kriterium zurückgegriffen, um die Überlegenheit bestimmter Kollektive bzw. Nationen, d. h. rassistische Theorien zu rechtfertigen.<sup>66</sup> Das organismische Kriterium sei also unangebracht, da es den individuellen

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 329.

<sup>63</sup> Vgl. Vincent 1989, S. 689.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., S. 690.

<sup>65</sup> Vgl. ebd.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., S. 692 f. Vincent zufolge kann man die Anwendung des Ausdrucks „Organismus“ auf

Wert der Menschen in den Hintergrund dränge, so dass das Individuum auf ein bloßes Mittel reduziert werden könne, aber auch, dass es zur Verfolgung rassistischer Ziele gebraucht werde.

Ausschlaggebend für Vincent ist aber das Personenkriterium, denn es hätte direkte normative Implikationen. Der Begriff der Person sei kein zwischen Mensch und Tier unterscheidendes Kriterium. Person beziehe sich vielmehr auf die Rollen, die Menschen in unterschiedlichen Bereichen spielten:<sup>67</sup> im psychologischen, juristischen und moralischen Bereich. Es wird dementsprechend von psychologischer, juristischer und moralischer Person bzw. Persönlichkeit gesprochen. Psychologische Person sei die Fähigkeit des Bewusstseins und die Fähigkeit, Absichten zu bilden und unser Verhalten zu bestimmen. Es handele sich um eine Reihe von physischen und geistigen Fähigkeiten, aber das sei nur eine empirische oder deskriptive Kategorie, sie habe keine normative Bedeutung.<sup>68</sup> Die juristische Person umfasse drei verschiedene Bedeutungen: den individuellen Bürger, das Kollektiv als fiktive Person und das Kollektiv als reale Person. Nach der ersten Bedeutung seien individuelle Bürger sowohl Träger als auch Adressaten von juristischen Rechten bzw. Pflichten.<sup>69</sup> Nach der zweiten Bedeutung seien Kollektive fiktive Personen, da ihnen sowohl Rechte als auch Pflichten zugewiesen würden, obwohl sie keine individuellen Bürger seien.<sup>70</sup> Laut der dritten Bedeutung werden Kollektiven juristische Rechte und Pflichten zugewiesen auf Grund dessen, dass sie aus juristischer Sicht von sich aus existierten.<sup>71</sup> Das Entscheidende zur Existenz einer juristischen Person sei die legale Norm: die juristische Person existiert, da die legale Norm das festlegt.<sup>72</sup>

Moralische Person zu sein, heiße, einen Willen zu besitzen und Entscheidungen treffen zu können, und deshalb sei sie auch von den eigenen Handlungen bewusst und

---

Kollektive bzw. Gruppen auf drei unterschiedliche Arten verstehen: a) Kollektive seien Organismen, da sie eine natürliche oder biologische Basis seien, d. h., Menschen würden als natürlich soziales Wesen begriffen; b) Kollektive seien analog zu Organismen; c) Kollektive würden als natürliche, biologische Einheiten angenommen, die ihr eigenes Leben hätten. Keines der zwei ersten Unterkriterien verstehe Kollektive als Organismen an sich, sondern lediglich das dritte. Vincents Einwände sind deshalb gegen das dritte Unterkriterium gerichtet. Vgl. ebd., S. 699.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S. 700.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S. 703.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., S. 704.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., S. 705.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., S. 706 ff.

<sup>72</sup> Im Ausgang von Vincent wäre es selbstverständlich, dass wirtschaftliche, politische usw. Argumente für das Bestehen von juristischen Personen gebracht werden können. Das Bestehen von juristischen Personen als solche hänge dennoch letztendlich nicht von solchen Argumenten ab, sondern von der Tatsache, dass das juristische Gesetz die Existenz juristischer Personen bestimme. Siehe ebd., S. 706 ff.

folgerichtig verantwortlich. Moralische Personen hätten Interessen, Ziele und Werte.<sup>73</sup> Die Autonomie ist dann das, was die moralische Person bezeichne. Für diese Auffassung ist von Bedeutung, dass moralische Person lediglich der Mensch als Individuum ist<sup>74</sup> und dass die Autonomie oder alle vorher erwähnten moralischen Fähigkeiten die Basis bilden, auf Grund deren Menschen für Personen gehalten werden; und es ist gleichzeitig der wahre Grund, warum Menschen moralische Rechte besitzen. Dies bedeutet dann, dass nur Individuen Träger von moralischen Rechten und Adressaten von moralischen Pflichten sein können, denn nur sie haben moralische Autonomie, nur sie sind moralische Personen. Ebenso wie Narveson behauptet Vincent, dass der methodologische Individualismus eine wichtige Rolle für seine Überlegungen über die moralische Person spiele, was impliziere, den Grundideen des Liberalismus eine führende Rolle zuzusprechen.<sup>75</sup>

Vincent bringt also Argumente, die die Idee von den kollektiven Rechten ablehnen und damit die Idee von kollektiven Menschenrechten. Solche Argumente betreffen den Status der Kollektive und zwischen beiden besteht ein gewisser Zusammenhang, der auf den ersten Blick nicht zu sehen ist: Die Widerlegung der Anwendung des Personenkriteriums auf Kollektive und die Widerlegung des organismischen Kriteriums ergänzen sich gegenseitig, denn sie stellen unterschiedliche Wege vor, um für den Vorrang des Individuums zu plädieren. Das Gesagte führt auch dazu, dass der überwiegende Einwand gegen kollektive Rechte bzw. kollektive Menschenrechte als moralische Rechte moralischer Natur ist, da vom moralischen Standpunkt aus nur Individuen Personen sind, d. h. lediglich Individuen Autonomie besitzen.

### **7.6 Peter Jones: das Problem der Menschenrechte als Körperschaftsrechte**

Was in dieser Arbeit als kollektive Rechte bzw. kollektive Menschenrechte bezeichnet wird, d. h., Menschenrechte, über die ein Kollektiv verfügt, wird von Peter Jones „Körperschaftsrechte“ (corporate rights) genannt. Der Ausdruck „Körperschaftsrechte“ soll nicht etwa den Ausdruck „kollektive Menschenrechte“ ersetzen. Mit ihm wird eher auf einen Standpunkt hingewiesen, von dem aus die Idee kollektiver Menschenrechte erörtert wird. Körperschaft verweise, so Jones, nicht auf die volle

---

<sup>73</sup> Vgl. ebd., S. 701.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S. 702.

<sup>75</sup> „Behind such an idea is the important strain of methodological individualism, as against methodological collectivism.“ Ebd.

juristische Bedeutung, die das Wort im legalen Bereich üblicherweise habe.<sup>76</sup> Vielmehr würden damit nur Kollektive angedeutet, deren Existenz als unabhängig von den zu ihnen gehörenden Mitgliedern angesehen werde. Juristische Aspekte wie Konstituierung von Körperschaften, ihre juristischen Rechte, Pflichten usw. werden nicht berücksichtigt. Jones legt die juristische Thematik beiseite, denn seine Interessen liegen vornehmlich in der Erörterung, ob vom moralischen Blickwinkel aus Kollektive als Entitäten, die unabhängig von ihren Mitgliedern existieren, Träger von Menschenrechten sein können.<sup>77</sup>

Falls behauptet werde, bestimmte Kollektive seien Träger von Menschenrechten, sei es notwendig, dass solche Kollektive als moralisch unabhängige Personen betrachtet würden, und gerade das sei es, was die Körperschaftskonzeption tue: Diese Konzeption gewährt Kollektiven einen moralisch unabhängigen Status.<sup>78</sup> Darüber hinaus solle das Kollektiv eine moralisch signifikante Identität haben,<sup>79</sup> so dass – kann man wohl sagen – die Rechte einer Gruppe von Nachbarn, die gegründet wird, um die Schließung einer Diskothek zu verlangen, nicht als Körperschaftsrechte gelten. Als Beispiel von Körperschaftsrechten wird das Recht der Völker und Nationen auf Selbstbestimmung erwähnt.<sup>80</sup> Dass Kollektive bestehen, die eine moralisch signifikante Identität haben, wird von Jones nicht in Frage gestellt. Die Frage sei für ihn also, ob die Behauptung, dass Kollektive einen moralischen Status hätten oder haben könnten, ausreiche, um für die menschenrechtliche Rechtsträgerschaft von Kollektiven an sich plädieren zu können. Die von Jones gegebene Antwort ist negativ: Kollektive an sich sind keine Träger von Menschenrechten. Die Erklärung dafür scheint bei ihm deutlich genug zu sein: Nur Menschen als Individuen sind Träger von Menschenrechten, da die Grundlage für solche Rechtsträgerschaft der moralische Status der Menschheit ist und lediglich Menschen über diesen Status verfügen.<sup>81</sup> Was genau unter dem moralischen Status der Menschheit zu verstehen sei, wird von Jones nicht erklärt, obwohl es vorstellbar ist, dass er einfach darauf hinweist, Mensch zu sein. Die Frage bleibt freilich offen, denn es kann dann gefragt werden, was es heißt, Mensch zu sein.

Geht man trotzdem davon aus, dass der moralische Status der Menschheit mit Mensch zu sein gleichzusetzen ist, folgt daraus dann, dass Jones zufolge Kollektive keine

---

<sup>76</sup> Vgl. Jones 1999a, S. 361, Fußnote 16; Jones 1999b, S. 87.

<sup>77</sup> Vgl. Jones 1999b, S. 87f.

<sup>78</sup> Vgl. ebd.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., S. 88.

<sup>80</sup> Vgl. ebd.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., S. 87.

Menschenrechte besitzen, da sie im Endeffekt keine Menschen sind. Die Argumentation würde also lauten: Kollektive sind keine Menschen und aus diesem Grund besitzen sie keinen moralischen Status der Menschheit; und da sie nun keinen moralischen Status der Menschheit haben, haben sie keine Menschenrechte. Die moralische Wichtigkeit der Kollektive wird dennoch von Jones nicht abgelehnt, und er anerkennt sogar, dass Kollektive einen besonderen moralischen Status haben könnten und dass auf Grund dieses moralischen Status Kollektive imstande seien, über Rechte als Körperschaftsrechte zu verfügen. Aber solche Rechte seien – wiederum – keine Menschenrechte.<sup>82</sup>

In Verbindung mit dem Argument des moralischen Status der Menschheit steht das Argument der universalen Geltung der Menschenrechte, d. h., dass Menschenrechte von allen Menschen als Individuen besessen werden sollten. Dementsprechend bestehe die Schwierigkeit mit den kollektiven Menschenrechten als Körperschaftsrechten darin, dass nicht jeder Mensch als Individuum Träger von diesen Rechten sei, sondern nur diejenigen kollektiven Entitäten, die unabhängig von ihren Mitgliedern existierten und die entsprechenden Voraussetzungen erfüllten, um Träger von Menschenrechten zu sein.<sup>83</sup> Unter der Annahme, dass Menschenrechte universal seien, da sie von jedem Individuum besessen würden, kommt Jones zu dieser Schlussfolgerung: Körperschaftsrechte könnten zweifelsohne universal sein, aber unter zwei Vorbehalten: zum einen würden Körperschaftsrechte von allen Kollektiven besessen, die als Gleichberechtigte zu bezeichnen seien, aber nicht von Menschen als Individuen und, damit zum anderen, unter dem Vorbehalt, dass sie keine Menschenrechte seien, denn lediglich Individuen seien Träger von Menschenrechten.<sup>84</sup> Ein Beispiel für ein universales Körperschaftsrecht sei das Recht der Völker und Nationen auf Selbstbestimmung. Wenn wir jeder Nation und jedem Volk das Recht auf Selbstbestimmung gewährten, hieße das, dass es sich um ein universales Recht handele, denn das Recht werde jedem Volk oder jeder Nation anerkannt, das oder die als Volk oder Nation qualifiziert werde. Hinsichtlich der Individuen sei ein solches Recht umfassend, falls wir behaupteten, jedes Individuum gehöre zu einem Volk oder einer Nation. Aber weder die universale Geltung eines solchen Rechts noch sein

---

<sup>82</sup> Vgl. ebd. Im Unterschied zur Darlegung des moralischen Status der Menschheit bietet Jones eine bessere Darstellung des besonderen moralischen Status von Kollektiven. Dieser scheint im unmittelbaren Zusammenhang mit der moralisch signifikanten Identität eines Kollektivs zu stehen, d. h. die kollektive Identität wird als eine zu erfüllende Voraussetzung für das Bestehen des besonderen moralischen Status von Kollektiven angesehen. Es wird dennoch von Jones angenommen, dass weitere Voraussetzungen denkbar seien. Vgl. Jones 1999a, S. 365.

<sup>83</sup> Vgl. Jones 1999b, S. 89.

<sup>84</sup> Vgl. ebd.



umfassender Charakter bezüglich der Individuen sei ein ausreichender Grund, um zu unterstellen, dass es sich um ein Menschenrecht handele.<sup>85</sup> Nur Menschen seien Träger von Menschenrechten.

Ein anderer Einwand gegen kollektive Menschenrechte als Körperschaftsrechte besteht darin, dass kollektive Menschenrechte ein Problempotenzial generieren könnten, das Veranlassung zur Rivalität zwischen Individuen und dem Kollektiv gebe.<sup>86</sup> Ein solches Problempotenzial sei unvermeidbar und führe zu der begründeten Angst, von dem Kollektiv unterdrückt zu werden. Eine Möglichkeit, wie das Kollektiv das Individuum bedrohe, sei, wenn der moralische Status des Kollektivs den moralischen Status des Individuums verdränge.<sup>87</sup> Kurzum: Kollektive Menschenrechte könnten ein Instrument für die Unterdrückung der Individuen werden.

Jones' Argumentation gegen kollektive Menschenrechte oder dagegen, dass Kollektive an sich Träger von Menschenrechten sind, hat eine deutliche moralische Tendenz. Der Kern der Argumentation ist die Prämisse, dass lediglich Individuen Träger von Menschenrechten seien, denn sie seien die einzigen, die den moralischen Status der Menschheit hätten, obwohl bei Jones nicht ganz klar erscheint, wie der moralische Status der Menschheit zu begreifen ist. Das begriffliche Argument der universalen Geltung der Menschenrechte und das Argument der Angst vor Unterdrückung von Seiten des Kollektivs stehen in direkter Verbindung mit dem moralischen Argument, denn die universale Geltung der Menschenrechte weist darauf hin, dass alle und nur Menschen Menschenrechte besitzen, während die Angst vor der kollektiven Unterdrückung auf der Angst beruht, den moralischen Status der Menschheit zu verdrängen. Hinter diesen Argumenten steht allerdings in Wahrheit eine rein liberale Konzeption der Menschenrechte, und lediglich wenn Jones' Vorbehalte gegenüber kollektiven Menschenrechten vom Standpunkt des Vorrangs aus, den der Liberalismus dem Individuum gewährt, betrachtet werden, wird seine Konzeption besser begriffen.

---

<sup>85</sup> Vgl. ebd.

<sup>86</sup> Kollektive Rechte als Körperschaftsrechte hätten das Potenzial, nicht nur Rivalität zwischen Individuen und dem Kollektiv zu generieren, sondern auch zwischen dem Kollektiv als Ganzes und den kleineren Gruppen oder Untergruppen, die innerhalb des Kollektivs bestünden. Es ist zu betonen, dass in diesem Fall die Rede nicht von Körperschaftsrechten als Menschenrechten ist, denn – nach Jones – Kollektive könnten keine Rechtsträger von Menschenrechten sein. Hier ist die Rede von anderen moralischen Rechten als Körperschaftsrechten, die keine Menschenrechte sind. Vgl. Jones 1999a, S. 375 ff.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., S. 92.

## 7.7 Allgemeine Bewertung

Konzentriert man sich nun auf die Hauptideen der oben erwähnten Autoren, können die Argumente gegen kollektive Menschenrechte folgendermaßen klassifiziert werden: moralisch, ontologisch und pragmatisch. Das moralische Argument geht von der Unterstellung aus, dass der Mensch als Individuum das einzige Wesen sei, das eine moralische Wichtigkeit zum Besitz von Menschenrechten habe, was bedeute, dass sie die Existenz kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte ablehnten. Diejenigen, die das moralische Argument nutzten, liefern auf unterschiedliche Weise eine Grundlage für das Argument: Es wird entweder auf die Idee der Autonomie – nur Menschen als Individuen haben Autonomie –, auf die Würde – lediglich Menschen als Individuen besitzen Würde – oder auf den moralischen Status der Menschheit – lediglich Menschen kommt dieser Status zu – zurückgegriffen.

Es ist zu betonen, dass im Rahmen des moralischen Arguments Unterschiede zwischen den verschiedenen Autoren bestehen. Jones z. B. vertritt den Standpunkt, dass Kollektive keine Träger von Menschenrechten sein könnten, obwohl Kollektive an sich als Träger von anderen Rechten betrachtet werden könnten, dank eines besonderen moralischen Status. Aber manche Autoren (z. B. Lohmann) sind der Meinung, Kollektive könnten moralisch keine Rechte bzw. moralischen Rechte tragen. Nichtsdestoweniger sind sich die Vertreter des moralischen Arguments darin einig, dass lediglich Individuen über Menschenrechte als moralische Rechte verfügten. Dass unterschiedliche Grundlagen – Würde, der moralische Status der Menschheit usw. – für das moralische Argument geliefert werden, heißt noch nicht, dass seine Vertreter sich auf keine gemeinsame Basis stützen; sie haben eine gemeinsame Basis, und das ist die Anschauung, dass Individuen eine ausschließliche Vorrangstellung gegenüber allem, was ein kollektives Gepräge zeigt, besitzen. Angesichts des Gesagten ist es dann letztendlich die Prämisse des beinahe absoluten Vorrangs des Individuums, was Kollektive moralisch unfähig macht, Menschenrechte zu tragen. Es kann selbstverständlich argumentiert werden, dass es die Autonomie, die Würde usw. seien, die es ermöglichen, dem Individuum seinen entsprechenden Vorrang zu gewähren, aber das Wichtigste ist hier, sich klar zu machen, dass auf die Idee von Interessen, Würde usw. zurückgegriffen wird, um den Glauben an den absoluten Vorrang des Individuums zu unterstützen.

Das ontologische Argument zeichnet sich durch die Annahme aus, dass Kollektive

an sich nicht existierten (Lohmann) oder dass sie keine eigenen Interessen hätten (Hartney), und deshalb könnten sie keine Träger von Menschenrechten sein. Das Argument ist im Prinzip als ein selbstständiges Argument anzusehen, denn es hat seine eigenen Grundlagen, die keinen moralischen Inhalt zu enthalten scheinen. Aber in Wirklichkeit ist es kein rein selbstständiges Argument. Das Argument sollte im Zusammenhang mit der Prämisse der absoluten Vorrangstellung des Individuums betrachtet werden, d. h., das Bestehen kollektiver Menschenrechte aus ontologischen Gründen zu verneinen, ist kein eigenständiges Ziel; das eigentliche Ziel ist es, den Vorrang des Individuums zu verteidigen. Eine solche Position wird bei Narveson explizit ausgedrückt, indem er den methodologischen Individualismus als Leitlinie seiner Überlegungen annimmt. Desgleichen geschieht mit dem pragmatischen Argument. Dieses Argument ist wesentlich der Ausdruck der Angst vor den negativen Auswirkungen kollektiver Menschenrechte auf die Individuen – kollektive Menschenrechte könnten zur Unterdrückung der Individuen angewendet werden –, aber auch auf die individuellen Menschenrechte – individuelle Menschenrechte würden an Aufmerksamkeit verlieren. Das Argument beklagt auch, dass individuelle Menschenrechte ausreichend seien, um die Probleme von Kollektiven zu lösen (Donnelly, Lohmann). Bei diesem Argument wird dann deutlicher, dass sein grundlegendes Ziel die Verteidigung des Individuums ist, d. h., es ist letztlich wieder die moralische Prämisse des Vorrangs des Individuums, die die tragende Rolle spielt.

Was ich hier betonen möchte, ist, dass sämtliche Einwände gegen kollektive Menschenrechte immer in Verbindung mit einer moralischen Voraussetzung stehen, nämlich mit der Prämisse der absoluten Vorrangstellung des Individuums gegenüber dem Kollektiv. Gerade deswegen sollte die Aufmerksamkeit auf solche moralischen Aspekte gerichtet werden, wenn man sich mit der Thematik kollektiver Menschenrechte befasst, und besonders, wenn Menschenrechte als moralische Rechte begriffen werden, wie es in dieser Arbeit der Fall ist. Anschließend werde ich auswerten, ob die oben erwähnten Argumente gegen kollektive Menschenrechte und ggf. bis zum welchem Grad triftig sind.

### **Fazit**

Obwohl mehrere juristische Regelungen besonders im Feld des Völkerrechts zeigen, dass kollektive Menschenrechte ein Teil unserer Wirklichkeit sind, wird im philosophischen Bereich darüber diskutiert, ob diese Rechte existierten und ob sie

begründet werden könnten. In diesem Kapitel wurde eine Vielzahl von Argumenten vorgebracht, die sich gegen die Existenz und die Begründung kollektiver Menschenrechte wenden. Diese Argumente können nichtsdestoweniger in drei Kategorien eingeordnet werden: moralische, ontologische und pragmatische Argumente. Moralische Argumente weisen darauf hin, dass Kollektive keine Menschenrechte besitzen könnten, da ihnen der moralische Status dafür fehle. Warum Kollektive keinen moralischen Status haben, der als Basis für die Anerkennung und Zuweisung von Menschenrechten dient, wird unter unterschiedlichen Gesichtspunkten geklärt, die von der persönlichen Stellungnahme der Autoren abhängen. Es wird also unterstellt, dass Kollektive keinen moralischen Status hätten, da sie entweder keine Autonomie, keine Würde, keine Interessen hätten oder da gegenwärtig eine global ausgedehnte Moral bestehe, die das Individuum hoch schätze. Diese unterschiedlichen Gesichtspunkte haben dennoch einen gemeinsamen Bezugspunkt: sie gehen von der Annahme aus, dass das Individuum absoluten Vorrang vor dem Sozialen, vor dem Kollektiven habe. Es lässt sich dann behaupten, dass es in Wirklichkeit ein moralisches Hauptargument gegen kollektive Menschenrechte gebe: der absolute Vorrang des Individuums vor dem Kollektiven. Das ontologische Argument weist darauf hin, dass Kollektive an sich nicht existierten, denn sie bestünden in der Tat aus Individuen, und auf Grund dessen, dass Kollektive keine Existenz an sich besäßen, könnten sie auch keine Menschenrechte haben. Die pragmatischen Argumente bestreiten, dass kollektive Menschenrechte tatsächlich von Nutzen seien, und es wird sogar behauptet, dass sie in Wahrheit die Wirksamkeit der individuellen Menschenrechte entkräfteten. Sowohl das ontologische Argument als auch die pragmatischen Argumente sind im Prinzip als selbstständige Argumente anzusehen, aber sie werden letztendlich angewandt, um das moralische Argument und seine Hauptannahme, nämlich die Vorrangstellung des Individuums, zu unterstützen. Hieraus kann man dann erkennen, dass das Hauptargument gegen kollektive Menschenrechte ein moralisches ist. Dass es von moralischer Natur ist, steht im Einklang damit, dass Menschenrechte im Wesentlichen moralische Rechte sind. Mit anderen Worten: Falls Menschenrechte moralische Rechte sind, sollten die Argumente für oder gegen individuelle und kollektive Menschenrechte hauptsächlich moralischer Natur sein. Dieser letzte Gedanke wird die folgenden Kapitel leiten.

## **Kapitel 8. Bewertung des moralischen Arguments gegen kollektive Menschenrechte**

### **8.1 Das moralische Argument und seine geschichtlich-begriffliche Grundlage**

Im vorherigen Kapitel wurde erwähnt, dass es dreierlei Argumente gibt, die zur Ablehnung kollektiver Menschenrechte vorgebracht werden, nämlich das moralische, das ontologische und die pragmatischen Argumente. Meiner Meinung nach ist das moralische Argument dasjenige, das die führende Rolle spielt. Die anderen zwei Argumente leisten zwar einen wichtigen Beitrag für die gesamte Argumentation gegen kollektive Menschenrechte, aber sie sind nicht so entscheidend wie das moralische. Ich bin auch der Meinung, dass der Grund für das beachtliche Gewicht des moralischen Arguments darin liegt, dass die Moral einen konstitutiven normativen Grundrahmen für das Verhalten der Menschen gestaltet: Wenn etwas moralisch gebilligt oder abgelehnt wird, dann hat dies gravierende Folgen für unser Verhalten, was bedeutet, dass das, was moralisch gebilligt bzw. abgelehnt wird, zu einem Teil unseres normativen Grundrahmens wird, da es entweder verboten oder erlaubt ist. Objekt der Moral sind nicht lediglich das Verhalten von Menschen an sich, sondern auch die Mittel, mit denen das menschliche Verhalten reguliert wird: soziale Institutionen wie die Familie und ihre Regelungen sind ein Beispiel für solche Mittel. Wichtig in der Philosophie ist die moralische Rechtfertigung von Rechten, denn Rechte als Mittel zur Regulierung des Verhaltens von Menschen repräsentieren nicht nur den Schutz der Freiheit und Interessen des Trägers, sondern auch die Beschränkung der Freiheit der Adressaten. Für die Thematik kollektiver Menschenrechte ist dies besonders wichtig, da Menschenrechte wesentlich moralische Rechte sind. Auf Grund des Gesagten ist das moralische Argument für die Gegner kollektiver Menschenrechte so bedeutend: Sind kollektive Menschenrechte nicht moralisch begründbar, hat ihr Bestehen keinen Sinn.

Das moralische Argument wird auf unterschiedliche Weise geschildert. So wird z. B. gesagt, dass Kollektive keine Würde oder daran kein Interesse hätten, denn nur Individuen verfügten über Würde oder Interesse. Jede einzelne Argumentation kann selbstverständlich gesondert analysiert werden. Wie oben erklärt, vertrete ich jedoch den Standpunkt, dass alle diese Argumente moralischer Natur, die gegen kollektive Menschenrechte vorgebracht werden, durch eine gemeinsame, grundlegende Idee

verbunden sind: die liberale Idee vom absoluten Vorrang des Individuums gegenüber dem Sozialen – dem sozialen Leben – und infolgedessen gegenüber jedem Kollektiv. Um das Funktionieren dieses Arguments zu verstehen und dessen Tragweite richtig zu bewerten, muss man sich klar machen, worin das Argument wurzelt, d. h., es ist notwendig zu wissen, welche philosophischen Überlegungen als Basis für die Konstituierung des Arguments dienen. Dies führt uns zwangsläufig zur Untersuchung der Sichtweise des Denkers, der als geistiger Vater sowohl des Liberalismus als auch der derzeitig dominanten Auffassung der Menschenrechte gilt, nämlich der John Lockes. Wichtig für das Verständnis des Arguments, das für den absoluten Vorrang des Individuums plädiert, sind auch Thomas Hobbes' philosophische Überlegungen, die Einfluss auf das liberale Denken und Lockes Ideen hatten. Im Folgenden lege ich die Überlegungen beider Philosophen dar, so dass man am Ende dieser Darstellung die Logik des moralischen Arguments bzw. des Arguments vom absoluten Vorrang des Individuums sachgerecht beurteilen können sollte.

### **8.1.1 Hobbes und der radikale Individualismus**

Auf den ersten Blick mag es seltsam erscheinen, Hobbes mit der Idee der Menschenrechte und der Lehre des Liberalismus in Verbindung zu bringen, denn er ist zu Recht als Vertreter des Absolutismus bekannt. Mein Ziel ist es nicht, Hobbes' politisch-moralische Philosophie als eine Lehre darzustellen, die an sich für Menschenrechte eintritt. Vielmehr möchte ich zeigen, dass die Grundzüge seiner politisch-moralischen Philosophie einen Grundrahmen für das Verständnis der Menschenrechte als individuelle Rechte und für das moralische Argument bzw. für das Argument des absoluten Vorrangs des Individuums gegenüber kollektiven Menschenrechten bilden.

Ein erstes Charakteristikum von Hobbes' politisch-moralischer Philosophie ist ihr weltanschaulicher Bruch mit der Philosophie der Antike. Für Hobbes ist der Mensch kein „zoon politikon“, wie es von Aristoteles in der *Politik* behauptet wird; eine solche Betrachtungsweise ist nach Hobbes falsch, und der Fehler basiere auf einer zu geringen Betrachtung der menschlichen Natur.<sup>1</sup> Wenn aber der Mensch kein von Natur aus soziales

---

1

„The greatest part of those men who have written ought concerning Commonwealths, either suppose, or require us, or beg of us to believe, That Man is a Creature born fit for Society: The Greeks call him *Zoon politikon*, and on this foundation they so build up the Doctrine of Civill Society, as if for the preservation of Peace, and the Government of Man-kind there were nothing else necessary, than that Men should agree to make certaine Covenants and Conditions together, which themselves should then call Lawes. Which

Wesen ist, was ist er dann? Die Antwort von Hobbes sieht man deutlich in den folgenden Textabschnitten:

„Having therefore thus arrived at two maximes of humane Nature, the one arising from the concupiscible part, which desires to appropriate to it selfe the use of those things in which all others have a joynt interest, the other proceeding from the rationall, which teaches every man to fly a contre-naturall Dissolution, as the greatest mischiefe that can arrive to Nature.“<sup>2</sup>

„So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, Competition; secondly, Diffidence; thirdly, Glory.

The first maketh men invade for Gain; the second, for Safety; and the third, for Reputation. The first use Violence, to make themselves Masters of other men's persons, wives, children, and cattle; the second, to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their Persons or by reflection in their Kindred, their Friends, their Nation, their Profession, or their Name.“<sup>3</sup>

Die menschliche Natur ist nicht mehr sozial; an die Stelle des sozialen Wesens der Menschen tritt jetzt das überwiegende Interesse der Menschen an sich selbst, d. h. der Individualismus. In Hobbes' Augen sind Menschen Lebewesen, die von ihren natürlichen Begierden und der Angst vor dem Tod geleitet würden; der Mensch als Individuum habe hauptsächlich nur ein Interesse: das Interesse an der Erhaltung ihrer selbst. Hobbes behauptet zwar nicht, dass Individuen auf der Welt einsam existierten, aber die Tatsache, dass auch andere Individuen existierten, sei für ihn kein genügender Grund, um den Menschen als ein natürlich soziales Wesen zu bezeichnen. Ein anderes Hauptmerkmal der menschlichen Natur ist die Gleichheit, denn laut Hobbes sind alle Individuen sowohl körperlich als auch geistig gleich gestaltet.<sup>4</sup> Für die hier behandelte Thematik bedeutet dies, dass Menschen von anderen zum Schutz ihrer Interessen und zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse im Prinzip nichts brauchen. Und dieser Gedanke liefert Hobbes ein weiteres Argument für die Annahme, dass alle Menschen radikal individualistisch seien.

Interessanterweise ist es eben der Individualismus, der den Menschen antreibe, sich

---

Axiom, though received by most, is yet certainly False, and an Errour proceeding from our too slight contemplation of Humane Nature.“ Hobbes, *De Cive*, Kap. I, § II.

<sup>2</sup> Hobbes, *De Cive*, Dedicatory, S. 27.

<sup>3</sup> Hobbes, *Leviathan*, Kap. XIII, S. 88.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 86 f.

auf das soziale Leben einzulassen. Es liegt nahe, dass die Konkurrenz, das Misstrauen und das Streben der menschlichen Natur nach Ruhm zu keinem Zustand des Friedens führen. Der Naturzustand der Menschen oder der vor dem sozialen Leben bestehende Zustand sei dann keiner des Friedens, sondern des Krieges. Der Naturzustand der Menschen wird dann als ein Zustand geschildert, in dem Menschen das Recht hätten, alles zu tun, um ihre eigene Erhaltung zu ermöglichen; dies heißt dann, dass im Naturzustand der Nutzen das Maß des Rechts ist. Es handele sich um einen Zustand, in dem aufgrund der menschlichen Natur ein Krieg aller gegen alle stattfindet,<sup>5</sup> und gerade deshalb sei dieser Zustand für die Individuen eher schädlich als vorteilhaft, denn keiner sei eigentlich in Sicherheit und keiner könne sein Leben im weiten Sinne nutzen, d. h., Kultur, Wohlstand usw. seien nicht möglich.<sup>6</sup> Der Naturzustand ist für Hobbes kein wirklicher Zustand; es handelt sich in Wirklichkeit um ein Gedankenexperiment,<sup>7</sup> das die Notwendigkeit der Konstituierung des Staats rechtfertigt: Falls man seine eigene Erhaltung sichern wolle, sollte man in einen Zustand mit Regeln, Gesetzen und einer den Individuen übergeordneten Autorität eintreten, nämlich in den bürgerlichen Zustand. Für Hobbes ist dann die Suche der Individuen nach ihrer eigenen Erhaltung so stark, dass die Furcht vor dem Tod, die Begierde nach Gütern und die Hoffnung, solche Güter durch Arbeit zu bekommen, den Menschen zum Frieden antrieben.<sup>8</sup> Der Individualismus erfüllt nach Hobbes' Auffassung dann eine Doppelfunktion: er ist einerseits die Ursache für die Konflikte zwischen den Menschen bzw. für den Krieg aller gegen alle, der im Naturzustand herrscht, aber gleichzeitig ist er der Antrieb zur Überwindung des Naturzustands.

Der Übergang vom Naturzustand zum Friedenszustand geschehe hauptsächlich nach zwei natürlichen Gesetzen, die aus dem Prinzip der eigenen Erhaltung abgeleitet würden.<sup>9</sup> Das erste Gesetz der Natur laute, dass jeder Mensch sich um den Frieden bemühen solle, soweit man die Hoffnung habe, ihn zu erreichen; wenn das nicht möglich sei, den Frieden zu erreichen, könne man alle Mittel und Vorteile des Krieges zur eigenen Erhaltung anwenden.<sup>10</sup> Nach dem zweiten Gesetz solle jedes Individuum auf sein Recht auf alles, was jeder im Naturzustand zur Erhaltung besitze, verzichten, um den Frieden und

---

<sup>5</sup> Vgl., ebd.; Hobbes, De Cive, Preface, S. 34.

<sup>6</sup> Vgl. Hobbes, Leviathan, Kap. XIII, S. 89.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 90.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Vgl. König 1994, S. 99.

<sup>10</sup> Vgl. Hobbes, Leviathan Kap. XIV, S. 92.



letztendlich die Erhaltung zu ermöglichen.<sup>11</sup> Beide Gesetze, aber insbesondere das zweite, dienen als Basis für die Idee der Schließung eines Vertrags, der den Staat als politische Entität begründet, die die von den Individuen abgegebene volle Macht zentralisiert.<sup>12</sup> Und die Hauptaufgabe des Staates sei die Erhaltung des Menschen,<sup>13</sup> d. h., Individuen schließen den Vertrag nur in der Absicht, ihre eigene Erhaltung möglich zu machen. Hier sind zweierlei zu beachten: Erstens sind die von Hobbes dargestellten Gesetze der Natur keine „kategorischen“ Gesetze, vielmehr sind sie Normen, die rein „hypothetisch“ gebieten.<sup>14</sup> Die Hobbes'schen natürlichen Gesetze sind prudentielle Normen der Vernunft, deren Befolgung für die Selbsterhaltung der Individuen nicht zwingend, jedoch ratsam ist.<sup>15</sup> Und gerade weil die Naturgesetze nur hypothetisch gebieten, bleiben sie in der Regel unwirksam.<sup>16</sup> Zweitens ist der freie Wille der Individuen ein begriffliches Element in Hobbes' politisch-moralischer Philosophie, denn die Existenz des Staats ist von der Zustimmung der Individuen abhängig.<sup>17</sup> Dieser Gedanke führt folgerichtig nicht nur zur Legitimierung des Staats, sondern auch dessen Taten (Gesetze, Urteile usw.). Hobbes ist dann ein Vertreter des freien Willens als ursprüngliches Element, das das Zusammenleben ermöglicht, obwohl er letztendlich für den monarchischen Absolutismus plädiert. Mit anderen Worten: Der monarchische Absolutismus sollte nur auf der freien Zustimmung jedes Individuums beruhen.

Es ist also ausschließlich das radikale Interesse des Individuums an sich selbst der Grund, warum es nach dem Frieden sucht; Hobbes legt andere Interessen beiseite, die nicht zum Rahmen des Individualismus passen: Wohlwollen, Respekt vor den anderen usw.<sup>18</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl., ebd. Hobbes spricht von neunzehn natürlichen Gesetzen insgesamt, die das Verhalten der Menschen regulieren sollten. Oben wurden lediglich die ersten zwei berücksichtigt, denn nur sie gehören zum hier in Betracht gezogenen Grundrahmen der politisch-moralischen Philosophie von Hobbes.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. Kap. XIV, S. 92 und Kap. XVII, S. 120 f.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., Kap. XVII, S. 117.

<sup>14</sup> Vgl. Sorrell 2007, S. 132.

<sup>15</sup> Hobbes äußert: „And Reason suggesteth convenient Articles of Peace upon which men may be drawn to agreement“ (Leviathan, Kap. XIII, S. 90). Es handelt sich also eher um Vorschläge (suggestions) als um zwingende Normen.

<sup>16</sup> Vgl. Bergés 2012, S. 66.

<sup>17</sup> Vgl., Hobbes, Leviathan, Kap. XVII, S. 120.

<sup>18</sup> Man kann versuchen, die Meinung, Hobbes sei ein radikaler Individualist, zu entkräften, indem gesagt wird, dass bei Hobbes das Interesse an den anderen an sich – wie im Fall des Wohlwollens im Kapitel VI – in mehreren Textabschnitten in Erwägung komme. Tatsache ist dennoch, dass für Hobbes der Wunsch nach seiner eigenen Erhaltung und der Egoismus des Individuums die Hauptmerkmale der menschlichen Natur sind. Ein Versuch, die Wichtigkeit des radikalen Individualismus bei Hobbes zu verringern, sieht man bei Rawls (vgl. Rawls 2007, S. 45 f.), wengleich Rawls es schließlich nicht vermeiden kann anzunehmen, dass bei Hobbes der Wunsch nach seiner eigenen Erhaltung der stärkste Wunsch sei. Vgl. ebd. S. 47 f.

Der Hobbes'sche Friedenszustand ist ein Zustand, in dem das Individuum den anderen immer aus der Perspektive der Nützlichkeit betrachtet, und der Leitgedanke der menschlichen Beziehungen, die wir aufbauen, wäre: Wie oder inwieweit ist mir der andere nützlich? Die Annahme des Individualismus impliziert m. E. nicht nur, dass Individuen ausschließlich an sich selbst interessiert sind, sondern auch dass Individuen als Wesen begriffen werden, die ganz unabhängig von den anderen existieren. Hobbes ist bestimmt – wie oben gesagt – der Ansicht, Individuen lebten weder allein noch einsam, aber er scheint auch den Standpunkt zu vertreten, dass das, was jedes Individuum ausmache, lediglich am Individuum selbst liege und dass im Naturzustand im Endeffekt jeder auf sich allein angewiesen sei. Nach Hobbes bräuchte der Mensch die anderen gar nicht.<sup>19</sup> Diese Überlegung ist mehr als eine bloße Unterstellung, denn Hobbes selbst meint: „Let us return again to the state of nature, and consider men as if but even now sprung out of the earth, and suddainly (like Mushromes) come to full maturity without all kind of engagement to each other.“<sup>20</sup>

Hobbes geht dann von einem methodologischen Individualismus aus, der grundlegend für seine Sichtweise ist, und somit betrachtet er das Individuum als ein Wesen, das keine Art notwendige Beziehung mit den anderen habe. Das Hobbes'sche Menschenbild ist das Bild eines von den anderen (von den Menschen als solche, aber auch von Gruppen bzw. Kollektiven) gesonderten oder ungebundenen Individuums. Der hauptsächliche moralische Grundsatz von Hobbes ist die Erhaltung seiner selbst, die sich letzten Endes zu einem radikalen Individualismus entwickelt. Hobbes hat also die Grundlagen des moralischen Arguments, das aufgrund des absoluten Vorrangs des Individuums gegen kollektive Menschenrechte gebraucht wird, festgestellt: Hobbes und das Argument des absoluten Vorrangs des Individuums reduzieren das menschliche Leben auf das individuelle Leben.

### **8.1.2 Locke: das Individuum und die Menschenrechte**

John Locke gilt als der Begründer der derzeit herrschenden Konzeption der Menschenrechte, d. h. der liberalen Konzeption der Menschenrechte. Es war sein Hauptziel, eine politisch-moralische Philosophie zu entwickeln, die den Schutz der Bürger

---

<sup>19</sup> Vgl., König 1994, S. 94.

<sup>20</sup> Hobbes, De Cive, Kap. VIII, § I.

vor der absoluten Monarchie und der damit einhergehenden Willkür begründet. Damit opponiert er gegen Hobbes' Idee, eine Entität zu errichten, die die volle Macht konzentriert, also gegen dessen Leviathan. Im Zentrum von Lockes Ansatz befinden sich dennoch mehrere Ideen, die ihn weitgehend an Hobbes annähern.

Locke übernimmt den Begriff des Naturzustands als Ausgangspunkt seines Ansatzes, aber im Gegensatz zu Hobbes ist für ihn ein solcher Zustand kein Kriegszustand, er sei vielmehr ein Zustand des Friedens, in dem alle Menschen gleich seien.<sup>21</sup> Auch im Gegensatz zu Hobbes ist Locke der Ansicht, dass der Naturzustand tatsächlich existiere oder existiert hätte; der Naturzustand ist dann bei ihm kein Gedankenexperiment.<sup>22</sup> Im Naturzustand verfüge jeder innerhalb der Grenzen des natürlichen Gesetzes über seinen eigenen Besitz<sup>23</sup> und dieses natürliche Gesetz stelle ebenfalls fest, dass jedes Individuum, insofern es von Gott erschaffen sei, die Pflicht habe, sich selbst und die Menschheit zu erhalten, falls dies seine eigene Erhaltung nicht gefährde.<sup>24</sup> Im Naturzustand sei es jedem erlaubt, das natürliche Gesetz durchzuführen, da es keine Instanz gebe, die solch eine Aufgabe zu erfüllen habe.<sup>25</sup> Aber gerade das Nichtbestehen einer solchen Instanz könne, und in der Tat sei dies der Fall, zu einem Kriegszustand führen,<sup>26</sup> der zu überwinden sei, um das natürliche Gesetz zu beachten und die Erhaltung zu ermöglichen. Locke zufolge wird die Überwindung des Kriegszustands durch die Etablierung der Zivilgesellschaft verkörpert,<sup>27</sup> die auf einem Pakt oder ursprünglichem Vertrag beruhe, dem jedes Individuum zustimmen könne.<sup>28</sup>

Wie Hobbes denkt Locke, die Erhaltung sei das Hauptziel der Menschen und bilde den Antrieb zur Überwindung des Kriegszustands. Anders als bei Hobbes erwecken jedoch Lockes Äußerungen von Beginn an den Eindruck, dass das Individuum ein Wesen sei, das sich für die Erhaltung der anderen interessiere. Ich glaube, dieser Gedanke ist richtig. Man

<sup>21</sup> Vgl. Locke, *The Second Treatise of Government*, § 4 und § 5. Locke selbst betont den Unterschied seiner Vorstellung von Naturzustand im Vergleich zu Hobbes' Vorstellung, wenn er sagt: „And here we have the plain difference between the state of nature and the state of war, which however some men have confounded, are as far distant, as a state of peace, good will, mutual assistance and preservation, and a state of enmity, malice, violence and mutual destruction, are one from another. Men living together according to reason, without a common superior on earth, with authority to judge between them, is properly the state of nature. But force, or a declared design of force, upon the person of another, where there is no common superior on earth to appeal to for relief, is the state of war.“ Ebd. § 19.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., § 13, § 14.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., § 6.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. § 8.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., § 7.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., § 13, § 16 - § 24.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., § 21.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., § 95, § 96.

sollte allerdings die Tragweite des Locke'schen Interesses an der Erhaltung der anderen nicht überschätzen, denn Locke bewegt sich auf der Hobbes'schen Grundlage, was bedeutet, dass er das Individuum als letzten oder Hauptbezugspunkt seines politisch-moralischen Standpunkts begreift.<sup>29</sup> Diese Behauptung wird deutlicher, wenn man seine Aufmerksamkeit auf bestimmte Äußerungen von Locke wie die folgenden richtet: „The first and strongest desire God planted in men, and wrought into the very principles of their nature, being that of self-preservation, that is the foundation of a right to the creatures for the particular support and use of each individual person himself“,<sup>30</sup> „for the desire, strong desire of preserving his life and being, having been planted in him as a principle of action by God himself“,<sup>31</sup> „this fundamental, sacred, and unalterable law of self-preservation“,<sup>32</sup> „God and nature never allowing a man so to abandon himself, as to neglect his own preservation“. <sup>33</sup> In diesen Textabschnitten zeigt sich dann, wie wichtig die eigene Erhaltung im Vergleich zu der anderen sei; die Erhaltung der anderen sei bestimmt von Wert, aber die eigene Erhaltung, die Erhaltung des Menschen als Individuum, sei wertvoller. Lockes Einschätzung bezüglich des Individuums ist nicht so krass wie bei Hobbes, der einen radikalen Individualismus vertritt, aber immerhin bildet der Individualismus den Hauptbezugspunkt seiner Konzeption.<sup>34</sup>

Der Individualismus als roter Faden in Lockes politisch-moralischer Philosophie zeigt sich am besten in seiner Konzeption von den natürlichen Rechten, die die Basis der wichtigsten Rechte der liberalen Konzeption von Menschenrechten bilden, nämlich von Leben, Freiheit und Eigentum:

„Man being born, as has been proved, with a title to perfect freedom, and an

<sup>29</sup> Vgl. König 1994, S.139.

<sup>30</sup> Locke, *The First Treatise of Government*, § 88

<sup>31</sup> Ebd., § 86.

<sup>32</sup> Locke, *The Second Treatise of Government*, § 149

<sup>33</sup> Ebd., §168.

<sup>34</sup> Es ist zu bemerken, dass die Locke'sche Erhaltung nicht wie bei Hobbes nur zur anthropologischen Sphäre zu rechnen ist. Sie sollte auch von einer normativen Sicht aus geklärt werden. Die Erhaltung sei sicherlich ein Wunsch jedes Individuums, was sie als eine anthropologische Annahme zeige; die Erhaltung konstituiere dennoch eben auch sowohl eine Pflicht in dem Sinne, dass das natürliche Gesetz jedem Individuum gebiete, sich selbst zu erhalten, als auch ein Recht jedes Individuums, denn: „That, he who has suffered the damage has a right to demand in his own name, and he alone can remit: the damnified person has this power of appropriating to himself the goods or service of the offender, by right of self-preservation, as every man has a power to punish the crime, to prevent its being committed again, by the right he has of preserving all mankind, and doing all reasonable things he can in order to that end“ (Locke, *The Second Treatise of Government*, § 11). Ebenfalls wird im § 25 von *The Second Treatise of Government* die Erhaltung als ein Recht der Individuen behandelt: „Whether we consider natural reason, which tells us, that men, being once born, have a right to their preservation, and consequently to meat and drink, and such other things as nature affords for their subsistence.“

uncontrouled enjoyment of all the rights and privileges of the law of nature, equally with any other man, or number of men in the world, hath by nature a power (...) to preserve his property, that is, his life, liberty and estate, against the injuries and attempts of other men.“<sup>35</sup>

Das erste, was an diesem Textabschnitt auffällt, ist Lockes Anwendung des Worts Eigentum (property). Eigentum hat bei Locke m. E. zwei Bedeutungen, eine weit gefasste und eine engere. Eigentum im weiteren Sinn ist bei ihm ein Terminus technicus, der Leben, Freiheit und Besitz oder Güter (estate) umfasst,<sup>36</sup> während in der engeren Bedeutung exklusiv der Besitz in Betracht kommt.<sup>37</sup> Wenn ich im Folgenden über Lockes Idee von Eigentum spreche, beziehe ich mich auf die engere Bedeutung, auf den Besitz.

Zurück zum Verhältnis zwischen natürlichen Rechten und dem Individuum: Es liegt klar auf der Hand, dass das Recht auf Leben das fundamentalste von allen ist, da es die Voraussetzung für die Ausübung anderer Rechte konstituiert. Es ist zwar sehr schwierig, gegen die Idee zu argumentieren, dass das Recht auf Leben vor allen oder im großen Maße ein individuelles Recht sei in dem Sinne, dass es prinzipiell die Individuen betreffe. Das Problem bei Lockes Recht auf Leben ist es, dass er damit lediglich auf das Individuum abhebt. Die Existenz oder das Bestehen von Gesellschaften oder Kollektiven spielt überhaupt keine Rolle, was nicht der historischen Erfahrung entspricht, denn Formen des Zusammenlebens (Gesellschaften, Dörfer usw.) im Allgemeinen und Kollektive im Besonderen haben immer existiert. Lockes Recht auf Leben zeigt dann den absoluten Vorrang, den das Individuum hat, und lässt andere Formen des menschlichen Lebens, die nicht ausschließlich individuell sind, beiseite. Der Schutz des Individuums ist also das Hauptziel des natürlichen Rechts auf Leben.

Wie Locke das natürliche Recht auf Freiheit begreift, zeigt sich im folgenden Textabschnitt in *The Second Treatise of Government*:

„The natural liberty of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will or legislative authority of man, but to have only the law of nature for his rule. The liberty of man, in society, is to be under no other legislative power, but that established, by consent, in the commonwealth; nor under the

<sup>35</sup> Locke, *The Second Treatise of Government*, § 87.

<sup>36</sup> Siehe auch z. B. *The Second Treatise of Government*, § 123: „This makes him willing to quit a condition, which, however free, is full of fears and continual dangers: and it is not without reason, that he seeks out, and is willing to join in society with others, who are already united, or have a mind to unite, for the mutual preservation of their lives, liberties and estates, which I call by the general name, property.“

<sup>37</sup> Das gesamte Kapitel 5 von *The Second Treatise of Government* befasst sich mit dem Eigentum als Besitz.

dominion of any will, or restraint of any law, but what that legislative shall enact, according to the trust put in it.“<sup>38</sup>

Das Recht auf Freiheit bedeutet bei Locke das Recht, frei von jeder äußeren Macht zu sein, unabhängig davon, ob es sich um den Naturzustand oder die Zivilgesellschaft handle. Daraus folgt nach Locke, dass das Individuum frei sei, um über sich selbst, seine Handlungen und seinen Besitz zu verfügen. Es gebe offenbar Beschränkungen, wonach, zum ersten, das Individuum über sein Leben und das Leben der anderen nicht disponieren dürfe, denn die Individuen seien das Eigentum Gottes. Als zweites ständen Menschen unter der Herrschaft eines natürlichen oder juristischen Gesetzes, niemals aber unter Gesetzen, die weder aus der Natur noch dem Staat stammten. Drittens gebe es eine weitere Beschränkung der Freiheit, wonach die Freiheit des Individuums ihre Grenzen in der Freiheit der anderen finde, d. h., alle Individuen hätten das gleiche Recht auf Freiheit unter der Bedingung, dass sie die Freiheit der anderen nicht verletzen.<sup>39</sup> Wie man erkennen kann, konzentriert sich Lockes Recht auf Freiheit wesentlich auf das Individuum; das, was für Locke tatsächlich relevant ist, ist das Individuum als eines, das gesondert von seiner Umgebung, von seinem sozialen Leben existiert. Die anderen sind zur Entfaltung der Idee des Rechts auf Freiheit nur insofern von Belang, als sie eine Beschränkung der Ausübung des Rechts implizieren, oder insofern, als sie etwas bilden, vor dem das Individuum geschützt werden soll. Das Recht auf Freiheit beruht dann auf der Idee von einem Individuum, das vor allem auf sich selbst konzentriert, nämlich auf der Idee des Individualismus.

Es ist dennoch das natürliche Recht auf Eigentum, was den individualistischen Charakter von Lockes politisch-moralischer Philosophie am bestens zeigt. Locke zufolge gehören alle Güter auf dieser Erde unterschiedslos allen Individuen, d. h., es bestehe ein gemeinsames Eigentum an allen Gütern. Aber weil die Güter vorhanden seien, um benützt zu werden, solle es ein Mittel geben, das den Besitz von Gütern erlaube, bevor sie gebraucht würden.<sup>40</sup> Die Entstehung des Eigentums über die Güter wird folgendermaßen erläutert:

„Though the earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has a property in his own person: this no body has any right to but himself. The

---

<sup>38</sup> Ebd., § 22.

<sup>39</sup> Ebd., § 6, § 22, § 23.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., § 26.

labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property.<sup>41</sup>

Locke bietet eine zweistufige Erklärung – Begründung – für die Entstehung des Eigentums an. Auf einer ersten – unmittelbaren – Stufe wird das Eigentum bzw. der Besitz von Gütern als die Folge einer Vermischung der Arbeit des Individuums mit dem bestehenden Gütern erklärt. Entscheidend ist dabei, dass die vom Individuum geleistete Arbeit dem Individuum gehört, d. h., die Arbeit ist auch ein Gut bzw. Besitz des Individuums, und das Individuum kann das besitzen, womit es seine Arbeit bzw. sein Eigentum vermischt habe. Es geht also meiner Meinung nach um eine Erweiterung des Eigentums durch das Eigentum. In der zweiten – mittelbaren – Stufe befindet sich der ursprüngliche Grund für das Eigentum: das Individuum. Die Arbeit, durch die die Güter in den Besitz des Individuums gelangen, ist ein Besitz des Individuums, da dieses ein Eigentum an sich selbst und folgerichtig an seinen Handlungen habe.<sup>42</sup> Kurz gesagt: Die Arbeit, die eine Handlung des Individuums sei, sei ein Besitz des Individuums, da es Eigentümer seiner eigenen Handlungen sei, und die Güter der Natur kämen in den Besitz des Individuums, da die Arbeit ein Besitz des Individuums sei. Lockes Erklärung – Begründung – des Rechts auf Eigentum hat einen sehr präzise definierten Bezugspunkt, der als Basis für eine solche Erklärung dient: das Individuum. Und es ist das individualistische Individuum, denn Lockes Überlegungen drehen sich nicht um das Individuum, das Teil bzw. Mitglied einer Gesellschaft, eines Kollektivs usw. ist, sondern lediglich um das Ich, das sich auf das Eigentum an sich selbst, an seiner Arbeit und seinen Gütern konzentriert. Die anderen werden, so wie im Fall des Rechts auf Freiheit, nur als Adressaten des Rechts auf Eigentum betrachtet. Die Berücksichtigung der anderen zur Konstituierung des Rechts auf Eigentum ist einfach

---

<sup>41</sup> Ebd., § 27.

<sup>42</sup> Das natürliche Recht auf Eigentum im Zusammenhang mit der Idee der Erwerbung durch Arbeit ist so wichtig, dass es von Susan Held sowohl als roter Faden als auch als Ausgangspunkt der Locke'schen politisch-moralischen Philosophie bezeichnet wird (vgl. Held 2006, S. 69). In diesem Zusammenhang äußert Held auch, die Idee, nach der das Individuum etwas ausschließlich durch sein Bemühen zu Besitz gelange, führe zu dem wirtschaftlichen Gedanken, dass der Reichtum bzw. die Armut des Individuums ausschließlich von ihm selbst abhängen (vgl. ebd.). Dieser Gedanke ist ein Beispiel mehr für die Idee des ungebundenen Individuums, mit der Locke und zurzeit viele liberalen Denker – bewusst oder unbewusst – operieren. Behauptet man, dass das Individuum selbst der einzige und ausschließliche Verantwortliche seines Reichtums bzw. seiner Armut sei, übersieht man bestehende soziale Ursachen, die in großem Maße seinen Reichtum bzw. Armut verursachen oder bestimmen können. Ein solcher Gedanke betrachtet das Individuum als ein vom sozialen Leben (von den anderen, seiner Gesellschaft, seinem Kollektiv usw.) ungebundenes Individuum.

nicht von Belang.<sup>43</sup>

Es gibt natürlich Versuche, Locke von dem Vorwurf zu befreien, dass seine Sichtweise sich überwiegend auf die Erhaltung seiner selbst und folgerichtig auf das Ich konzentriere. Donnelly beispielsweise behauptet: „even for Locke the individual is also part of the natural community of mankind, and except in the state of nature he or she is a member of society, a citizen of a state, and a member of other social groups as well, specially the family.“<sup>44</sup> Donnelly liegt teils richtig, denn Locke weist in mehreren Textpassagen auf das soziale Leben des Individuums hin. Das Problem ist, dass Locke, wenn er seine Konzeption der natürlichen Rechte entfaltet, das Individuum vor allem als Ich – gesondert von seinem sozialen Leben – und nicht das soziale Individuum ins Blickfeld rückt. So gesehen, ist Donnellys Deutung nicht überzeugend genug, um Lockes Sichtweise von dem Vorwurf der Überbetonung des Ich zu befreien.

Lockes politisch-moralische Konzeption ist freilich der Mühe wert, vertieft zu werden. Nichtsdestoweniger glaube ich, meinen Punkt ausreichend deutlich gemacht zu haben: Lockes Konzeption hinsichtlich natürlicher Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum, die heutzutage von vielen als der Kern der Menschenrechte angenommen wird, ist ein streng individualistisch, denn sie beruht auf einer individualistischen Betrachtung des Individuums als Wesen. Das Bild des Individuums, auf das Locke zur Entfaltung seiner Konzeption zurückgreift, ist eines, das keinerlei Beziehung zu den anderen hat. Die Wirkung von Lockes Ideen auf das moralische Argument, das gegen kollektive Menschenrechte gerichtet ist, ist naheliegend: dieses Argument, das – wie vorher erwähnt – liberaler Natur ist und dem Individuum absolute Priorität zuweist, hat seinen Ausgangspunkt in Lockes Konzeption.

<sup>43</sup> C. B. Macpherson meint, der Individualismus, der in Lockes Auffassung des natürlichen Rechts auf Eigentum stecke, sei notwendig ein Kollektivismus; Kollektivismus im Sinne der Behauptung eines Supremats der bürgerlichen Gesellschaft über ein jedes Individuum. Solle eine solche Gesellschaft funktionieren, so müsse die politische Autorität den Individuen übergeordnet sein (vgl. Macpherson 1973, S. 287 ff.). Im Grunde genommen ist Macphersons Überlegung richtig, fraglich ist allerdings, ob die Anwendung des Ausdrucks „Kollektivismus“ angebracht ist, um nur die Überordnung der politischen Autorität über die Individuen zum Ausdruck zu bringen. „Kollektivismus“ scheint mehr als nur die Überordnung der politischen Autorität zu sein, er impliziert m. E. den absoluten Vorrang der politischen Autorität und ggf. des Kollektivs vor den Individuen.

<sup>44</sup> Donnelly 1991a, S. 92. Seine Meinung gründet Donnelly u. a. auf die folgenden Textabschnitte von *The Second Treatise of Government*: „the first and fundamental positive law of all commonwealths is the establishing of the legislative power; as the first and fundamental natural law, which is to govern even the legislative itself, is the preservation of the society, and (as far as will consist with the public good) of every person in it“ (§ 134); „the fundamental law of nature being, that all, as much as may be, should be preserved, it follows, that if there be not enough fully to satisfy both, viz, for the conqueror's losses, and children's maintenance, he that hath, and to spare, must remit something of his full satisfaction, and give way to the pressing and preferable title of those who are in danger to perish without it“ (§ 183).



## 8.2 Die Unzulänglichkeit des moralischen Arguments gegen kollektive Menschenrechte

Werden Hobbes und besonders Locke als zwei Ideengeber betrachtet, deren politisch-moralische Auffassungen das Menschenbild, das der heutigen vorherrschenden Konzeption der Menschenrechte zugrunde liegt, stark geprägt haben, versteht sich von selbst, worauf das moralische Argument bzw. das des absoluten Vorrangs des Individuums gegen kollektive Menschenrechte beruht. Beide gehen entschieden von einem Menschenbild aus, das das Individuum als etwas quasi für sich Alleinstehendes konzipiert. Ein solches Individuum kann völlig auf seine soziale Umgebung – auf die Gesellschaft oder auf das Kollektiv – verzichten und sein Leben weiter entfalten, falls das Soziale ihm keinen Vorteil bringt. Und er kann das, da für ihn das Soziale lediglich eine rein instrumentelle Funktion zu erfüllen hat: Das Soziale erweist sich für ihn als das Mittel zur Sicherung seiner Erhaltung. Somit wird man zu einem kennzeichnenden Moment geleitet, das in dieser Auffassung steckt, nämlich zum Individualismus. Das aus dieser Sichtweise betrachtete Individuum ist Individualist; es ist bestimmt nicht allein auf der Welt, aber das einzige, was für es im Endeffekt zählt, ist seine Erhaltung als Individuum. Die Vertreter des Arguments vom absoluten Vorrang des Individuums haben dann als Ausgangspunkt das Bild eines individualistischen Individuums, das vom Sozialen als Bezugspunkt der menschlichen Existenz gesondert wird.

Die fundamentale Schwierigkeit bei dem Argument des absoluten Vorrangs des Individuums ist, dass das Argument eine falsche oder künstliche Ausgangshypothese annimmt,<sup>45</sup> denn das, was Individuen sind und sein wollen, haben sie weitgehend dem Sozialen zu verdanken. In Wirklichkeit versteht sich der Mensch nicht nur als Ich, sondern auch als Wir, insofern er die anderen berücksichtigt, um seine Entscheidungen zu treffen und danach zu handeln. Damit ist nicht – nur – gemeint, dass das Individuum sich überlege, inwiefern die anderen hilfreich für es seien, sondern – auch –, dass unsere Entscheidungen und Handlungen die anderen als Menschen an sich beachteten, d. h., als Wesen, die Interessen, Gefühle, Bedürfnisse, Wünsche usw. hätten und die man respektieren sollte. Aber man versteht sich auch als Wir – und das ist, was ich betonen möchte –, insoweit man weiß, dass man sich im Rahmen der Geschichte bewegt, die man

---

<sup>45</sup> Vgl. Felice 1996, S. 117, 120.

nicht allein gebaut hat, sondern nur durch das Zusammenwirken von vielen, die das Soziale, die Gesellschaft oder das Kollektiv bilden. Dieses historische Herkommen prägt unseren Charakter, unsere Weltanschauung, unser Selbstverständnis von Beginn an und ihre Einwirkung auf unser Leben endet erst mit unserem Tod. Das ungebundene bzw. atomisierte, aber vor allem individualistische Individuum, auf dem das moralische Argument des Vorrangs des Individuums basiert, wird dann der Realität nicht gerecht,<sup>46</sup> denn es ist in Wirklichkeit sowohl ein sozial eingebettetes als auch kooperatives Individuum.

Das Verständnis des Wir umfasst also einen Bereich, in dem das Ich bzw. die Individualität jedes Menschen nicht immer das Wichtigste ist. Das Wir erreicht auch einen Bereich, der über die bloße Beachtung der anderen Menschen an sich, als Individuen hinausgeht und in dem das Ich und die anderen Individuen sich als mehr als einen Teil von etwas begreifen. Dieses gewisse Etwas erweist sich in Form von Gesellschaften, Stämmen usw. und hat somit eine soziale und eben auch eine moralische Bedeutung. Die moralische Bedeutung solcher Kollektive zeigt sich, insofern diese Gegenstand unserer moralischen Überlegungen werden. Dies geschieht einerseits, wenn wir uns bewusst werden, dass viele unserer moralischen Handlungen nicht nur Individuen als Adressaten haben, sondern auch solche Kollektive. Ein Beispiel dafür sind viele Handlungen, die man prinzipiell unter Berücksichtigung eines Kollektivs durchführt: man engagiert sich z. B. im Kampf für den Stamm der Roma, da man den moralischen Status des Kollektivs anerkennt und nicht lediglich den Status der Individuen oder Mitglieder als solche.<sup>47</sup> Die moralische Relevanz eines Kollektivs wird dennoch vielleicht im Fall unmoralischer Taten, die dagegen begangen werden, deutlicher: Roma und viele Angehörigen indigener Stämme und Völker werden bloß auf Grund dessen, dass sie einfach zu einem bestimmten Kollektiv gehören,

---

<sup>46</sup> Eine der ersten Kritiken bezüglich des ungebundenen bzw. atomisierten Individuums und der Menschenrechte stammt von Marx, der seine Kritik prinzipiell auf die universale Geltung der Menschenrechte gerichtet hat. Die vorgeschlagene Universalität – so Marx – werde nur mittels eines hohen Grades an Abstraktion gewonnen. Dies bedeute, dass sich die Universalität nur auf Kosten der Absonderung des Menschen von seiner sozialen Umgebung, die seine Persönlichkeit in großen Maßen bildet, gewinnen lasse. Marx kritisiert vor allem politisch die französische Erklärung aus dem Jahr 1789, da diese Erklärung ein Ergebnis der bürgerlichen Gesellschaft zwecks Verteidigung ihrer eigenen Interessen sei: die Erklärung hebe den an sich selbst interessierten und egoistischen Menschen hervor und lasse den Menschen, der sich für andere Menschen interessiere – den sozialen Menschen – beiseite. Vgl. Marx 1844, S. 347 ff., 360 ff.; Shue 1998, S. 344.

<sup>47</sup> Ausgehend von der Rolle der Kollektive als Adressaten von moralischen Handlungen und Überlegungen baut Keith Graham seine Rechtfertigung für den moralischen Status der Kollektive auf, und er ist allerdings auch der Meinung, dass die Rolle des Kollektivs als Akteur ebenfalls von Belang für seinen moralischen Status sei. Vgl. Graham 2001, S. 25 f. und 35.

ausgegrenzt. Ein solcher Ausschluss wird von den meisten als unmoralisch angesehen, vor allem von denjenigen, die zum ausgeschlossenen Kollektiv gehören, aber auch von vielen der Täter. Dieses Beispiel zeigt zweierlei: zum einen wird klar, dass für die Täter die Existenz des ausgeschlossenen Kollektivs in ihrem Leben gegeben ist, was heißt, dass die Existenz des Kollektivs – trotz der Vorstellungen der Täter – implizit anerkannt wird. Diese Anerkennung ist möglicherweise für die Täter moralisch bedeutungslos, aber für diejenigen, die für den moralischen Status von Kollektiven plädieren, ist sie von Belang, denn die Existenz des Kollektivs ist ein erster Schritt zum moralischen Status: existiert das Kollektiv nicht, kann ihm kein moralischer Status zugewiesen werden. Individuen, die Opfer eines Ausschlusses aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einem Kollektiv werden, werden dazu nicht deshalb, weil sie von den Tätern als ganz unabhängig vom Kollektiv existierende Individuen betrachtet werden, sondern weil sie als in das Kollektiv eingebettete Individuen angesehen werden. Zum anderen und davon ausgehend, dass die anderen Menschen den Ausschluss von Roma oder indigenen Völkern ohne ausreichende moralische Gründe für unmoralisch halten, kann dies implizieren, dass für uns die Mitglieder des Kollektivs, aber auch das Kollektiv selbst moralischen Status haben.<sup>48</sup>

Kollektive sind nicht nur Adressaten von moralischen Handlungen, sondern auch Akteure. Insofern Kollektive Handlungen ausführen, die moralisch wichtig sind, wird ihnen ein moralischer Status zugewiesen. Dies impliziert freilich, dass es Handlungen gibt, die vom Kollektiv ausgeführt werden. Ein Beispiel dafür ist der Krieg, denn Kriege werden von Kollektiven und nicht von Individuen geführt. Es sind bestimmte Individuen, die den Krieg in die Tat umsetzen, aber sie agieren im Namen eines Kollektivs, und wir beurteilen ihr Verhalten als Mitglied oder Vertreter eines Kollektivs. Wir sagen nicht, dass der US-amerikanische Bürger X Vietnam angegriffen habe, sondern die Vereinigten Staaten von Amerika. Ich bestreite nicht, dass man im Beispiel des Krieges in bestimmten Fällen auch von individueller moralischer Verantwortung sprechen könnte, aber ich möchte betonen,

---

<sup>48</sup> Ein Beispiel des Gedankens, dass Kollektive moralischen Status hätten, liefert uns Kant. Er vertrat die Meinung, auch Staaten seien Träger von Rechten und verantwortlich. Dies sei so, denn ein Staat sei „eine Gesellschaft von Menschen, über die niemand anders als er selbst zu gebieten und zu disponieren hat“, d. h., ein Staat ist laut Kant eine moralische Person, und als moralische Person könne kein Staat als eine Sache behandelt werden (vgl. Kant, Frieden VIII, 344 ff.). Aus dem Gesagten kann man mehrere Folgerungen ableiten, und eine wichtige wäre im Rahmen dieser Arbeit, dass, obwohl Kant den moralischen Status des Kollektivs bzw. Staates auf dem Zusammentreffen von Individuen gründet, das Kollektiv allerdings etwas bildet, was nicht auf die Eignung von Individuen reduzierbar ist; denn das Kollektiv hat einen Wert an sich, der unabhängig vom Wert der Individuen geschätzt wird, da es eine Person an sich ist. Eine weitere Folge wäre, dass sowohl Menschen als Individuum als auch Staaten als Kollektiv das Recht auf Selbstbestimmung und auf Existenz genießen.

dass man die Teilnehmer an einem Krieg eher als ein irreduzibles Kollektiv, denn als eine bloße Summe von Individuen annimmt. Das Gesagte führt zu der Annahme, dass Kollektive Handlungen ausführten, die moralische Relevanz hätten, und heißt ebenfalls, dass Kollektive als moralische Akteure moralischen Status besäßen. Es ist wiederum darauf aufmerksam zu machen, dass im Falle von Handlungen eines Kollektivs dessen Individuen nicht als ungebunden angesehen werden, dagegen werden sie als in das Kollektiv eingebettete Individuen begriffen.

Das moralische Argument des absoluten Vorrangs des Individuums ist irrig, denn es geht von der falschen Auffassung aus, die das Individuum als ein rein individualistisches Individuum konzipiert. Das Individuum ist jedoch in der Tat ein Wesen, das in das Soziale eingebettet ist. Diese Einbettung in das Soziale zeigt sich – wie oben angedeutet – in dem starken Einfluss des Sozialen auf uns. Dieser Einfluss geht über die einfache Bildung der Persönlichkeit der Individuen hinaus, so dass das Bestehen von Kollektiven, die sich nicht einfach auf die Summe von Individuen und ihren Handlungen reduzieren lassen, als ein Beispiel der sozialen Einflusses zu betrachten sind. In diesem Zusammenhang ist zu sagen, dass das Argument des absoluten Vorrangs des Individuums nicht voll überzeugt, da es nicht wahrnimmt, dass es Kollektive gibt, die tatsächlich einen moralischen Status besitzen. Was genau ich unter Kollektiv verstehe, werde in den Kapiteln 9 und 10 darlegen, ich möchte dennoch klar machen, dass ich nicht behaupte, jedes bestehende Kollektiv habe den gleichen moralischen Status und kollektive Menschenrechte. Was für eine Qualifizierung dafür nötig ist, wird später dargelegt werden.

Ich versuche darzulegen, dass das moralische Argument des Vorrangs des Individuums kein zwingendes Argument gegen die Existenz von kollektiven Menschenrechten ist, und ein wichtiger Einwand dabei ist die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, wonach der Liberalismus das Individuum als ein individualistisches Individuum betrachte. Hier ist dennoch anzumerken, dass ich den Vorrang von Kollektiven gegenüber Individuen nicht verteidige,<sup>49</sup> aber auch nicht das Gegenteil, nämlich den Vorrang des Individuums gegenüber Kollektiven, behaupte. Es wäre m. E. falsch, die hier behandelte Thematik als eine Diskussion über die Priorität entweder des Individuums oder des Kollektivs zu begreifen. Hier handelt es sich vielmehr um den Erklärungsversuch, dass

---

<sup>49</sup> Manche Kommunitaristen scheinen der Ansicht zu sein, dass das soziale Leben im Allgemeinen gewichtiger als unser Leben als Individuen sei. Siehe z. B. Taylor 1985, insbesondere Kap. 7; Taylor 1994; Taylor 1995; Etzioni 1997. Siehe eine etwas weniger starke Position bei Sandel 1982; Sandel 1994.

es andere Bereiche des menschlichen Lebens gibt, die vom Argument des Vorrangs des Individuums und infolgedessen von den individuellen Menschenrechten nicht erfasst werden; Bereiche, die aber grundlegend wichtig sind und die gerade deswegen moralisch relevant sind, wie es der Fall beim sozialen Leben und bestimmten Kollektiven ist.

Es ist zuzugeben, dass die Idee vom absoluten Vorrang des Individuums, was letztendlich zu der These von der Priorität des Individualismus führt, heutzutage weit verbreitet ist, wenngleich sie ein mangelhaftes – wenn nicht falsches – Bild des menschlichen Lebens zur Grundlage hat. Dieses individualistische Bild ist vor allem in den westlichen Gesellschaften wegen der liberalen Denkweise und des Kapitalismus verbreitet, und gegenwärtig breitet es sich rasch auch in nicht-westlichen Gesellschaften durch den Globalisierungsprozess aus. Trotz dieser breiten Expansion der Idee des absoluten Vorrangs des Individuums bestehen derzeit Kulturen und Kollektive, in denen das Kollektiv eine grundlegende Bedeutung für das Leben hat, und in vielen Fällen übernimmt es die Leitfunktion für das Leben des Individuums. Das Volk der Amish bildet ein Beispiel dafür, aber auch indigene Völker wie die Yanomamis, die das Grenzgebiet zwischen Venezuela und Brasilien bewohnen. Ein weiterer Einwand gegen das moralische Argument des absoluten Vorrangs des Individuums ist also, dass es nicht mit allen Weltanschauungen und hierbei nicht mit jeder moralischen Sichtweise übereinstimmt.

In diesem Zusammenhang äußert Mutua, die liberale Denkweise hinsichtlich der Menschenrechte konzentrierte sich auf die Verteidigung der Individualität, was im Widerspruch zu Kulturen stehe, die das Kollektiv an die erste Stelle setzten. Die liberale Denkweise anzunehmen, würde so viel bedeuten, wie auf die eigene Kultur, auf den Vorzug des sozialen Menschen zu verzichten.<sup>50</sup> Panikkar glaubt auch, die heutzutage weit verbreitete Konzeption der Menschenrechte – die liberale Konzeption – entspreche nicht allen Kulturen, und zeigt sich kritisch gegen diejenigen, die meinten, dass ein interkultureller Dialog lediglich dann zu führen sei, wenn bestimmte liberale Voraussetzungen erfüllt würden:

„No culture, tradition, ideology or religion can today speak for the whole of humankind, let alone solve its problems. Dialogue and intercourse leading to a mutual fecundation are necessary. But sometimes the very conditions for dialogue are not given, because there are unspoken conditions which most partners cannot

---

<sup>50</sup> Vgl. Mutua 2008, S. 17 ff. Ausführlicher dazu Mutua 1996; Mutua 2002, Kap. 2 und 3.

meet. It is a fact that the present-day formulation of Human Rights is the fruit of a very partial dialogue among the cultures of the world.“<sup>51</sup>

Das ist ein Einwand, der nicht rein moralisch ist, da er anthropologisch aufgeladen ist. Aber zum Verständnis eines Themas muss man es nicht ausschließlich aus der Perspektive betrachten, aus der es ursprünglich angesehen wurde, denn das Zurückgreifen auf andere Perspektiven kann etwas zur Erläuterung des Themas beitragen. In diesem Fall ermöglicht es die anthropologische Perspektive, zu begreifen, dass die Auffassung vom absoluten Vorrang des Individuums nicht die universale Gültigkeit hat, die ihr dessen Vertreter zuerkennen. Dieser Einwand wurzelt vorerst im Relativismus, der beteuert, es gebe keine kulturübergreifenden Kriterien, die Anlass für die Behauptung der universalen Geltung der Menschenrechte gäben.<sup>52</sup> Der Relativismus basiert auf dem Gedanken, moralische Werte, d. h. die Vorstellung davon, was gut und was böse sei, seien nicht einheitlich: was für die eine Kultur gut sei, könne eine andere Kultur als böse auffassen. Moralische Werte seien also von der Kultur abhängig. Und gerade diese Eigentümlichkeit der moralischen Werte sei ein Hindernis für die universale Gültigkeit der Menschenrechte, besonders wenn die universale Gültigkeit lediglich in der Individualität verankert sei. Ich glaube dennoch nicht, dass die Kritik des Relativismus bezüglich der Menschenrechte genügend Durchsetzungskraft besitze,<sup>53</sup> denn die Frage nach der Universalität der Menschenrechte – wie schon im Kapitel 3 geklärt wurde – bezieht sich nicht auf die Tatsache, dass alle Träger von Menschenrechten die gleichen Rechte haben. Vielmehr handelt es sich darum, die Menschenrechte universal zu begründen, d. h., die Menschenrechte sollten gegenüber jedermann begründbar sein.<sup>54</sup>

Dieser Kritik ungeachtet liegt der Relativismus richtig – und dies ist sein wichtigster Beitrag zu einem angemesseneren Verständnis der Menschenrechte –, wenn er

---

<sup>51</sup> Pannikar 1982, S. 75 f.

<sup>52</sup> Der Relativismus als Argument gegen die universale Geltung der Menschenrechte gewann weltweit Anerkennung im Jahr 1947, als die American Anthropological Association anlässlich der Debatten über die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die in den Vereinten Nationen stattfanden, das sogenannte *Statement on Human Rights* bekannt machte.

<sup>53</sup> Die extremen Kritiken des Relativismus, die sich der universalen Gültigkeit der Menschenrechte völlig widersetzen, wurden insbesondere während der siebziger und achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts leidenschaftlich verfochten. Auf Grund der Aufmerksamkeit, die der Relativismus gewann, werden seit den neunziger Jahren verschiedene Thesen dargelegt, die die universale Geltung der Menschenrechte anerkennen, falls sie auf einem Dialog der Kulturen bzw. auf einem interkulturellen Dialog beruhe. Vertreter dieses Standpunkts sind u. a. Bielefeldt 1995; Bielefeldt 1998; Bielefeldt 2004; Höffe 1998a; Höffe 1998b; Shue 1998; Khaled Abou 2005; Donnelly 2007; Krämer 2007.

<sup>54</sup> Ausführlicher zu den grundsätzlichen Pro- und Kontra-Argumenten zum Relativismus hinsichtlich der Menschenrechte in Tilley 2000.

davon ausgeht, dass es keine allgemein gültige moralische Einstellung gebe. Die bestehenden Differenzen sind selbstverständlich nicht immer so extrem groß, wie manche Relativisten zu meinen scheinen,<sup>55</sup> aber immerhin gelingt es dem Relativismus, zu zeigen, dass es kulturelle Unterschiede gibt, die zu berücksichtigen sind, um einen angemessenen Begriff der Menschenrechte zu entwickeln. Solche Unterschiede werden jedoch – dies legt auch der Relativismus dar – von dem moralischen Argument des absoluten Vorrangs des Individuums außer Acht gelassen, und einer dieser unbeachteten Unterschiede ist die fundamentale Wichtigkeit, die dem Kollektiv in bestimmten Kulturen eingeräumt wird. Diesbezüglich möchte ich verdeutlichen, dass es mir nicht darum geht, zu behaupten, Kollektive hätten einen moralischen Status, weil sie existierten. Eher besitzen Kollektive einen moralischen Status, da sie von grundlegender Bedeutung für ihre Mitglieder sind, aber auch weil sie sowohl für moralische Adressaten als auch für moralische Akteure gehalten werden. Diese beiden Aspekte beruhen freilich auf einer nicht-individualistischen Konzeption des Individuums und eben deshalb kann das Argument des absoluten Vorrangs des Individuums sie nicht berücksichtigen, denn diesem Argument liegt die Idee des individualistischen Individuums zugrunde. Die Idee des individualistischen Individuums und das Argument des absoluten Vorrangs des Individuums bringen es dann nicht zuwege, die Idee von den kollektiven Menschenrechten zu entkräften.

### **Fazit**

Das sogenannte moralische Argument gegen kollektive Menschenrechte, das hauptsächlich darin besteht, den absoluten Vorrang des Individuums vor dem sozialen Leben und vor jeder Art von Kollektiv zu behaupten, hat seine Wurzeln sowohl in der Hobbes'schen als auch in der Locke'schen moralisch-politischen Lehre. Wenngleich mit unterschiedlichen politischen Zielen gehen beide Denker von der Annahme aus, dass das, was ein Mensch sei, nämlich seine Wünsche, Interessen, Ziele usw. vom sozialen Leben unabhängig sei, so dass die Relevanz des sozialen Lebens als gemeinsames menschliches Leben für die Menschen erheblich geschmälert – beinahe aufgehoben – werde. Das Individuum wird also als ein individualistisches Wesen betrachtet. Ich habe zu zeigen versucht, dass die Unzulänglichkeit des moralischen Arguments gegen kollektive

---

<sup>55</sup> Gute Beispiele dafür sind das oben erwähnte *Statement on Human Rights* der American Anthropological Association von 1947 und Admantis/Schwab 1979.

Menschenrechte gerade darin liegt, dass es die in der Tat existierende Bedeutsamkeit des sozialen, gemeinsamen menschlichen Leben unberechtigt schmälert. Das moralische Argument betrachtet das menschliche Leben nur als Ich und übersieht – bewusst oder unbewusst – die Existenz von Bereichen, in denen das Individuelle nicht immer das Wichtigste ist, d. h., das moralische Argument lässt die Bedeutung des Wir außer Acht. Mein Ziel war nicht zu erweisen, dass das soziale, gemeinsame Leben und im Besonderen die Kollektive Vorrang vor dem Individuum haben, sondern nur klar zu machen, dass das moralische Argument unangebracht ist, da es das Wir und seine Bedeutung nicht richtig beurteilt. Das Wir zeigt sich selbstverständlich auf unterschiedliche Weise, und es wirkt bzw. bestimmt ebenfalls auf unterschiedliche Weise die Menschen und ihr Leben, aber abgesehen davon ist zu unterstreichen, dass Menschen als Individuen keine rein individualistischen Individuen sind; wir sind in Wahrheit sozial eingebettete Individuen und haben Interessen, Bedürfnisse, Wünsche usw., die über das Ich hinausgehen. Dass Menschen sozial eingebettete Individuen sind, ist an sich zwar kein Argument für die moralische Begründung kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte, aber es ist immerhin ein erster Hinweis darauf, dass Kollektive als Form des sozialen, gemeinsamen Lebens moralisch relevanter sind als die Gegner kollektiver Menschenrechte herkömmlich zugeben, wenn sie es überhaupt zugeben.



## **Kapitel 9. Ontologisches Argument und pragmatische Argumente gegen kollektive Menschenrechte. Eine Bewertung**

### **9.1 Die Unzulänglichkeit des ontologischen Arguments**

Das Argument, das für den absoluten Vorrang des Individuums eintritt und sich dem moralischen Status der Kollektive wendet, ist das fundamentale Argument zur Ablehnung der Idee von kollektiven Menschenrechten als moralischen Rechten. Es ist fundamental, da die Moral sich direkt – wie oben erwähnt – auf einen normativen Bereich bezieht, so dass, wenn kollektive Menschenrechte nicht moralisch begründet werden können, ihr Bestehen demzufolge abgelehnt wird. Es hat sich im vorherigen Kapitel erwiesen, dass das moralische Argument gegen kollektive Menschenrechte nicht überzeugend genug ist, denn es lässt außer Acht, dass Kollektive eine existenziell grundlegende Bedeutung für ihre Mitglieder haben, aber eben auch, dass Kollektive sowohl für moralische Adressaten als auch für moralische Akteure gehalten werden. Der Grundfehler des moralischen Arguments besteht darin, von einem Standpunkt auszugehen, der Menschen als im Sozialen ungebundene Individuen, als Atome ansieht.

Die Betrachtung der Menschen als ungebundene Individuen und die Annahme des methodologischen Individualismus dienen nicht nur als Basis für die Konstituierung des moralischen Arguments gegen kollektive Menschenrechte. Sowohl die Betrachtung der Menschen als ungebundene Individuen als auch der methodologische Individualismus stehen in enger Verbindung mit dem Gedanken, dass Kollektive nicht existieren. Eine solche Sichtweise kann ontologischer Individualismus genannt werden in dem Sinne, dass nach dieser Auffassung das einzige autonom menschlich Existierende die physischen Personen sind und dass alles, was aus dem Sozialen entsteht, bloße – moralische, juristische, politische metaphysische – Fiktionen sind.<sup>1</sup> Die Betrachtung des Menschen als ungebundenes Individuum gibt dann Anlass zu dem ontologischen Argument gegen die Existenz kollektiver Menschenrechte. Meiner Meinung nach ist – wiederum – das moralische Argument gegen kollektive Menschenrechte das wichtigste Argument, und – wie im Kapitel 7 erwähnt wurde – es wird das ontologische Argument in Anspruch genommen, um das Argument des Vorrangs des Individuums bzw. das moralische

---

<sup>1</sup>

Vgl. Calera 1999, S. 161.

Argument zu verstärken. Der Grund dafür ist relativ leicht zu erkennen: Falls Kollektive, die als Träger kollektiver Menschenrechte konzipiert werden, nicht existieren, wäre es sinnlos, das Bestehen kollektiver Menschenrechte zu beteuern, denn es gäbe demzufolge kein Wesen, das Träger solcher Rechte wäre. Deshalb glaube ich, dass es von Belang ist, sich mit dem ontologischen Argument gegen kollektive Menschenrechte auseinanderzusetzen, denn nur wenn die Existenz von Kollektiven zuvor erwiesen ist, kann danach von kollektiven Menschenrechten gesprochen werden. Ich meine nicht, dass die Zuweisung von Menschenrechten an Kollektive sich vom ontologischen Standpunkt herleiten ließe. Dies zu behaupten, hieße, den Bereich des Existierenden – der Ontologie – mit dem normativen Bereich der Moral zu verwechseln. Ich meine dagegen, dass die Existenz von Kollektiven eine logische Voraussetzung für die Existenz kollektiver Menschenrechte ist.

Die Vertreter des ontologischen Arguments gegen kollektive Menschenrechte liegen zum Teil richtig, insofern sie die Wichtigkeit des individuellen Lebens zu betonen versuchen: Wenn es kein individuelles Leben, kein Individuum, kein Ich gäbe, dann gäbe es kein Kollektiv, kein Wir; es wäre Unsinn, über Völker, Ethnien, Nationen usw. zu sprechen, die nicht von Individuen gestaltet werden. Das Individuum ist das ursprüngliche Element für alles, was das menschliche Leben reflektiert. Die Vertreter des Arguments irren sich allerdings, als sie meinen, das Individuum sei die letzte und einzige Ebene des menschlichen Lebens. Dieses beginnt zwar auf der individuellen Ebene, in der Individuen etwas Körperliches sind und in der sie sich als Individuen, als einzelnes Wesen von den anderen unterscheiden. Aber das menschliche Leben entfaltet sich über das rein Individuelle hinaus und erreicht eine Ebene, in der das Ich aufhört und das Wir anfängt.<sup>2</sup> Hier sind nicht mehr die Unterschiede das Konstitutive; hier ist das Gemeinsame das, was unser Tun leitet. Auf dieser Ebene kann das Leben aus der reinen Perspektive des Ich, des Individuums weder verstanden noch realisiert werden. Das Wir zeigt sich in verschiedenen Fakten des alltäglichen Lebens: die Familie, der Staat, der Stamm sind Beispiele dafür, aber auch andere soziale Fakten, die vielleicht nicht so grundlegend wichtig sind, wie beispielsweise eine Fußballmannschaft oder ein Chor. In den unterschiedlichen Beispielen gibt es selbstverständlich unterschiedliche Grade von Kohäsion oder von Repräsentation des Wir, aber bei allen Beispielen handelt es sich wesentlich um das Gleiche: Das

---

<sup>2</sup> Zur Konstituierung und Verständnis der Wir-Perspektive siehe Gilbert 1989, insbesondere Kapitel 4; Gilbert 2006, insbesondere Kapitel 6 und 7; Steinfath 2003.

Entscheidende ist nicht das Ich, das Individuum, sondern das Wir, und sowohl das Verständnis als auch die Realisierung des menschlichen Lebens bei jedem Beispiel ist erst aus der Sicht des Wir möglich.

Unzweifelhaft tauchen immer wieder wirkliche Ereignisse im menschlichen Leben auf, die die Frage hinsichtlich des Vorrangs des Individuums gegenüber dem Kollektiv oder umgekehrt aufwerfen. Der Hinweis auf die Existenz von Kollektiven beabsichtigt dennoch keine Festlegung eines Dilemmas, das entweder das Kollektiv dem Individuum entgegengesetzt oder das menschliche Leben auf eine kollektivistische Konzeption reduziert. Ziel ist eher, den individualistischen Reduktionismus zu vermeiden, dem zufolge das menschliche Leben oder das menschliche Existierende sich auf das Individuum reduzieren ließe. Individuum und Kollektiv, Ich und Wir entsprechen unterschiedlichen Aspekten des menschlichen Lebens. Es ist aber die Schlussfolgerung zu vermeiden, Individuum und Kollektiv gehörten zu zwei ganz voneinander getrennten Bereichen. Individuum und Kollektiv sind unterschiedliche Sachen, sie sind gleichwohl untrennbar miteinander verbunden: zum einen werden beide von dem, was man unter menschlichen Leben versteht, umfasst. Zum anderen gründet sich das Kollektive – wie oben erwähnt – auf das Individuelle, so dass es ohne das Individuelle unvorstellbar ist. Zum dritten realisiert sich das Individuum im Kollektiv in der Hinsicht, dass sich sein Leben nicht auf das Individuelle beschränkt, aber gleichzeitig realisiert sich das Kollektive, das Wir in den Individuen, insofern als jedes Individuum das Kollektive mit sich bringt und viele seiner Handlungen nicht als etwas von seiner Zugehörigkeit zum Kollektiv Unabhängiges betrachtet werden können.

Das ontologische Argument gegen kollektive Menschenrechte reduziert fälschlicherweise das menschliche Leben auf das Individuelle, d. h., auf der Basis des methodologischen Individualismus und der Idee des ungebundenen Individuums wird bezüglich des menschlichen Lebens für einen ontologischen Individualismus plädiert.<sup>3</sup> Solcher Reduktionismus geschieht, da die Vertreter des ontologischen Individualismus sich nicht der Tatsache bewusst sind, dass sich das Verhalten der Individuen und ihrer

---

<sup>3</sup> Dieser Reduktionismus des ontologischen Individualismus wird von Epstein folgendermaßen dargelegt: "Ontological individualism is driven by two different commitments, one correct and one mistaken. Ontological individualists rightly refuse to postulate a mysterious dualism with respect to social entities. However, based on the observation that social groups only have individuals as their members, they mistakenly commit themselves to limiting the determinants of social properties to the properties of individuals. Here ontological individualists seem to have been misled by an erroneous analogy between individuals and physical atoms." Epstein 2009, S. 209.

Fähigkeiten ändert, wenn sie mit anderen Individuen zusammen sind.<sup>4</sup> Solche Änderungen bedeuten nicht allein, dass das Individuum ein gemeinsames Verhalten übernimmt oder dass es in der Lage ist, Ziele zu erreichen, die es als einzelnes überhaupt nicht erreichen könnte. Dies heißt auch, dass es bereit ist – und es in der Tat geschieht –, auf bestimmte individuelle Interessen und Ziele zugunsten der anderen und des Kollektivs zu verzichten. Ebenfalls bedeutet dies, dass das Individuum die Fähigkeit entwickelt, sich sowohl als Ich als auch als Wir zu verstehen. Der Reduktionismus des ontologischen Individualismus deutet ebenfalls an, dass dieser das individuelle Leben überschätzt und zugleich das Kollektive in so großem Maß unterschätzt, dass er die Wirklichkeit, das tatsächliche Leben des Menschen verfehlt.

Manche Vertreter des ontologischen Individualismus sind der Ansicht, Kollektive seien zwar ein Teil des menschlichen Lebens, aber dies habe nicht zu bedeuten, dass Kollektive tatsächlich existierten. Solch eine Anwesenheit sei vielmehr rein fiktiv, d. h., Kollektive als solche seien bloße Fiktionen, die von Individuen geschaffen würden, insbesondere anhand normativer Systeme wie des juristischen.<sup>5</sup> Menschen haben bestimmt die Fähigkeit, Fiktionen zu erschaffen, aber dies bedeutet nicht, dass Kollektive als von Individuen erschaffene Fiktionen wären. Die Existenz von Kollektiven zu verneinen, heißt, die den Individuen eignende Fähigkeit, sowohl etwas zu erschaffen als auch dem Erschaffenen ebenfalls Existenz zu geben, zu verneinen. Im Rahmen dieser Arbeit ist zu betonen, dass der ontologische Individualismus insbesondere der Existenz von sozialen Fakten widerspricht. Die These des ontologischen Individualismus ist insofern richtig, als sie sich lediglich auf etwas rein Physisches bezieht, aber sie ist eine ungeeignete These zur Erklärung der sozialen Wirklichkeit, der sozialen Fakten.<sup>6</sup>

Der ontologische Individualismus scheint nicht annehmen zu wollen, dass Sachen existieren, die nicht rein physisch sind. Aber solche Sachen als soziale Fakten existieren, und sie existieren, da wir daran glauben und ihre Existenz akzeptieren. Ein Fußballspiel oder eine Theatervorstellung z. B. bestehen, nicht weil man das Fußballspiel oder die Vorstellung berühren oder sehen kann, denn man kann nur eine Reihe von einzelnen Handlungen als etwas Physisches wahrnehmen, die, individuell gesehen, weder die Vorstellung noch das Fußballspiel sind; und nicht einmal die Summe aller

---

<sup>4</sup> Vgl. May 1987, S. 17.

<sup>5</sup> Siehe z. B. Lohmann 2010, S. 7.

<sup>6</sup> Vgl. Epstein 2009, S. 188 f.

unterschiedlichen Handlungen gestalten die Vorstellung des Theaterstücks oder des Fußballspieles. Es ist die gemeinsame feste Überzeugung und die Akzeptanz der Individuen, dass solche Fakten bestehen, was ihre Existenz bildet.<sup>7</sup> Diese Facette der Ontologie, die man im Anschluss an John Searle soziale Ontologie nennen kann,<sup>8</sup> legt dann einen Bereich des menschlichen Lebens offen, der über die Grenzen des ontologischen Individualismus hinausgeht und das Spektrum des menschlichen Lebens ziemlich erweitert. Aber die soziale Ontologie sei vor allem von besonderer Bedeutung – so Searle – für das menschlichen Leben, wenn es um Fakten gehe, die als sozial-institutionelle Fakten bezeichnet würden.<sup>9</sup> Diese seien diejenigen sozialen Fakten, die auf die eine oder andere Weise im Zusammenhang mit der Erzeugung von Pflichten, Rechten und Verantwortung stünden.<sup>10</sup> Als Beispiel für einen sozial-institutionellen Fakt nennt Searle das Geld: es sei ein soziales Fakt, denn die Tatsache, dass ein Stück Papier einen bestimmten Wert habe, der es uns ermögliche, das Papier gegen materielle und immaterielle Güter oder gegen Dienstleistungen einzutauschen, sei nicht auf das Stück Papier an sich angewiesen. Das Stück Papier gelte als Geld, weil wir dächten und akzeptierten, dass es das sei.<sup>11</sup> Das Geld ist aber auch m. E. ein sozial-institutionelles Fakt, denn um das Geld werden Beziehungen errichtet, aus denen Rechte, Pflichten und Verantwortung hervorgehen. Man kann selbstverständlich dazu ergänzen, dass die Erklärung in Hinsicht auf die Existenz des Geldes als institutionelles Fakt viel komplizierter ist, da das gemeinsame Denken und die soziale Akzeptanz des Geldes gewisse Gründe voraussetzen und durch diese bestimmt werden. Es liegt nahe, dass solche Gründe von Belang sind, aber man muss sich klar machen, dass sie an sich nicht das sind, was die Existenz des Geldes als sozial-institutionelles Fakt bildet. Es sind vielmehr das gemeinsame Denken und die Akzeptanz, was die Existenz des Geldes ermöglicht. Zu den institutionellen Fakten sind freilich auch der Staat, die Regierung, Nationen, Völker usw., d. h. Kollektive zu rechnen,<sup>12</sup> denn sie implizieren alle in irgendeiner Hinsicht Pflichten, Rechte und Verantwortung. Es ist wichtig zu betonen, dass sozial-institutionelle Fakten nur insofern existieren, als sie innerhalb eines sozialen Rahmens konzipiert werden, d. h., institutionelle Fakten sind ein Ausdruck des Wir und nicht des Ich.

---

<sup>7</sup> Vgl. Searle 2006, S. 13 f.

<sup>8</sup> Siehe ebd.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 19.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. S. 28.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 12 f.; Searle 1995, S. 32 ff.

<sup>12</sup> Vgl. Searle 2006, S. 12 f.

Ich glaube, es hat sich ausreichend erwiesen, dass das ontologische Argument gegen kollektive Menschenrechte nicht völlig überzeugend ist. Es ist stichhaltig, wenn beteuert wird, Individuen seien konstitutiv für die Bildung von Kollektiven. Es liegt allerdings falsch in dem Sinne, dass es das menschliche Leben auf die Existenz als Individuum beschränkt. Im Gegensatz zum ontologischen Individualismus wurde gezeigt, dass das menschlich Existierende einen Bereich erreicht, der die Existenz von Kollektiven umfassen kann. Und im Anschluss an die soziale Ontologie wurde ein erster Schritt unternommen, um verstehen zu können, wie die Existenz von Kollektiven möglich ist. Ich möchte im Folgenden diese Thematik bezüglich der sozialen Ontologie und der Existenz von Kollektiven vertiefen.

## **9.2 Larry May: Kollektive als Individuen in Beziehungen**

Wie die Existenz von Kollektiven möglich ist, kann auf unterschiedliche Weisen erklärt werden, und in der Tat gibt es unterschiedliche Standpunkte, die sich damit befassen. Zu Beginn möchte ich Larry Mays Standpunkt darlegen. Mays Kernideen werden im folgenden Textabschnitt kurz gefasst:

„We are now in a position to advance a preliminary judgment about methodological individualism. Methodological individualists admitted too much in trying to retain a strictly individualistic analysis of collective behavior. These theorists have posited fictional individual entities into their ontological landscape. But if any entities are to be posited along with real individual persons, it seems that they should be the structures and relationships that exist among these real persons, rather than idealizations of these persons.“<sup>13</sup>

Von diesem Textabschnitt lässt sich Folgendes ableiten: Zum einen scheint May sich darüber zu beklagen, dass der methodologische Individualismus einen ontologischen Reduktionismus begehe, insoweit er meint, der methodologische Individualismus lasse zu viel zu, um einen rein individualistischen Blickwinkel des kollektiven Verhaltens zu behalten. Zum anderen kritisiert May an dem methodologischen Individualismus und damit an dem ontologischen Individualismus, dass er Kollektive lediglich als Fiktionen betrachte, d. h., er kritisiert die Tatsache, dass der Individualismus die wahre Existenz von Kollektiven ablehne oder übersehe. Zum dritten – und vielleicht wichtiger – wird ein

---

<sup>13</sup> May 1987, S. 17.

Kriterium vorgeschlagen, das es ermöglichen sollte, zu begreifen, wie die Existenz von Kollektiven zu verstehen sei: es seien die Beziehungen zwischen Personen und die entsprechenden Strukturen, die die Existenz von Kollektiven bildeten.

Es ist anzumerken, dass für May die Beziehungen zwischen Individuen ausschlaggebend sind; die Struktur bezeichne die Art und Weise, wie ein Kollektiv formal gestaltet sei (Volk, Staat, Nation, Korporation, Horde usw.), aber das ist nicht, was die Existenz von Kollektiven ausmache. In diesem Zusammenhang meint er dann, Kollektive seien „Individuen in Beziehungen“ (individuals in relationships).<sup>14</sup> Welche Beziehungen ein Kollektiv gestalten, wird nicht erklärt. Und es wird auch nicht ganz deutlich dargelegt, was May unter Beziehungen versteht; sicher ist nur, dass die Beziehungen zwischen Individuen deren Leben so strukturieren und verbinden könnten, dass daraus gemeinsame Interessen für die Individuen resultierten, und ebenfalls gebe es Anlass zum gemeinsamen Handeln.<sup>15</sup> Die Tatsache – so May –, dass das Gemeinsame auf den Beziehungen zwischen den Individuen basiere, bedeute, dass diese Beziehungen Realität hätten, und dies heiße zugleich, diese Beziehungen hätten ontologischen Status.<sup>16</sup> Dieser ontologische Status der Beziehungen zwischen Individuen sei ein anderer als der ontologische Status der Individuen.<sup>17</sup> Insofern also Kollektive Individuen in Beziehungen seien und insofern die Beziehungen, die das Gemeinsame schafften, einen von den Individuen unabhängigen ontologischen Status besäßen, hätten dann Kollektive ihren eigenen ontologischen Status, d. h., die Existenz von Kollektiven wird von May angenommen.

Trotz der Akzeptanz der Existenz von Kollektiven ist May der Meinung, Individuen in Beziehungen und damit Kollektive hätten keine von den Individuen unabhängige Realität, d. h. keine Realität an sich.<sup>18</sup> Man könnte dies so verstehen, dass May meint, Kollektive seien auf die Individuen reduzierbar, was infolgedessen implizieren würde, dass er den Standpunkt des ontologischen Individualismus vertritt. Man könnte aber auch diese Aussage folgendermaßen interpretieren: May meint lediglich, dass die Existenz von Kollektiven diejenige von Individuen voraussetze. Diese Lesart würde auch Mays Aussagen entsprechen, denn dass Kollektive die Existenz von Individuen voraussetzen, heißt nicht unbedingt, dass Kollektive an sich nicht existieren. Es ist trotzdem unklar, was

---

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 9, 23 f.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 23.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. S. 23 f.

er exakt meint, wenn er äußert, Kollektive hätten keine Existenz an sich.

Mays Standpunkt ist in Wahrheit problematisch oder zumindest sehr undeutlich, als er zudem meint, Kollektive hätten keinen von den Individuen unabhängigen moralischen Status,<sup>19</sup> obwohl Kollektive als für ihre Handlungen verantwortliche Wesen betrachtet werden könnten.<sup>20</sup> Das ist problematisch, da es mir schwierig erscheint, die Tatsache, dass ein Wesen für seine Handlungen verantwortlich ist, von der Tatsache, dass solch ein Wesen an sich existiert, zu trennen. Anders gesagt: Wenn Kollektive an sich – d. h. als etwas, was nicht auf die Summe der Individuen reduzierbar ist – nicht existieren, können sie nicht für Handlungen verantwortlich sein; verantwortlich wären die Individuen, aber nicht das Kollektiv. Andererseits ist es darüber hinaus fraglich, ob solch eine Konzeption, die die Existenz von Kollektiven an sich ablehnt, eine wahre allgemeine Gültigkeit beanspruchen könne, denn sie scheint nicht denjenigen Weltanschauungen gerecht zu werden, die tatsächlich von dem Bestehen an sich von Kollektiven ausgehen.

### **9.3 David Copp: Kollektive als mereologische Summe**

David Copp liefert uns eine andere Konzeption, die sich mit dem Versuch beschäftigt, die Existenz von Kollektiven zu erörtern. So wie May glaubt auch Copp, die Existenz von Kollektiven setze die von Menschen voraus, was auch der ontologische Individualismus behauptet. Copp steht dennoch dem Reduktionismus des ontologischen Individualismus entgegen, denn dieser Standpunkt entspreche nicht unseren Intuitionen.<sup>21</sup> Wie sollten denn Kollektive verstanden werden? Copp meint: „In its essentials, my proposal is that collectives are "mereological sums" of "stages" of persons linked by a "unity relation".“<sup>22</sup> Und dann:

„The mereological sum of a set of entities is that entity which overlaps with every part of every entity in the set, and with nothing else. It follows from this definition that a mereological sum is no less concrete than are the entities in the set which it sums. For instance, the mereological sum of a set of gold bricks is itself a quantity of gold; perhaps it is a pile of gold bricks.“<sup>23</sup>

Ein Kollektiv sei dann eine Summe von unterschiedlichen „Abschnitten“ oder

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd. S. 3.

<sup>20</sup> Siehe ebd., Kapitel 4.

<sup>21</sup> Copp 1984, S. 251.

<sup>22</sup> Ebd., S. 249.

<sup>23</sup> Ebd., S. 252.



„Teilen“ des Lebens von Individuen. Aber solche Teile seien nicht irgendwelche Teile, sondern Teile des Lebens von Individuen, die in Beziehung zueinander ständen. Dies deutet darauf hin, dass solche Teile – nach Copp – auch miteinander verbunden sind. Die Existenz eines Kollektivs verlangt dann eine besondere Qualifizierung der Teile, die das Kollektiv ausmachen, und diese Qualifizierung geschieht durch die zwischen Individuen bestehenden Beziehungen. Diese Beziehungen zwischen Individuen als Teilen des menschlichen Lebens seien dann die Basis, auf der das Kollektiv gründe. Von welchen Beziehungen genau die Rede ist, wird aber von Copp nicht näher erläutert. Trotz dieser wichtigen Rolle, die Individuen in Copps Ansatz spielen, sei es nicht die Gesamtmenge von Individuen an sich, die das Kollektiv bildete; es sei vielmehr die mereologische Summe von Teilen der Leben von Individuen, worauf das Kollektiv beruhe. Dieser Gedanke, dass das Kollektiv nicht auf die Individuen zu reduzieren sei, erlaubt es Copp zu behaupten, dass ein Kollektiv zwei grundlegende Merkmale zeige: zum einen zeige das Kollektiv einen ausreichenden Grad an Kontinuität zwischen den „Teilen“ und zum anderen könne die Mitgliedschaft des Kollektivs sich ändern, ohne der Existenz des Kollektivs zu schaden.<sup>24</sup>

Für Copp bestehen zwei Arten von Kollektiven: Aggregate und Organisationen.<sup>25</sup> Der fundamentale Unterschied zwischen beiden liege darin, dass Organisationen über einen höheren Grad an Organisation und über gemeinsame Ziele verfügten.<sup>26</sup> Demzufolge würden Korporationen, militärische Organisationen, Kirchen, Vereinigungen usw. zu den Organisationen gerechnet,<sup>27</sup> während alle anderen kollektiven Ausdrücke als Aggregate bezeichnet würden: Staaten, Völker, Nationen usw. Der von Copp vertretene Standpunkt ist m. E. so weit gefächert, dass er sogar die Individuen, die an einem Konzert als Publikum teilnehmen, als Kollektiv oder Aggregat verstehen kann, obwohl Copp selbst sich nicht zu diesem Punkt äußert. Ich glaube nicht, dass ein so weiter Standpunkt an sich falsch ist, man sollte sich dennoch überlegen, welche praktische Folgen er mit sich bringt: Copp scheint der Meinung zu sein, dass Kollektive an sich existierten.<sup>28</sup> Wenn dies so ist, dann könnte

---

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 254 ff.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 250.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 257 ff.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 257.

<sup>28</sup> Mehrere Textabschnitte bestätigen diese Behauptung: „one of my objectives is to support the plausibility of the idea that collectives are agents. I aim to do this by developing an account according to which collectives are no less concrete in nature than persons“ (ebd. S. 251). Oder der oben zitierte Abschnitt: „It follows from this definition that a mereological sum is no less concrete than are the entities in the set which it sums.“ Ebd. S. 252.

das heißen, dass Kollektive an sich einen moralischen Status und folgerichtig Rechte und Pflichten haben, so dass sie für ihre Handlungen verantwortlich wären. Und in der Tat glaubt Copp, Kollektive seien moralische Akteure und besäßen sowohl Rechte als auch Pflichten.<sup>29</sup> Die praktische Folge des soeben Gesagten wäre dann, dass das Konzertpublikum als Kollektiv an sich besteht und demzufolge moralischen Status hat. Ein Vorbehalt gegen Copps Standpunkt liegt darin, dass das Kriterium der „mereological sums of stages of persons linked by a unity relation“ so weit ist, dass es folgerichtig die Zuweisung eines moralischen Status und somit von Rechten und Pflichten an das Publikum eines Konzerts als Kollektiv rechtfertigen würde. Ich bin mir aber nicht sicher, ob wir uns diese Art von Kollektiven als Träger von Rechten vorstellen.

Wie erwähnt, ist Copps Konzeption so weit, dass jede „mereological sums of stages of persons“ als Kollektiv an sich betrachtet wird. Aber Copp scheint sich bewusst zu sein, dass nicht alle Kollektive gleich sind. Deshalb sagt Copp, wenn er seinen Begriff von Gesellschaft entfaltet: „This chapter aims to distinguish societies from collective entities of other kinds, such as nations, states, organizations, and families.“<sup>30</sup> Was Gesellschaften auszeichnet, wird von ihm so geschildert:

„First they are multigenerational and extended through time. Second, membership is not a matter of choice, at last not initially, for one's society is inherited at the beginning of one's life, along one's family. Third, the members of a society interact among themselves in activities directed to securing the material necessities and priorities of life, or to securing priorities identified in their culture. Fourth, their interaction is governed by a system of rules that is at last implicitly accepted in the group as defining the norm for interaction, and perhaps incorporated into the group's culture. Finally, a society provides the framework for its members' lives, embracing the bulk of their friends and socially most important acquaintances.“<sup>31</sup>

Merkwürdig ist aber, warum Copp glaubt, dass diese allgemeinen Merkmale lediglich Gesellschaften entsprächen; nach meiner Auffassung entsprechen sie auch anderen Kollektiven wie z. B. Staaten. Bei Copp scheint in Wahrheit – und das ist für ihn entscheidend – der eigentliche Unterschied zwischen Gesellschaften und anderen Kollektiven darin zu liegen, dass Gesellschaften nur dort existieren, wo es eine

---

<sup>29</sup> Siehe Copp 2010.

<sup>30</sup> Copp 1995, S. 124.

<sup>31</sup> Ebd., S. 127.

instrumentelle Interaktion zur Erfüllung der materiellen Bedürfnisse und Prioritäten gibt.<sup>32</sup> Aber kann man dieses Kriterium etwa nicht auf andere Kollektive anwenden? Die Differenzierung zwischen Gesellschaft und anderen Kollektiven ist in Copps Ansatz nicht klar, denn es gibt im Prinzip keinen Grund für die Annahme, dass andere Kollektive keine instrumentelle Funktion zu erfüllen hätten. An dieser Stelle möchte ich aber darauf aufmerksam machen, dass, wenn die instrumentelle Interaktion das ausschlaggebende Kriterium wäre, um Gesellschaften als Kollektive von anderen Kollektiven zu differenzieren, es dann heißt, dass es Kollektive gibt, die als Instrumente angesehen werden – z. B. eine Gesellschaft –, aber auch solche, die keine instrumentelle Funktion haben. Copp selbst nimmt zu dieser Thematik nicht Stellung. Ich glaube dennoch, eine solche Schlussfolgerung kann aus Copps Überlegungen abgeleitet werden.

#### **9.4 John Searle: Kollektive als Instrumente**

Ich habe oben dargelegt, dass Searles Standpunkt bezüglich der sozialen Ontologie erklärt, auf welche Weise die Existenz von sozialen Fakten im Allgemeinen und – was für Searle bedeutender ist – sozial-institutionellen Fakten im Besonderen möglich ist: Staaten, Geld, Völker usw. existieren, da wir Individuen gemeinsam denken und akzeptieren, dass sie existieren. Ich möchte nun die Aufmerksamkeit auf einige einzelnen Aspekte von Searles Standpunkt richten. Searle zufolge gibt es drei Elemente, die jedes sozial-institutionelle Fakt ausmachen: kollektive Intentionalität, die Zuordnung einer Funktion und konstitutive Regeln.<sup>33</sup> Kollektive Intentionalität deutet darauf hin, dass sozial-institutionelle Fakten und damit Kollektive Ausdruck sowohl des kooperativen Verhaltens der Menschen als auch gemeinsamer Überzeugungen und gemeinsamer Wünsche sein sollte.<sup>34</sup> Bei den Kollektiven gehe es dann um etwas, was ich, nur als Teil „unserer“ Absicht, etwas zu tun, mache.<sup>35</sup> Die Zuordnung einer Funktion heißt, dass Menschen die Fähigkeit hätten, einem bestimmten Objekt eine Funktion, die keine intrinsische Funktion des Objekts ist, zuzuweisen.<sup>36</sup> Dies besagt selbstverständlich, dass sozial-institutionellen Fakten eine Funktion zugeordnet werden sollte. Begreift man Kollektive als sozial-institutionelle Fakten, heißt dies dann folgerichtig, dass Kollektive eine Funktion zu

---

<sup>32</sup> Ebd., S. 143.

<sup>33</sup> Vgl. Searle 1995, S. 31; Searle 2006, S. 16.

<sup>34</sup> Vgl. Searle 1995, S. 38 f.; Searle 2006, S. 16.

<sup>35</sup> Vgl. Searle 1995, S. 39 ff.; Searle 2006, S. 16.

<sup>36</sup> Vgl. Searle 2006, S. 17 f.

erfüllen haben sollten. Ich möchte betonen, dass hier vor allem nicht die Tatsache relevant ist, dass Objekte einfach zu etwas dienen, wie es der Fall beispielsweise bei bestimmten Pflanzen für Tiere oder Menschen ist; bei Pflanzen, die als Nahrungsquelle von Tieren oder Menschen gebraucht werden und über diese Eigenschaft natürlich verfügen. Das Wichtigste hier ist, dass es sich um die Zuordnung einer Funktion handelt, die Objekte als solche nicht haben, und dass es auf der kollektiven Akzeptanz der Individuen beruht.<sup>37</sup> Konstitutive Regel sind diejenigen, die die Existenz eines sozial-institutionellen Fakts ermöglichen. Ihr Ziel ist nicht die Regulierung des Verhaltens, sondern die Schaffung des sozial-institutionellen Fakts.<sup>38</sup> Die Grundformen konstitutiver Regel sind: X gilt als Y in Kontext C und wir nehmen das an.<sup>39</sup> Dies bedeutet letztendlich, dass die gemeinsame Annahme oder die soziale Akzeptanz die konstitutive Regel für die Existenz von sozial-institutionellen Fakten bzw. Kollektiven ist. In dieser Hinsicht sollten Kollektive – wie vorher erwähnt – als sozial-institutionelle Fakten von Individuen akzeptiert werden, wenn die drei Elemente vorliegen. Die drei erwähnten Elemente bezeichnen dann die basale Struktur der sozial-institutionellen Fakten, aber sie werden von Searle auch als unerlässliche Voraussetzungen für die Existenz von sozial-institutionellen Fakten bzw. Kollektiven betrachtet.<sup>40</sup>

An dieser Stelle ist zu beachten, dass Searles Konzeption instrumentell ist. Für ihn haben sozial-institutionelle Fakten immer eine Funktion, die ihnen von Individuen zugewiesen werde. Und die Zuordnung solch einer Funktion ist – wie gesagt – mehr als nur ein Merkmal der sozial-institutionellen Fakten, denn sie sei wesentlich für deren Existenz. Searles Standpunkt ermöglicht m. E. die Existenz von sozial-institutionellen Fakten an sich, d. h., sozial-institutionelle Fakten werden in dieser Konzeption nicht als etwas angesehen, was letztendlich auf Individuen reduzierbar sei; sozial-institutionelle Fakten seien etwas anderes als das bloße Zusammentreffen von Individuen. Aber die Existenz von sozial-institutionellen Fakten ist kein Ziel an sich, denn diese würden nur als Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele konzipiert. Das Gesagte lässt sich freilich auf

---

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 18.

<sup>38</sup> Searle differenziert zwischen regulativen und konstitutiven Regeln. Regulative Regeln regulieren Verhaltensformen, die vor und unabhängig von den Regeln existieren: das Tötungsverbot z. B. reguliert ein Verhalten, das unabhängig von der Regel besteht. Konstitutive Regeln ihrerseits schaffen Fakten und Arten von Verhalten, deren Existenz abhängig von den Regeln ist: die Regeln eines Spieles z. B. regulieren nicht nur das Spiel, sie ermöglichen auch die Existenz des Spieles an sich, denn das Spiel könnte ohne sie nicht existieren. Vgl. Searle 1969, insbesondere Kapitel 2, Abschnitt 5.

<sup>39</sup> Vgl. Searle 2006, S. 23; Searle 1995, S. 44 ff.

<sup>40</sup> Vgl. Searle 2006, S. 16.

Kollektive als sozial-institutionelle Fakten übertragen. Dies bedeutet dann, dass nach Searles Standpunkt Kollektive an sich existierten, aber sie würden lediglich als Mittel begriffen. Kollektive seien nach diesem Standpunkt Instrumente, deren Existenz nicht einfach auf die Summe von Individuen reduzierbar sei, aber sie würden auch nicht als Wesen betrachtet, die eine besondere Berücksichtigung als Wesen an sich verdienten.<sup>41</sup>

Die drei oben dargelegten Auffassungen zeigen deutlich, dass es keine Standardkonzeption gibt, weder von dem, was ein Kollektiv ausmacht, noch von der Art und Weise, wie Kollektive verstanden werden sollten. Mays Standpunkt ist nicht deutlich genug bezüglich der Frage, ob Kollektive an sich existieren oder nicht, obwohl er den Reduktionismus des ontologischen Individualismus ablehnt. Ich bin allerdings der Meinung, dass die Standpunkte von Copp und Searle passendere Argumente für die Existenz von Kollektiven enthalten. Die Rolle von Kollektiven ist darüber hinaus ein gewichtiger Punkt sowohl bei Copp als auch bei Searle. So wie ich Copps Betrachtungsweise dargestellt habe, besteht die Möglichkeit, Kollektive entweder als Instrument (die Gesellschaft ist das paradigmatische Beispiel) oder als Ziel an sich begreifen zu können. Mit anderen Worten: aus Copps Standpunkt ergibt sich die folgende Klassifizierung von Kollektiven: Kollektive als Instrument und Kollektive als Ziel an sich. Der wichtigste Beitrag von Searle besteht darin, klar zu machen, dass die Existenz von Kollektiven davon abhängt, dass die Individuen als Mitglieder das Kollektiv als etwas Existierendes begreifen. Im Gegensatz zu Copp meint aber Searle, dass Kollektive lediglich eine instrumentelle Rolle hätten, d. h., Kollektive würden lediglich als Instrument betrachtet. Searles Standpunkt ist sehr eng und schließt andere Weltanschauungen aus, die legitim und in der Tat vorhanden sind: Die Weltanschauung vieler indigener Völker und religiöser Minderheiten, für die das Kollektiv ein Zweck an sich ist, wären von Searles Standpunkt ausgenommen. Ich denke deshalb, dass die aus Copps Auffassung resultierende Klassifizierung passender und umfassender ist, da sie die tatsächliche Möglichkeit zulässt, dass Kollektive für mehr als nur einfache Instrumente gehalten werden. Copp und Searle konzentrieren sich im Besonderen auf das, was ich als an sich existierende Kollektive bezeichnet habe, und sie scheinen merkwürdigerweise nicht zu beachten, dass es auch Kollektive gibt, die nicht als an sich existierende Kollektive zu betrachten sind, Kollektive,

---

<sup>41</sup> Calera vertritt einen instrumentellen Standpunkt in Hinsicht auf Kollektive, aber bei ihm ist nicht deutlich, ob er für oder gegen die Existenz an sich von Kollektiven ist, denn er behauptet, es gebe kollektive Subjekte, aber ebenfalls sagt er, das einzige real Existierende seien die individuellen Subjekte. Vgl. Calera 2000, S. 160.

die auf die Individuen reduziert werden können. Eine Anzahl Menschen, die z. B. auf einen Bus an einer bestimmten Bushaltestelle wartet, kann man als ein Kollektiv ansehen, aber nicht als eines, dessen Existenz über die bloße Summe von Individuen hinausgeht. Meine Hauptabsicht ist nicht, eine endgültige Lösung für die bestehende Debatte zwischen unterschiedlichen Standpunkten, die für die Existenz von Kollektiven eintreten, vorzuschlagen. Ich möchte vielmehr unterstreichen, dass der Versuch, die Existenz von Kollektiven als etwas, was nicht auf die Summe der Individuen reduzierbar ist, zu beweisen, aus verschiedenen ontologischen Positionen unternommen werden kann, was das ontologische Argument gegen kollektive Menschenrechte widerlegt.

Bezüglich der Thematik von kollektiven Menschenrechten denke ich, eine Diskussion darüber, ob Kollektive Instrumente oder Selbstzweck seien, ist von Belang für die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte. Aber Das Wichtigste ist in Wirklichkeit, dass ausreichende Argumente für die Existenz an sich von Kollektiven – entweder als Instrumente oder als Zwecke an sich – vorgebracht werden, d. h., die Existenz an sich von Kollektiven ist das Relevante für die Anerkennung und Zuweisung von Menschenrechten an Kollektiven. Denn falls Kollektive an sich nicht existierten, würden derartige kollektive Menschenrechte in Wahrheit nicht den Kollektiven zugewiesen, sondern den Mitgliedern der Kollektive. Wie oben gesagt, können Kollektive an sich sowohl als Instrumente als auch als Zwecke an sich existieren, die Frage ist nur: Können beide Arten von Kollektiven an sich Träger von Menschenrechten sein? Ich bin der Meinung, dass lediglich Kollektive an sich als Instrument Träger kollektiver Menschenrechte sein können. Dieser Gedanke kann sich für manchen als schockierend erweisen, da er impliziert, die Möglichkeit zuzulassen, dass es „Instrumente“ gibt, die Menschenrechte besäßen. Das ist bestimmt ein befremdender Gedanke und man ist geneigt, ihn abzulehnen. Ich werde diese Thematik im folgenden Kapitel vertiefen, ich möchte aber an dieser Stelle darauf hinweisen, dass die Ablehnung der Idee, dass Kollektive als Instrumente Träger von Menschenrechten sein könnten, auf dem falschen Ausgangspunkt beruht, Kollektive als Instrumente mit einem Tisch oder mit irgendeinem anderen Instrument des alltäglichen Lebens gleichzusetzen. Ein Kollektiv als Instrument ist Leben, Ausdruck des menschlichen Lebens, und als solches sollte es nicht mit Instrumenten wie z. B. einem Tisch gleichgesetzt werden. Ein Kollektiv ist ein lebendes menschliches Instrument, das eine Funktion zu erfüllen hat. Ich möchte auch hier kurz

anmerken, dass die Betrachtung von Kollektiven als Träger von Menschenrechten kein Grund dafür ist, die individuellen Menschenrechte zu verletzen. Angesichts des oben Gesagten fragt man sich selbstverständlich: Welchen Kollektiven sollten Menschenrechte zugewiesen werden und aus welchen Gründen? Diese beiden Fragen sind normative Fragen, die die – soziale – Ontologie nicht beantwortet. Mit dieser Thematik werde ich mich in den folgenden Kapiteln befassen.

### **9.5 Die Unzulänglichkeit der pragmatischen Argumente**

Die Argumente gegen kollektive Menschenrechte sind nicht nur moralischer und ontologischer Natur, denn es gibt auch solche, die praktisch sind. Ein Argument gegen kollektive Menschenrechte, das in erster Linie auf die vermutlich negative oder problematische Auswirkung von kollektiven Menschenrechten auf die Praxis zurückgreift, wurde oben im Kapitel 7 pragmatisches Argument genannt. Der Ausdruck „pragmatisches Argument“ bezieht sich nicht auf ein einziges Argument, sondern eher auf ein Bündel von Argumenten, die im Besonderen die Praxis im Blick haben. Es ist also mehr eine Gruppe von Argumenten, denn ein einziges Argument. Ich möchte mich im Folgenden kurz zu den mir wichtig erscheinenden pragmatischen Argumenten äußern und werde meine Aufmerksamkeit insbesondere auf Donnellys Überlegungen richten.

Wie oben im Kapitel 7 dargestellt wurde, sehen die Gegner kollektiver Menschenrechte, eine fundamentale Schwierigkeit der Annahme kollektiver Menschenrechte, darin, dass, erstens, Menschenrechte geschaffen worden seien, um das Individuum vor der Macht des Staates, der Märkte und sogar gelegentlich vor der Macht der Gesellschaft zu beschützen, was durch die Zuweisung einer vorrangigen Stellung an die Individuen erreicht werden sollte. Menschenrechte implizierten dann die Zuweisung einer vorrangigen Stellung. Angesichts dieses Gedankens bedeute dann die Zuweisung von Menschenrechten an bestimmte Kollektiven auch die Zuweisung einer Vorrangstellung an bestimmte Kollektive gegenüber Individuen. Und diese Zuweisung von Menschenrechten an bestimmte Kollektiven könne – so Donnelly – eine Verstärkung der Repression gegenüber Individuen bewirken.<sup>42</sup> Zweitens wird auch gemeint, die Existenz kollektiver Menschenrechte mache wenig Sinn, denn die angemessene Anwendung individueller Menschenrechte reiche aus, um die existentiellen Probleme eines Kollektivs zu lösen. Das

---

<sup>42</sup> Vgl. Donnelly 1993, S. 134 f.; Donnelly 2003, S. 224.

Verlangen beispielsweise mehrerer Kollektive nach dem Recht auf Selbstbestimmung könne durch die Ausübung des individuellen Menschenrechts auf politische Partizipation oder Meinungsfreiheit befriedigt werden. Kollektive Menschenrechte seien in dieser Sichtweise also redundant.<sup>43</sup> Zum dritten wird befürchtet, dass auf Grund der Ausweitung des Bereichs der Menschenrechte die vorher anerkannten Menschenrechte an Aufmerksamkeit verlören. Mit anderen Worten: Es wird befürchtet, dass der Kampf um die Anerkennung und Anwendung kollektiver Menschenrechte die Vernachlässigung individueller Menschenrechte zur Folge haben könnte.<sup>44</sup> Weitere pragmatische Argumente gegen kollektive Menschenrechte werden von Donnelly in Frageform formuliert: 1) Wie werden die Kollektive bzw. Gruppen identifiziert, die Träger von kollektiven Menschenrechten sind? 2) Welche materiellen Rechte müssen die Kollektive haben? 3) Wer soll die Rechte ausüben? Würden kollektive Menschenrechte von Individuen ausgeübt, könne man sich fragen, ob es hier wirklich um kollektive Menschenrechte anstatt einer kollektiven Ausübung individueller Menschenrechte gehe.) 4) Wie werden Konflikte zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten gelöst? 5) Ist das Problem das Nichtbestehen von kollektiven Menschenrechten oder die Nicht-Implementierung individueller Menschenrechte? 6) Warum sollen kollektive Menschenrechte wirksam sein, wo die individuellen Menschenrechte keine Wirksamkeit gezeigt haben? 7) Sind kollektive Menschenrechte das beste Mittel, um die Interessen von Kollektiven zu schützen und deren Wünsche zu realisieren?<sup>45</sup> Sieht man sich diese gesamte letzte Reihe von Fragen genauer an, erkennt man, dass die erste Frage in Wahrheit kein rein pragmatisches Argument ist. Sie ist vielmehr eine normative Frage, die innerhalb des moralischen Bereichs zu beantworten ist, und ich werde im Kapitel 10 darauf eingehen. Ich werde mich vor allem auf die ersten drei oben erwähnten Argumente konzentrieren, die mir für die Gestaltung einer allgemeinen Idee von den kollektiven Menschenrechten wichtiger zu sein scheinen.

Es ist relativ deutlich geworden, dass die auf pragmatischen Gründen basierende Position gegenüber kollektiven Menschenrechten so wie im Fall des ontologischen Arguments eine bestimmte moralische Prämisse als Ausgangspunkt hat: den absoluten Vorrang des Individuums, des individuellen Lebens vor dem sozialen bzw. kollektiven Leben. Es wurde demnach vorher ausreichend erklärt, worin der Hauptfehler des

---

<sup>43</sup> Vgl. Donnelly 1993, S. 136 ff.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. S. 123.

<sup>45</sup> Vgl. Donnelly 2003, S. 209 ff.



moralischen Arguments für den Vorrang des Individuums wurzelt: das Argument reduziert das menschliche Leben fälschlich auf bloße Individualität. Da ich diese Thematik für genügend erklärt halte, werde ich darauf nicht weiter eingehen. Ich möchte dagegen betonen, dass, insoweit die Hauptprämisse des absoluten Vorrangs des Individuums, auf der die pragmatischen Argumente beruhen, unhaltbar ist, auch die pragmatischen Argumente entkräftet werden. Ich meine nicht, jedes pragmatische Argument sei völlig unhaltbar, sondern nur, dass es nicht zwingend genug sei, sofern es sich auf einer falschen Prämisse beruhen. Diese allgemeine Bemerkung betrifft alle unterschiedlichen pragmatischen Argumente gegen kollektive Menschenrechte, aber es gibt durchaus Bemerkungen, die sich auf die oben erwähnten unterschiedlichen Argumente im Einzelnen beziehen.<sup>46</sup>

Die These, dass kollektive Menschenrechte eine Bedrohung für das Individuum seien, ist nicht haltbar. Es bestehen zweifelsohne geschichtliche Beispiele, die uns zeigen, dass Kollektive eine Gefahr für Individuen sein können, aber daraus lässt sich nicht ableiten, dass alle Kollektive an sich nach Repression ihrer Mitglieder suchen.<sup>47</sup> Diesbezüglich ist es auch irrig, zu behaupten – wie anscheinend bei Donnelly –, kollektive Menschenrechte seien unbedingt eine Bedrohung für Individuen. Diese These verfällt dann in eine unbegründete Verallgemeinerung, die a priori jedes Kollektiv negativ beurteilt. Sie zieht darüber hinaus nicht in Betracht, dass kollektive Rechte nicht nur das Wohl des Kollektivs fördert, sondern auch das Wohl der Mitglieder des Kollektivs. Im Anschluss an Kymlicka kann man z. B. argumentieren, dass die Förderung der individuellen Freiheit von Personen, die einem bestimmten Kollektiv<sup>48</sup> angehörten, nicht nur von seiner Kondition als Individuum abhängt, sondern auch von seiner Zugehörigkeit zum Kollektiv, denn diese Zugehörigkeit sei ein Teil seines Selbstverständnisses als Individuum. Die Förderung der Freiheit des Kollektivs bedeutet dann weitgehend die Förderung der individuellen Freiheit

---

<sup>46</sup> Diese Argumente sind: 1) die Zuweisung kollektiver Menschenrechte könne eine Verstärkung der Repression gegen Individuen bedeuten, 2) kollektive Menschenrechte seien redundant, denn individuelle Menschenrechte reichten aus, um die existentiellen Probleme von Kollektiven zu lösen und 3) die Anerkennung und Anwendung kollektiver Menschenrechte implizierten die Vernachlässigung individueller Menschenrechte.

<sup>47</sup> „In part (...) hostility to collective rights is based on a certain reading of history that identifies collective rights with a totalitarian approach in which the individual is run over by the collective steamroller. Collective rights are seen as having a fascist ancestry, an association with the doctrine of a master race.“ McDonald 1991, S. 227.

<sup>48</sup> Selbstverständlich handelt es sich nicht um irgendein Kollektiv. Kollektive, die als Träger von Menschenrechten betrachtet werden, benötigen eine besondere Qualifizierung. Mit diesem Thema befasste ich mich im Kapitel 10.

der Mitglieder des Kollektivs. Die Betrachtung von kollektiven Menschenrechten als Bedrohung für die Individuen lässt die zwischen kollektiven und individuellen Menschenrechten bestehende Interdependenz außer Acht.<sup>49</sup> Kollektive Menschenrechte als Bedrohung für die Individuen zu betrachten, impliziert auch, dass diese Rechte als absolute Rechte angesehen werden. Der Ausdruck „absolute Rechte“ weist darauf hin, dass das Kollektiv eine eindeutige Vorrangstellung gegenüber dem Individuum hat, so dass die individuellen Menschenrechte vor den Rechten des Kollektivs weichen müssen. Die Idee von den kollektiven Menschenrechten bezieht sich jedoch in der Tat auf keine absoluten Rechte, denn die Existenz kollektiver Menschenrechte zu verfechten bedeutet nicht, für den absoluten Vorrang des Kollektivs zu plädieren.<sup>50</sup> Diese Idee richtet nur ihre Aufmerksamkeit auf ein Feld, das über die Individualität hinausgeht und auf Grund seiner existenziellen Bedeutung für das menschliche Leben geschützt werden muss.

Wie oben erwähnt, meinen die Gegner kollektiver Menschenrechte, die wirksame Anwendung der individuellen Menschenrechte sei die Lösung für die Probleme der Kollektive, d. h., kollektive Menschenrechte seien redundant. Diese Behauptung verfehlt jedoch die Lebenswirklichkeit, denn die Probleme von Kollektiven sind nicht immer dieselben wie die von Menschen als Individuum. Es handelt sich um unterschiedliche – obwohl miteinander verbundenen – Wirklichkeiten mit unterschiedlichen Problemen. Offenbar können und dürfen Individuen und Kollektive nicht ganz getrennt betrachtet werden, da erstere Kollektive bilden; aber sie sollten einschließlich ihrer unterschiedlichen Probleme auch nicht miteinander verwechselt werden. Beispielsweise ist die Forderung nach dem Menschenrecht auf Selbstbestimmung der Völker mehr als die einfache Forderung nach politischer Partizipation oder Meinungsfreiheit von Individuen. Die Forderung von Kollektiven nach Selbstbestimmung ist auch die Forderung nach Anerkennung eines politischen und moralischen Status des Kollektivs, das sich von seinen Mitgliedern als isolierte Individuen differenziert und seine eigenen Entscheidungen trifft. Die Ausübung des Rechts auf politische Partizipation oder auf Meinungsfreiheit von Seiten der Individuen genügt nicht der Forderung nach Anerkennung des politischen und moralischen Status eines Kollektivs. Kollektive Menschenrechte sind also nicht redundant,

---

<sup>49</sup> Vgl. Kymlicka 1995, Kapitel 5. In diesem Sinne meint Felice: „There is an interdependence between individual rights and group rights. For individual rights to be real for many oppressed groups in the world, group claims to justice must at the same time be addressed“ (Felice 1996, S. 7). Siehe eine ähnliche Meinung bei Wall 2007.

<sup>50</sup> Vgl. Calera 2000, S. 134.

da sie einen anderen Bereich als den von den individuellen Menschenrechten umfassten umgreifen.

Dass eine Vernachlässigung individueller Menschenrechte auf Grund der Anerkennung und Anwendung kollektiver Menschenrechte vorkommen könne, ist m. E. das schwächste pragmatische Argument. Menschenrechte – sowohl individuelle als auch kollektive – orientieren sich am Schutz unserer lebenswichtigen Interessen, und sind sich die Individuen einmal der Wichtigkeit der Menschenrechte zum Schutz ihrer lebenswichtigen Interessen bewusst, ist es sehr unwahrscheinlich, dass sie darauf verzichten, die Beachtung ihrer – individuellen – Menschenrechte einzufordern. Es ist dann sehr unwahrscheinlich, dass eine Vernachlässigung seitens der Träger von Menschenrechten geschieht. Die individuellen Menschenrechte sind freilich auch auf die Handlungen ihrer Adressaten angewiesen, denn wenn diese ihre Pflichten ständig und systematisch nicht erfüllen, werden die individuellen Menschenrechte vernachlässigt. Wenn allerdings Individuen die Beachtung individueller Menschenrechte fordern, wird deren Vernachlässigung durch die Adressaten erschwert.<sup>51</sup>

Was die von Donnelly in Form von Fragen angeführten Argumente betrifft, ist zu sagen: Die erste Frage ist, wie oben gesagt, eine normative Frage, die im Kapitel 10 behandelt werden wird. Die zweite und vierte Frage sind allerdings pragmatisch, und ihre Antwort ist direkt auf die tatsächliche Bestimmung der zu schützenden Interessen angewiesen. Die Antworten auf die fünfte, sechste und siebte Frage sind m. E. in den oben behandelten Argumenten enthalten. Die dritte Frage ist natürlich für die Anwendung kollektiver Menschenrechte von Belang. Ich denke dennoch, dass die Antwort – im Prinzip – keine großen Schwierigkeiten bereiten sollte: Kollektive Menschenrechte werden von den Kollektiven ausgeübt, aber dies kann nur mittels Repräsentation geschehen. Es sind dann Individuen, die die kollektiven Menschenrechte geltend machen, aber immer im Namen des Kollektivs.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Man könnte mit Recht einwenden, dass die Vernachlässigung entweder der individuellen oder der kollektiven Menschenrechte das Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte verletze. Dieser Einwand ist aber normativ und als solcher kein angebrachtes Gegenargument als pragmatisches Argument, denn pragmatische Argumente haben einen Bezug zu möglichen bzw. vermutlich praktischen Folgen auf das, was tatsächlich geschehen kann, nicht auf das Normative. In Kürze: normative Argumente betreffen das Feld des Sollens, pragmatische Argumente das Feld des – möglichen – Seins.

<sup>52</sup> Vgl. May 1987, S. 33; Calera 2000, Kapitel 8. Calera zufolge ist die Repräsentation für die Thematik kollektiver Rechte so wichtig, dass sogar behauptet werden könne, die Problematik der authentischen Repräsentation sei wichtiger als die Diskussion über ihre Definition (vgl. Calera 2000, S. 140). Wall seinerseits spricht nicht von Repräsentation, sondern von „authoritative voice“. Darunter versteht er sowohl die Personen als auch die Verfahren, die den Willen eines Kollektivs bestimmen. Vgl. Wall 2007,

## Fazit

Das ontologische Argument gegen kollektive Menschenrechte, d. h. der Gedanke, dem zufolge Kollektive keine Menschenrechte besitzen können, da sie nicht existierten, hat sich als unzulänglich erwiesen. Das ontologische Argument besagt mit Recht, dass Kollektive aus Individuen bestünden, aber es begeht den Fehler, nicht in Betracht zu ziehen, dass die Existenz der Kollektive eine nicht rein physische Sphäre des menschlichen Lebens betrifft. Anhand der sozialen Ontologie und im Anschluss an John Searle wurde gezeigt, dass Kollektive in der Tat existieren und dass dies möglich ist, weil Individuen davon überzeugt sind, dass bestimmte Kollektive existieren und da Individuen die Existenz der Kollektive akzeptieren. Es wurde auch dargelegt, dass das, was ein Kollektiv ist und was es konstituiert, auf unterschiedlichen Sichtweisen erläutert werden kann, aber der bedeutendste Punkt dieses Kapitels ist, dass gezeigt wurde, dass Kollektive an sich bestehen können und dass sie nicht auf die einfache Summe ihrer Mitglieder reduzierbar sind. In diesem Zusammenhang hat sich ergeben, dass das sogenannte ontologische Argument die Idee kollektiver Menschenrechte nicht entkräftet. Dahingegen lässt sich zur Schlussfolgerung gelangen, dass die Perspektive der Ontologie, nämlich der sozialen Ontologie, die Idee kollektiver Menschenrechte bestärkt, insoweit der Beweis für die Existenz der Kollektive, die die soziale Ontologie uns liefert, eine logische Voraussetzung für die Existenz kollektiver Menschenrechte ist. Die Frage, welche Kollektive Träger von Menschenrechten seien und aus welchen Gründen, bleibt selbstverständlich offen, denn es ist eher eine normative als ontologische Frage. Auch die Darlegung und Erörterung der pragmatischen Argumente war lohnenswert, denn daraus resultiert, dass kollektive Menschenrechte nicht lediglich aus einem begrifflichen, sondern auch aus einem praktischen Standpunkt denkbar sind. Der Hauptgrund dafür ist, dass kollektive Menschenrechte nicht nur dem Kollektiv zugutekommen, sondern auch – und vielleicht vor allem – den Mitgliedern des Kollektivs, den Individuen.

---

S. 237, 251.

## **Dritter Teil: Direkte Argumentation für kollektive Menschenrechte**

## **Kapitel 10. Die Träger kollektiver Menschenrechte**

In den Kapiteln 8 und 9 dieser Arbeit habe ich mich auf die Widerlegung der – moralischen, ontologischen und pragmatischen – Argumente, die gegen die Existenz kollektiver Menschenrechte vorgebracht werden, konzentriert. Die Abweisung derartiger Argumente impliziert allerdings eine indirekte Argumentation für kollektive Menschenrechte. Es ist eine indirekte Argumentation für kollektive Menschenrechte in dem Sinne, dass sie theoretische und pragmatische Vorwürfe gegen kollektive Menschenrechte aus dem Weg räumt. Aber eine Begründung kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte hat nicht nur die Abweisung der Auffassungen, die sich den kollektiven Menschenrechten widersetzen, nötig. Es ist auch erforderlich, Argumente vorzubringen, die die Anerkennung und Existenz kollektiver Menschenrechte als zwingend erweisen. Demzufolge möchte ich im Folgenden meine Aufmerksamkeit auf diejenigen Argumente richten, die auf kollektive Menschenrechte direkt Bezug nehmen. Dieser dritte Teil beschäftigt sich also mit einer direkten Argumentation für die Idee kollektiver Menschenrechte.

Bevor ich mit der direkten Argumentation für kollektive Menschenrechte beginne, möchte ich auf Folgendes aufmerksam machen: Ich habe vorher mehrmals erwähnt, dass Menschenrechte vor allem als moralische Rechte anzusehen sind, d. h. als Rechte, deren Existenz und Gültigkeit nicht auf das staatliche System – juristische Normen, Sanktionssystem usw. – angewiesen sind, sondern auf Argumente politischer, insbesondere moralischer Natur. Hierdurch werden in dieser Arbeit keine juristischen Normen als Argument für das Bestehen kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte in Erwägung gezogen. Juristische Normen, deren Inhalt mit kollektiven Menschenrechten als moralische Rechte übereinstimmt, können und sollen für Indizien des Bestehens kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte gehalten werden, aber sie sind an sich kein Argument, das die Anerkennung und das Bestehen kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte begründet. Es gibt darüber hinaus einen weiteren Grund, juristische Normen nicht in Betracht zu ziehen: Ich befasse mich mit den Gründen, die die Existenz kollektiver Menschenrechte rechtfertigen, nicht aber mit den Normen bzw. Rechten, die derzeit in Kraft sind.

## 10.1 Freiwillige und natürliche Kollektive

Ein erster Schritt zur Begründung kollektiver Menschenrechte besteht darin, deren Träger zu bestimmen, denn die Zuweisung von Rechten ist nur möglich, wenn es Subjekte gibt, die die Rechte tragen könnten. Gäbe es keinen Träger von Rechten, wäre es sinnlos, über Rechte zu sprechen. Deshalb ist die Bestimmung des Trägers von kollektiven Menschenrechten m. E. ein Argument für deren Existenz. Betrachtet man das in den Kapiteln 8 und 9 Gesagte, scheint die Antwort auf die Frage nach dem Träger naheliegend zu sein: Die Träger kollektiver Menschenrechte sind Kollektive. Die Antwort ist jedoch nur eine vorläufige Antwort, denn in den Kapiteln 8 und 9 wurden lediglich zweierlei Punkte erwiesen: Zum einen wurde gezeigt, dass das menschliche Leben über die Grenzen des Individuums hinausgeht und in einer kollektiven Sphäre mündet, die lebenswichtig ist; zum anderen ergab sich, dass Kollektive an sich existieren können. Aber damit wurde noch nicht geklärt, welche Kollektive Träger kollektiver Menschenrechte sein könnten. Es gibt selbstverständlich ethnische, sportliche, religiöse, politische, wirtschaftliche, kriminelle usw. Kollektive, d. h., es gibt Kollektive unterschiedlicher Art.<sup>1</sup> Sollten etwa alle Träger kollektiver Menschenrechte sein? Die Antwort lautet nein. Welche dann? Eine zutreffende Antwort auf diese Frage erfordert eine erste Kategorisierung, die zwischen freiwilligen und natürlichen Kollektiven unterscheidet.<sup>2</sup>

Boshammer zufolge sind freiwillige Kollektive diejenigen Kollektive, deren Mitgliedschaft von Anfang an vom freien Willen der Individuen abhängt.<sup>3</sup> Dies deutet also darauf hin, dass Individuen sich frei entscheiden, ob sie zu einem bestimmten Kollektiv gehören wollten, und sie entscheiden sich ebenfalls, bis wann sie dazu gehören wollen, ohne dass die Trennung vom Kollektiv – im Prinzip – eine lebenswichtige Beeinträchtigung bedeutet. Es handele sich – Boshammer zufolge – um das Recht, das jedes Individuum besitze, sich frei zu entscheiden, ob es zu einem bestimmtem Kollektiv gehöre oder nicht. Und da es sich um ein individuelles Recht handele, dürfe niemand gezwungen werden, sich einem bestimmten Kollektiv anzuschließen.<sup>4</sup> Beispiele für diese

---

1

Vgl. Moltchanova 2009a, S. 23.

<sup>2</sup> Diese Klassifizierung übernehme ich von Boshammer. Sie spricht nicht von freiwilligen Kollektiven, sondern von freiwilligen Assoziationen, aber die Basis ihrer Klassifizierung wird von der Idee gestaltet, dass es Wesen gebe, deren Bestehen nur kollektiv zu begreifen sei. Vgl. Boshammer 2003, S. 77 ff.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. S. 79.

<sup>4</sup> „Das Recht auf Freiheitsassoziation zwingt niemanden zur Gemeinschaft mit anderen und verpflichtet keinen, die Gemeinschaft der anderen aktiv zu fördern oder zu unterstützen, aber legt jedem Bürger und dem Staat die negative Pflicht auf, die unterschiedlichen legitimen Gemeinschaftsformen zu respektieren

Art von Kollektiven sind Sport- und Kulturvereine, aber auch Unternehmen oder Selbsthilfeorganisationen, zu denen man aus eigenem Willen gehört. Die Freiheit zu wählen, ist also ein Merkmal für diese Art von Kollektiven, aber auch die Tatsache, dass sie vor allem gebildet werden, um die Interessen der Mitglieder als Individuen zu schützen und ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Nach Boshammer ist die Existenz dieser Kollektive auf die Tatsache zurückzuführen, dass viele menschlichen Interessen und Bedürfnisse ausschließlich voll erfüllt werden könnten, wenn man in Kooperation mit anderen agiere; mit anderen, die dieselben Interessen wie wir hätten. Mit anderen Worten: es sei der instrumentelle Nutzen, was uns in großem Maße dazu bringe, uns zu entscheiden, Teil oder Mitglied eines bestimmten freiwilligen Kollektivs zu sein.<sup>5</sup> Freiwillige Kollektive beruhen nicht auf dem Respekt vor dem Kollektiv an sich, sondern wesentlich auf der Anerkennung des Rechts jedes Individuums auf die Erfüllung seiner Interessen.<sup>6</sup> Freiwillige Kollektive seien weitgehend die Verwirklichung der liberalen Forderung nach Beachtung des Wertes des Individuums und dessen Interessen und befänden sich im Einklang sowohl mit der liberalen Voraussetzung, nach der Kollektive auf die einfache Summierung von Individuen und ihren entsprechenden Interessen reduzierbar seien, als auch mit der liberal normativen These, dass Kollektive lediglich individuellen Interessen dienen sollten.<sup>7</sup>

Boshammers Auffassung von freiwilligen Kollektive übersieht jedoch, dass sich nicht jedes freiwillige Kollektiv auf die einfache Summe seiner Mitglieder reduzieren lässt. Eine Fußballmannschaft besteht beispielsweise aus individuellen Spielern, die freiwillig zu der Mannschaft gehören. Aber die Mannschaft als solche und ihre Taten – Siege, Niederlagen usw. – werden nicht als Taten individueller Spieler angesehen; Scheitern und Erfolg werden letztendlich der Mannschaft als Kollektiv zugeschrieben, und nicht der Leistung – trotz ihrer Wichtigkeit – eines oder zweier Spieler. Die Fußballmannschaft wird dann als ein Kollektiv betrachtet, das an sich existiert und nicht auf ihre Mitglieder reduziert werden kann. Es gibt somit freiwillige Kollektive, die auf die individuellen Interessen ihrer Mitglieder reduziert werden können – z. B. Kulturvereine – und solche, die nicht auf die Mitglieder reduzierbar sind. Was die freiwilligen Kollektive eigentlich auszeichnet, ist, dass sie aus der Ausübung des Rechts auf Vereinigungsfreiheit resultieren. Im Hintergrund freiwilliger Kollektive steht also – wie oben erwähnt – die liberale Idee der

---

und zu tolerieren.“ Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 81.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 82.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 78, 80 f.



individuellen Selbstbestimmung als Hauptprinzip der Moral. Dass die Individuen entscheiden können, ob sie Mitglied bestimmter Kollektive werden, heißt, dass derartige Kollektive für die Individuen nicht existentiell wichtig sind; was bedeutet, dass die Zugehörigkeit zu einem bestimmten freiwilligen Kollektiv die Erfüllung unserer wesentlichsten Bedürfnisse und Interessen nicht entscheidend bestimmt und man im Prinzip diese Kollektive verlassen darf, ohne dass dies eine Gefahr für die wesentlichsten Aspekte des Lebens heraufbeschwört. Beispielsweise bestimmt die Mitgliedschaft in einem Kulturverein oder Unternehmen nicht entscheidend die Erfüllung des lebenswichtigen Bedürfnisses nach Identität und folgerichtig auch nicht die Gestaltung unserer Identität.

Im Kapitel 5 wurde nun dargestellt, dass Menschenrechte als moralische Rechte in direktem Zusammenhang mit der Erfüllung wesentlicher Interessen und Bedürfnisse stehen, aber dies ist bei freiwilligen Kollektiven nicht der Fall. Und da das so ist, liegt es auf der Hand, dass freiwillige Kollektive nicht diejenigen Kollektive sind, die man als Träger von Menschenrechten ansehen würde.

Die Mitgliedschaft der Individuen in einem bestimmten Kollektiv verweist nicht immer auf das Recht auf Vereinigungsfreiheit. Individuen werden auch Mitglied eines Kollektivs auf Grund gewisser Merkmale, Fähigkeiten, Ereignisse usw., die nicht von ihrem freien Willen abhängen. Diese unfreiwillige Mitgliedschaft ist Merkmal der sogenannten natürlichen bzw. unfreiwilligen Kollektive.<sup>8</sup> Dass die Mitgliedschaft darin unfreiwillig ist, weist jedoch nicht darauf hin, dass Individuen durch Gewalt oder Einschüchterung gezwungen würden, Teil dieser Kollektive zu werden. Es besagt vielmehr, dass Individuen keine andere Wahl haben und dass das soziale Leben sie unvermeidlich dazu führt, ein Teil dieser Kollektive zu werden. Natürliche Kollektive können ihrerseits in zwei Unterkategorien unterteilt werden: nicht-tiefgreifende und tiefgreifende Kollektiven. Beispiele für die nicht-tiefgreifenden Kollektive wären die Gesamtheit der Blinden, Schwulen, Lesben oder Transsexuellen, die in einem bestimmten Land wohnen: Jeder von ihnen ist Teil des entsprechenden Kollektivs, nicht weil sie sich entschieden hätten, zum Kollektiv zu gehören, sondern da es bestimmte Umstände ermöglichen, sie als Teil des entsprechenden Kollektivs anzusehen.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 82 ff. Die Bezeichnung „natürlich“ (natural) für diese Kollektive findet sich ebenfalls in McDonald 1991, S. 233; Corlett 1994, S. 246.

<sup>9</sup> Ich möchte weder verneinen noch bejahen, dass man schwul, lesbisch oder transsexuell sei, da man es bewusst gewählt habe. Ich versuche lediglich klar zu machen, dass, wenn man das ist, man für einen Teil einer Gesamtheit von Schwulen, Lesben oder Transsexuellen gehalten wird, unabhängig davon, ob man es möchte.

Es gibt auch andere natürliche Kollektive wie die tiefgreifende Kollektive, und sie kennzeichnen sich dadurch, dass sie kulturell und politisch relevante Formen des menschlichen Zusammenlebens bilden. Hier ist also die Rede von Kollektiven wie Nationen, Stämmen, indigenen Völkern, ethnischen, linguistischen und religiösen Minderheiten u. a. Solche Kollektive sind natürliche auf Grund dessen, dass niemand sich bei der Geburt entscheidet, Türke, Kurde, Massai, Roma usw. zu sein. Man wird zum Mitglied derartiger Kollektive, da bestimmte politische, soziale und kulturelle Strukturen bestehen, die einen zum Mitglied des Kollektivs machen, ohne diese Mitgliedschaft gesucht zu haben. Diese natürlichen Kollektive, wie die gerade oben erwähnten, sind das Gegenstück zu freiwilligen Kollektiven, denn sie basieren nicht auf dem Recht auf Vereinigungsfreiheit jedes Mitglieds. Aber die tiefgreifenden Kollektive (indigene Völker, ethnische Gemeinschaften usw.) zeigen ein besonderes Merkmal, das sie sowohl von freiwilligen Kollektiven als auch von nicht-tiefgreifenden Kollektiven (Kollektiven von Blinden, Schwulen usw.) unterscheidet: Diese Kollektive bilden eine tiefgreifende Kultur<sup>10</sup> bzw. ein umfassendes Kollektiv<sup>11</sup> für das Leben der Individuen, so dass die Weltanschauung, die Persönlichkeit und das Selbstverständnis der Individuen nur in enger und – vielleicht – unauflöslicher Verbindung mit dem Kollektiv zu verstehen ist. Dies bedeutet:

„Die enge Verbindung zwischen der sozialen Identität des Einzelnen und seiner Zugehörigkeit zu bestimmten natürlichen Gruppen macht nun in theoretischer Hinsicht eine systematische Unterscheidung zwischen dem Individuum als solchem und dem Individuum als Mitglied einer bestimmten natürlichen Gruppe nahezu unmöglich.“<sup>12</sup>

Diese zweite Klasse von natürlichen Kollektiven, nämlich tiefgreifende Kollektive, hat also derart wichtige Auswirkungen auf die persönliche Gestaltung der Mitglieder, dass sie ihre Mitgliedschaft im Kollektiv als einen wesentlichen Aspekt ihrer Existenz begreifen. Aus dem Gesagten resultiert dann, dass diese Kollektive wesentliche Funktionen im Leben der Mitglieder zu erfüllen haben und dass das Kollektiv für sie unerlässlich ist. Das liegt daran, dass das Kollektiv – wie gesagt – eine tiefgreifende Rolle im Leben der Mitglieder spielt, aber noch an zwei weiteren Tatsachen: Zum einen tritt das Kollektiv von

---

<sup>10</sup> Vgl. Margalit/Raz 1990, S. 443.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 449.

<sup>12</sup> Boshammer 2003, S. 83.

Geburt an in das Leben der Mitglieder, zum anderen – weit wichtiger – steht das Kollektiv im direkten Zusammenhang mit der Erfüllung vitaler Bedürfnisse und dem Schutz grundlegender Interessen.<sup>13</sup> Dies ist weder bei freiwilligen Kollektiven noch bei nicht-tiefgreifenden Kollektiven der Fall: In der Regel ist man kein Mitglied z. B. in einem Kulturverein von Geburt an, und obwohl freiwillige Kollektive bestimmte, für das Individuum und die Gesellschaft wichtige Bedürfnisse zu erfüllen helfen, wird die Nichtbefriedigung dieser Bedürfnisse dennoch nicht als Gefahr für unsere Existenz begriffen. Darüber hinaus gibt es im Prinzip keinen Grund, um freiwillige Kollektive als unerlässlich darzustellen, d. h., es besteht die Möglichkeit, dass ein bestimmtes Interesse oder Bedürfnis von unterschiedlichen freiwilligen Kollektiven befriedigt wird – falls sie die Befriedigung dieses Bedürfnisses oder den Schutz derartiger Interessen als Ziel haben –, so dass man ein freiwilliges Kollektiv verlassen und einem anderen beitreten kann, ohne Gefahr zu laufen, dass das Bedürfnis nicht befriedigt wird. Nicht-tiefgreifende natürliche Kollektive ihrerseits können im Leben einer Person gewiss von Geburt an anwesend sein – wie im Fall von Menschen, die z. B. von Geburt an blind sind –, aber ein Teil dieser Kollektive zu sein heißt nicht unbedingt, dass unsere persönliche Gestaltung von dem Kollektiv selbst ausschlaggebend bestimmt wird. Es ist der individuelle Umstand blind zu sein, der das Leben entscheidend beeinflusst, aber nicht die Tatsache, ein Teil einer Gesamtheit bzw. eines Kollektivs zu sein. Nicht-tiefgreifende Kollektive als solche haben keine prägenden Auswirkungen auf die Identität und das Selbstverständnis der Individuen. Wie bei freiwilligen Kollektiven und im Gegensatz zu tiefgreifenden Kollektiven werden nicht-tiefgreifende Kollektive nicht so begriffen, als ob sie in direkter Verbindung mit der Erfüllung gewisser grundlegender Interessen und Bedürfnisse stehen.

Angesichts dieser Klassifizierung der Kollektive scheint es mir verständlich, dass lediglich die tiefgreifenden Kollektive Träger von kollektiven Menschenrechten sein können. Der Hauptgrund dafür ist, dass die Existenz dieser Kollektive unbedingt mit der Idee der Erfüllung von grundlegenden Bedürfnissen und Interessen verknüpft wird; ich werde später auf diese normativen Gründe eingehen. Nun möchte ich mich im Folgenden ausschließlich auf die tiefgreifenden Kollektive konzentrieren, um eine genauere

---

<sup>13</sup> Als Beispiel eines wesentlichen Bedürfnisses, dessen Erfüllung existenziell wichtig für ein tiefgreifendes Kollektiv ist, lässt sich das Bedürfnis indigener Völker erwähnen, die von ihnen seit Jahrhunderten besessene Land frei und im Einklang mit ihrer Tradition und Weltanschauung wirtschaftlich zu nutzen. Diese wirtschaftliche Nutzung ist relevant sowohl für die Existenz der Mitglieder als Individuen als auch für die Existenz des Kollektivs an sich als ein Wir.

Vorstellung von der Natur tiefgreifender Kollektive zu gewinnen.

Es kann wohl behauptet werden, dass tiefgreifende Kollektive konstitutiv seien, und zwar in dem Sinne, dass sie entscheidend für das Leben der Mitglieder des Kollektivs seien.<sup>14</sup> Diese Behauptung ist jedoch unzureichend, um die Natur tiefgreifender Kollektive vollständig zu begreifen. Boshammer vertieft im Anschluss an Margalit und Raz die Analyse der Merkmale von tiefgreifenden Kollektiven und meint, dass Kollektive als konstitutiv bezeichnet würden, wenn die folgenden Charakteristika auf sie zuträfen:<sup>15</sup>

a. Das Kollektiv hat einen gemeinsamen Charakter, eine gemeinsame Geschichte und Kultur, die viele verschiedene und bedeutende Aspekte des Lebens umfasst. Diese Kollektive können dann eine gemeinsame Sprache, Literatur, Religion, Sitten und weitere kulturelle Ausdrucksformen besitzen.

b. Das Kollektiv prägt entscheidend und tiefgreifend die persönliche Gestaltung der Individuen, die innerhalb des Kollektivs aufgewachsen sind. Die Möglichkeiten der Mitglieder und ihre Entscheidungen, werden in hohem Grad vom Kollektiv bestimmt.

c. Die Mitgliedschaft im Kollektiv ist das Ergebnis einer wechselseitigen Anerkennung zwischen dessen Mitgliedern. Die Kollektive sind nicht institutionalisiert und verfügen über keine formalen Zulassungsprozeduren.

d. Die Mitgliedschaft im Kollektiv ist sowohl sozial als auch personal relevant, denn sie implizieren sowohl das Selbstverständnis der Mitglieder als auch die Weise, wie die anderen sie wahrnehmen. Sie gibt Anlass zu Verhaltenserwartungen und leitet Verhaltensinterpretationen an.

e. Die Mitgliedschaft ist nicht eine Frage von Verdiensten, sondern von Gegebenheiten der Zugehörigkeit. Man kann sich nicht freiwillig zur Mitgliedschaft entschließen, sondern man gehört dem Kollektiv an, da man ist, wer man ist.

f. Es muss sich nicht unbedingt um kleine face-to-face Kollektive handeln. Sie können auch anonyme Kollektive sein, innerhalb deren die wechselseitige Anerkennung des Besitzes gemeinsamer Charakteristika garantiert wird.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 86.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 87; Margalit/Raz 1990, S. 443 ff.

<sup>16</sup> Van Dyke schlägt eine andere Charakterisierung vor, die der von Margalit und Raz ähnelt. Tiefgreifende Kollektive werden von Van Dyke so gekennzeichnet: 1. Es soll ein Gefühl der Zusammengehörigkeit bestehen, d. h. das Gefühl, dass die Mitglieder ein gemeinsames Erbe und ein gemeinsames Schicksal haben. 2. Jedes Kollektiv zeigt bestimmte Merkmale, durch die es sich von anderen Kollektiven deutlich unterscheidet. 3. Das Kollektiv hat eine realistische Chance, sich selbst zu erhalten. 4. Es gibt Tests oder Kriterien für die Mitgliedschaft, die allen ermöglichen zu wissen, wer Mitglied ist und wer nicht. 5. Die Mitglieder identifizieren sich selbst durch Bezugnahme auf ihre Mitgliedschaft. 6. Die vom Kollektiv

Dinstein und McDonald ihrerseits stimmen darin überein, ein anderes Kriterium hinsichtlich der Merkmale tiefgreifender Kollektive vorzuschlagen.<sup>17</sup> Ihnen zufolge können die Charakteristika in zwei allgemeineren Kategorien zusammengefasst werden: objektive und subjektive Elemente. Objektiv seien die Elemente, deren Vorliegen nicht von der geistigen Einstellung der Mitglieder des Kollektivs abhängen. Diese Elemente seien beispielsweise eine gemeinsame Geschichte, Sprache, Religion usw. Subjektive Elemente wiesen auf die geistige Einstellung der Mitglieder hin, nämlich auf das gemeinsame Verständnis der Mitglieder, was bedeute, sich selbst als Teil eines Wir zu verstehen.<sup>18</sup> In der Praxis ist es selbstverständlich schwierig, diese Elemente voneinander zu trennen, denn sie beeinflussen sich wechselseitig; auch ist es nicht immer leicht festzulegen, wo die Auswirkungen objektiver Elemente aufhören und die subjektiver Elemente beginnen. Ich glaube dennoch, dass die von Dinstein und McDonald eingeführte Differenzierung theoretisch-analytisch möglich ist. Ich möchte es nicht diskutieren, ob dieses letzte Kriterium angebrachter ist als das von Margalit und Raz, sondern pointiert bemerken, dass der subjektive Aspekt bzw. die geistige Gestaltung und Einstellung der Mitglieder des tiefgreifenden Kollektivs relevanter als die anderen Charakteristika oder Elemente zu sein scheinen.<sup>19</sup> Ein Kollektiv kann eine gemeinsame Sprache, Literatur und andere Elemente objektiv gemeinsam haben, aber wenn es sowohl von den Mitgliedern selbst als auch von Nicht-Mitgliedern nicht als eine unauflösliche Einheit, die beinahe alle Aspekte des Lebens der Mitglieder umfasst, betrachtet wird, kann es nicht als ein tiefgreifendes Kollektiv angesehen werden. Auf keinen Fall heißt dies, dass die anderen Charakteristika bzw. die objektiven Elemente erlässlich sind. Es wird nur die Meinung vertreten, dass die geistige Gestaltung der Mitglieder das Hauptelement ist, um festzulegen, ob ein Kollektiv tiefgreifend ist. Demzufolge ist dann die geistige Einstellung der Mitglieder auch ein wichtiger Hinweis zur Bestimmung der Kollektive, die Träger von kollektiven Menschenrechten sind.

---

beanspruchten Rechte sollten den Mitgliedern zugutekommen. 7. Kollektive sind in der Regel organisiert, um zu handeln und Verantwortung zu übernehmen; dies ist jedoch kein entscheidendes Merkmal. 8. Die Tradition, tiefgreifende Kollektive als Kollektive zu behandeln, ist fest etabliert. 9. Die vom Kollektiv beanspruchten Rechte sollten im Einklang mit dem Gleichheitsprinzip stehen, so dass gleiche oder ähnliche Fälle gleich oder ähnlich behandelt werden sollen. Vgl. Van Dyke 1982, S. 32 f.

<sup>17</sup> Vgl. Dinstein 1976, S. 104 f.; McDonald 1991, S. 219. Dinstein spricht weder von natürlichen noch von tiefgreifenden Kollektiven, aber die Kollektive, auf die er sich bezieht (Völker, ethnische Minderheiten usw.) sind solche, die ich als „tiefgreifend“ bezeichnet habe.

<sup>18</sup> Vgl. McDonald 1991, S. 219.

<sup>19</sup> Vgl. ebd.

Ich habe im Kapitel 9 gezeigt, dass es sowohl an sich existierende als auch auf die einfache Summe von Individuen reduzierbare Kollektive gibt. Tiefgreifende Kollektive sollten zu der ersten Kategorie zählen, denn die Auswirkungen des Kollektivs auf ihre Mitglieder sind so stark, dass sie dieses als etwas an sich Existierendes erfassen. Sie konzipieren das Bestehen des Kollektivs an sich und zugleich verstehen sie sich selbst als einen Teil bzw. als Mitglied des Kollektivs. Aus definatorischen Gründen kann man folgerichtig argumentieren, dass es notwendig sei, tiefgreifende Kollektive als an sich existierend anzusehen, denn wenn sie auf die Summe ihrer Mitglieder reduziert würden, könnten sie kein Träger kollektiver Menschenrechte sein, denn in diesem Fall wären die einzigen Träger von Rechten die Individuen, die das Kollektiv gestalteten, aber nicht das Kollektiv; d. h., in diesem Fall geht es um individuelle Menschenrechte, die – möglicherweise – kollektiv ausgeübt werden. Dieses Argument ist gewiss stichhaltig; ausschlaggebend ist aber auch, dass die Mitglieder tiefgreifender Kollektive in der Tat das Kollektiv auf diese Weise als etwas Existierendes betrachten.

### **10.2 Tiefgreifende Kollektive: Instrument oder Selbstzweck?**

Die Frage ist nun, ob tiefgreifende Kollektive als Instrument oder als Selbstzweck zu verstehen seien. Boshammer äußert sich nicht explizit zur Existenz an sich der tiefgreifenden Kollektive, sie scheint dennoch der Meinung zu sein, tiefgreifende Kollektive sollten nicht auf die Summe ihrer Mitglieder reduziert werden.<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang gehe ich davon aus, dass Boshammers Überlegungen das Bestehen an sich von Kollektiven zulasse. Dies bedeute jedoch nicht, dass tiefgreifende Kollektive einen intrinsischen Wert hätten oder dass sie Selbstzweck seien, denn die These des intrinsischen Werts würde nur den überzeugen, der konstitutive Gemeinschaften in ungerechtfertigter Weise idealisiere oder die metaphysischen Überzeugungen, denen sie entspringe, teile.<sup>21</sup> Außerdem sei die Zuweisung von Rechten lediglich zum Schutz des Kollektivs eine Gefahr für die Individuen.<sup>22</sup> Das Grundprinzip tiefgreifender Kollektive scheint nach Boshammer das Wohl ihrer Mitglieder zu sein,<sup>23</sup> d. h. nach ihr spielt das Kollektiv nur eine

---

<sup>20</sup> Siehe Boshammer 2003, S. 77 ff.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S. 136. Boshammer ist der Ansicht, das eine Entität sowohl intrinsischen als auch instrumentellen Wert haben könne (vgl. ebd. S. 130), aber im Fall tiefgreifender Kollektive lehnt sie die Möglichkeit ab, dass diese Kollektive intrinsischen Wert hätten.

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 137 ff.

instrumentale Rolle. Wenn meine Auslegung zutrifft, so ist Boshammer der Ansicht, dass tiefgreifende Kollektive an sich bestünden, aber sie hätten nur eine instrumentale Aufgabe, d. h., diese Kollektive existierten an sich als Instrumente.<sup>24</sup> Ich glaube, Boshammer liegt richtig, wenn sie die instrumentale Aufgabe der Kollektive erwähnt, aber es ist auch möglich, den Kollektiven als Instrumenten Menschenrechte zuzuweisen. Die Schwierigkeit dieser Auffassung liegt darin, erweisen zu können, dass Instrumente als solche Träger von Rechten bzw. Menschenrechten sein könnten. Eine mögliche Argumentation für diese Auffassung wurde vorher im Kapitel 9 vorgeschlagen: Tiefgreifende Kollektive als Instrumente sind nicht mit einem Tisch, Stuhl, Glas usw. zu vergleichen. Sie verkörpern moralische und politische Organisationsformen, die für die Mitglieder Lebensnotwendig sind, um bestimmte grundlegende Interessen und Bedürfnisse zu schützen bzw. zu befriedigen. Und weil das Kollektiv als Instrument zum Schutz von Interessen und zur Befriedigung von Bedürfnissen, die nicht auf eine einfache Summe reduzierbar sind, dienen sollte, sollten diese Organisationsformen über bestimmte Rechte verfügen, die die Erfüllung ihrer Aufgabe ermöglichen. Tiefgreifende Kollektive benötigen bestimmte Rechte, um ihre Aufgabe zu erfüllen. Welche Rechte den tiefgreifenden Kollektiven zugewiesen werden, ist vom Charakter der zu befriedigenden Interessen und Bedürfnisse abhängig. Im Falle von lebenswichtigen Bedürfnissen sollten Menschenrechte bzw. kollektive Menschenrechte zugewiesen werden. Ich möchte offen lassen, ob dies eine schwache oder eine starke Argumentation ist; wichtiger ist, zu zeigen, dass eine Argumentation für die tiefgreifenden Kollektive als Instrumente und Träger von kollektiven Menschenrechten entwickelt werden kann.

McDonald seinerseits vertritt einen anderen Standpunkt und meint: „I cannot agree with them that when the chips are down the only morally acceptable option is the one that treats the community as either a business partnership or as a glorified Children's Aid Society.“<sup>25</sup> Diese Äußerung enthält explizit eine Abweisung der Ansichten, die tiefgreifende Kollektive<sup>26</sup> als bloße Instrumente zur Erfüllung von individuellen

---

<sup>24</sup> Newman ist einer ähnlichen Meinung. Der Unterschied zu Boshammers Auffassung liegt darin, dass er den moralischen Status bestimmter Kollektive anerkennt, insofern sie sowohl als Akteure als auch als für ihre Handlungen verantwortliche Entitäten aufgefasst werden könnten. Er stimmt dennoch mit Boshammer darin überein, dass Kollektive keinen Wert an sich bzw. keinen letzten Wert hätten; nur Menschen als Individuen besitzen nach ihm einen Wert an sich, Kollektive hätten zudem die Aufgabe als Mittel zum Schutz dieses Wertes zu dienen. Siehe Newman 2011, Kap. 2 und 3.

<sup>25</sup> McDonald 1991, S. 237.

<sup>26</sup> McDonald wendet die Ausdrücke „community“ und „group“ im Allgemeinen als Synonyme an und spricht auch von „community“ und „group“ als etwas Natürlichem, was im Einzelnen mit dem, was ich

Bedürfnissen und Interessen erfassen. Der Grund für die Abweisung liegt darin, dass McDonald die Spuren des liberalen Denkens in den instrumentellen Ansichten sieht, so dass diese Ansichten dann tendieren, zu übersehen, dass tiefgreifende Kollektive an sich existenziell wichtig<sup>27</sup> seien und dass sie gleichermaßen wie Individuen bestimmte Interessen mit einem intrinsischen Wert hätten. In diesem Sinne äußert er beispielsweise:

„the liberal believes that correct normative principles treat the individual as the fundamental unit of value and the ultimate focus of rights. Individuals are regarded as valuable because they are choosers and have interests. But so also do communities make choices and have values. Why not then treat communities as fundamental units of value as well?“<sup>28</sup>

Der Grund, warum tiefgreifende Kollektive als Selbstzweck begriffen werden, wird nicht behandelt, ich glaube jedoch, dies ist darauf zurückzuführen, dass die Mitglieder des Kollektivs das Kollektiv als Selbstzweck, als etwas an sich Wertvolles betrachteten. Zu beachten ist, dass McDonald mit seiner Auffassung von den tiefgreifenden Kollektiven als Selbstzweck den Vorrang des Kollektivs vor den Individuen als Mitglieder nicht – oder nicht unbedingt – verteidigt. In seinen Augen haben sowohl Individuen als auch Menschen einen Wert an sich, der beachtet werden sollte.<sup>29</sup> Aus diesem Gedanken folgt dann, dass der Wert an sich tiefgreifender Kollektive nicht unbedingt das Gegenstück des Werts an sich der Individuen ist, obwohl diese Möglichkeit – Gefahr – freilich immer besteht.<sup>30</sup>

---

als „tiefgreifende Kollektive“ bezeichnet habe, überstimmt. In der oben zitierten Textstelle kann dann das Wort „community“ durch den Ausdruck „tiefgreifendes Kollektiv“ ersetzt werden.

<sup>27</sup> Vgl. McDonald 1991, S. 232 ff.

<sup>28</sup> Ebd., S. 237. Im folgenden Textabschnitt wird der intrinsische Wert tiefgreifender Kollektive auch verteidigt: „On my view, collective autonomy like individual autonomy is valuable in its own right; hence, one should not be valued simply as a means to the other.“ Ebd., S. 236.

<sup>29</sup> „I am too much attracted by the old faith of liberalism to ignore individual rights, freedoms, and interests; but I am also attracted to a more holistic conception of law, politics, and morality in which communities matter in their own right.“ Ebd.

<sup>30</sup> Eine ähnliche Auffassung vertritt Anna Moltchanova. Für sie seien tiefgreifende Kollektive mehr als Instrumente, die den Individuen zur Verfügung ständen. Aus der Sicht der Mitglieder besäßen diese Kollektive ein gemeinsames Verständnis als Wir und bestimmte Interessen, die nicht auf die individuellen Interessen reduzierbar seien (vgl. Moltchanova 2009a, S. 28, 32 f., 37 f.). Von Belang ist es aber anzumerken, dass nach Moltchanova diese Kollektive Träger von moralischen Rechten sind, lediglich wenn sie frei seien, nämlich wenn sie diskursive Kontrolle (discursive control) besäßen. Diskursive Kontrolle zu besitzen, heiße, die Fähigkeit zu haben, an Diskursen teilzunehmen, die Zwang ausschlossen. Diese Diskurse hätten als Ziel, bestimmte Probleme, die die Teilnehmer – die Kollektive – beträfen, zu lösen (vgl. ebd., S. 34 f., 37). Mein Vorbehalt gegen diese Auffassung basiert darauf, dass, obwohl es vielen – wenn nicht den meisten – tiefgreifenden Kollektiven wegen verschiedener Gründe – Armut, Unterjochung durch Gewalt usw. – an der Fähigkeit mangelt, tatsächlich an diesen Diskursen teilzunehmen, wir dennoch nicht meinen, dass diese Kollektive bestimmte kollektive Rechte wie z. B. das kollektive Recht auf Selbstbestimmung nicht besäßen. Außerdem impliziert m. E. die Teilnahme an Diskursen schon den Besitz eines kollektiven Rechts: das Recht auf Selbstbestimmung oder Freiheit, denn die Teilnahme an Diskursen findet auf Grund der Ausübung des Rechts auf Selbstbestimmung oder



Diese mit Boshammer und McDonald eingeführte Differenzierung betrifft zwei entgegengesetzte Auffassungen von den tiefgreifenden Kollektiven, die im Prinzip theoretisch plausibel sind. Beide Auffassungen geraten jedoch in entgegengesetzte Positionen, die die Natur dieser Kollektive verfehlt. Mitglieder tiefgreifender Kollektive betrachten gewiss ihre Mitgliedschaft als eine Möglichkeit, den Schutz ihrer Interessen und die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu ermöglichen, aber diese Einstellung bedeutet nicht zwingend, dass das Kollektiv keinen Wert an sich habe und dass es von den Mitgliedern nur instrumental angesehen werde. Tiefgreifende Kollektive lediglich als Selbstzweck anzusehen, impliziert außerdem, die instrumentale Funktion der Kollektive unbegründet beiseite zu lassen. Tiefgreifende Kollektive sollten nicht allein als reine Instrumente oder nur als Selbstzweck dargestellt werden, denn jede radikale Position bringt es mit sich, einen relevanten Aspekt der Existenz tiefgreifender Kollektive zu übersehen. Das Wichtigste zwecks Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte ist m. E. dennoch die Betrachtung tiefgreifender Kollektive als an sich existierende Instrumente, denn – wie es im folgenden Kapitel dargestellt wird – kollektive Menschenrechte existieren, um Bedingungen zu schaffen, die die Erfüllung der instrumentellen Funktion des tiefgreifenden Kollektivs ermöglichen. Kollektive Menschenrechte werden den tiefgreifenden Kollektiven auf Grund dessen zugewiesen, dass diese bestimmte grundlegende Bedürfnisse und Interessen haben, die befriedigt und geschützt werden sollten, um ihre Hauptaufgabe zu erfüllen: bestimmte grundlegende Bedürfnisse und Interessen der Individuen als Mitglieder zu befriedigen und zu schützen. Das Dargelegte bedeutet nicht, für eine individualistische Auffassung tiefgreifender Kollektive und kollektiver Menschenrechte einzustehen, denn der Grundgedanke und Ausgangspunkt des Gesagten ist, dass Individuen als Mitglieder tiefgreifender Kollektive sich als Individuen, aber auch als Teil eines Kollektivs verstehen.

Zum Schluss möchte ich auf Folgendes aufmerksam machen: Manche Autoren sind der Meinung, es gebe kollektive Menschenrechte, deren Funktion der Schutz der Interessen

---

Freiheit statt. Es ist dann nicht die Teilnahme an Diskursen, die das kollektive Recht auf Freiheit oder andere kollektive Rechte begründet, oder zumindest nicht jedes Recht. Als einen weiteren Kritikpunkt kann man sagen, dass die Fähigkeit, die Freiheit tatsächlich auszuüben, nicht das entscheidende Kriterium zur Zuweisung von kollektiven Rechten sein sollte, denn dies könnte in mehreren Fällen bedeuten, das beanspruchte Ziel mit der notwendigen Voraussetzung zu verwechseln: Viele tiefgreifende Kollektive verlangen z. B. die Anerkennung ihres Rechts auf Freiheit; wenn man nun Moltchanovas Kriterium auf diesen Fall anwendet, ergibt sich, dass das beanspruchte Ziel – die Anerkennung des Rechts auf Freiheit – zur Voraussetzung für die Zuweisung des Rechts wird. Dieses Kriterium kann also zu widersprüchlichen Situationen führen. Zu Moltchanovas Auffassung siehe auch Moltchanova 2009b, Kapitel 2.

von Gruppen wie Frauen, Lesben, Schwule und Transsexuelle sei,<sup>31</sup> was bedeutet, die Existenz der beispielhaft genannten Kollektive anzunehmen. Oben habe ich mich auf diese Kollektive bezogen und sie als – natürliche – nicht-tiefgreifende Kollektive bezeichnet. Diese Kollektive sind nicht-tiefgreifend, da das Kollektiv selbst, zu dem man als Frau, Schwuler usw. gehört, keine prägende Auswirkung auf die persönliche Einstellung der Mitglieder hat und im Prinzip auch nicht unerlässlich zum Schutz und zur Erfüllung lebenswichtiger Interessen und Bedürfnisse ist. Frauen beispielsweise gehören von Geburt an zum Kollektiv der Frauen, aber es ist nicht das Kollektiv der Frauen selbst, das die persönliche Einstellung, die Identität jeder Frau bestimmt. Das Kollektiv der Frauen als eine Gesamtheit von Frauen, die z. B. in einem bestimmten Land leben, ist nicht das letztendlich Entscheidende für die Gestaltung der Persönlichkeit, Weltanschauung usw. jeder Frau, und es ist auch nicht entscheidend zur Erfüllung lebenswichtiger Bedürfnisse. Auf Grund dessen, dass diese Kollektive keine tiefgreifenden sind, scheint es mir schwierig, ihnen kollektive Menschenrechte anzuweisen. Damit ist aber nicht gemeint, dass Frauen, Schwule, Lesben und Transsexuelle als solche keine Träger von Menschenrechten seien. Sie sind es zweifelsohne, aber diese Menschenrechte würde ich eher als individuell charakterisieren. Warum die Eigenschaft, Frau, schwul, lesbisch oder transsexuell zu sein, die Zuweisung von Menschenrechten rechtfertigen könnte, ist eine hochinteressante Thematik, die jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

### **Fazit**

Kollektive sind Verkörperungen des menschlichen Lebens und gerade deshalb sollte man sie nicht betrachten, als ob sie alle gleich wären. Trotz der zwischen Kollektiven bestehenden Unterschiede ist es möglich, eine allgemeine Einordnung der Kollektive anzubieten: freiwillige und natürliche Kollektive. a) Freiwillige Kollektive, deren Hauptmerkmal darin besteht, dass die Angehörigkeit hauptsächlich vom Willen der Mitglieder abhängt. Ein Beispiel hierfür sind kulturelle Vereine. b) Die Kategorie der natürlichen Kollektiven umfasst zwei Unterkategorien: b.1) Nicht-tiefgreifende natürliche Kollektive sind Kollektive, deren Mitgliedschaft unfreiwillig ist, aber die Zugehörigkeit zu diesen Kollektiven ist nicht relevant, um bestimmte grundlegende Bedürfnisse zu befriedigen und bestimmte grundlegende Interessen zu schützen. Beispiele dafür sind die

---

<sup>31</sup> Siehe z. B. Felice 1996, S. 40 ff.

Kollektive von Blinden. b.2) Tiefgreifende natürliche oder einfach tiefgreifende Kollektive sind Kollektive, in denen die Mitgliedschaft auch unfreiwillig ist, aber im Unterschied zu nicht-tiefgreifenden natürlichen Kollektiven sind sie zur Befriedigung grundlegender Bedürfnisse und zum Schutz grundlegender Interessen unerlässlich. Diese Kollektive haben außerdem gewichtige Auswirkungen auf die Gestaltung der Identität ihrer Mitglieder, so dass das Individuum als Mensch nicht richtig erfasst werden kann, wenn er nicht als Mitglied des entsprechenden Kollektivs begriffen wird. Als Beispiel lassen sich indigene Völker oder manche religiösen Minderheiten erwähnen. In diesem Kapitel hat sich jedoch ergeben, dass nicht alle Kollektive Träger von Menschenrechten bzw. kollektiven Menschenrechten sind, sondern lediglich die sogenannten tiefgreifenden Kollektive. Der Hauptgrund dafür liegt darin, dass tiefgreifende Kollektive als Wir den Schutz bestimmter grundlegender Interessen und die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse benötigen, um ihre instrumentale Funktion zu erfüllen, die im Endeffekt darin besteht, den Mitgliedern zu dienen.

In diesem Zusammenhang werden dann den tiefgreifenden Kollektiven Menschenrechte zugewiesen, da ihre Existenz als Instrument und als Verkörperung des Selbstverständnisses als Wir für die Mitglieder unerlässlich ist. Die Hauptschwierigkeit dieses Gedankens ist gewiss die Tatsache, dass tiefgreifende Kollektive als Instrument dargestellt werden. Mit anderen Worten: Wir tendieren intuitiv dazu, den Gedanken, dass Instrumente Rechte haben könnten, abzulehnen. Tiefgreifende Kollektive sind dennoch keine Instrumente wie ein Tisch oder ein Auto, denn sie sind tiefsinnige Ausdrucksformen des menschlichen Lebens. Dies zeigt sich vor allem darin, dass die Mitglieder tiefgreifender Kollektive das Kollektiv als eine Einheit, eine Gesamtheit, die an sich existiert, ansehen. Diese Behauptung führt zu dem Gedanken, dass das Wichtigste für die Existenz des tiefgreifenden Kollektivs als Träger von Menschenrechten die Einstellung der Mitglieder in Bezug auf das Kollektiv ist. Demnach bedeutet dies, dass, abgesehen von objektiven Elementen wie Sprache, Religion usw., ausschlaggebend ist, dass die Mitglieder das Kollektiv als etwas an sich Existierendes und sich selbst als eine nicht auf die Individuen reduzierbare Gesamtheit betrachten. Das Wichtigste ist also das subjektive Element. Es ist zu unterstreichen, dass die These der Existenz tiefgreifender Kollektive nicht versucht, die Existenz bestimmter tiefgreifender Kollektive als Selbstzweck abzulehnen. Die These behauptet nur, dass tiefgreifende Kollektive Träger von

Menschenrechten nur insoweit seien, als sie eine instrumentelle Aufgabe hinsichtlich der Mitglieder erfüllten.

## **Kapitel 11. Kollektive Menschenrechte: Grundlegende Bedürfnisse und Interessen**

Im Kapitel 1 wurde dargelegt, dass sich Rechte auf das Bestehen von zu schützenden Interessen beziehen, d. h., das Bestehen von Rechten ist sowohl begrifflich möglich als auch moralisch nur begründbar, insoweit bestimmte Interessen vorausgesetzt werden können, deren Schutz durch Rechte zu erzielen ist. Dieser zwischen Interessen und Rechten vorliegende Zusammenhang beinhaltet eine sowohl konstitutive als auch begründende Verbindung: Es liegt eine konstitutive Verbindung vor, da Rechte Interessen als vorher existierend voraussetzen, d. h., es gäbe keine Rechte ohne Interessen, denn Rechte beruhen auf Interessen. Und es handelt sich um eine begründende Verbindung, denn das Bestehen von zu schützenden Interessen ermöglicht es, das Bestehen von Rechten zu begründen. Im Kapitel 5 hat es sich ferner erwiesen, dass Menschenrechte als moralische Rechte in Verbindung mit gewissen Interessen stehen, die ihrerseits auf gewisse Bedürfnisse zurückgehen. Diese Interessen und Bedürfnisse, die im Fokus der Menschenrechte stehen, zeichnen sich dadurch aus, dass sie existenziell wichtig sind. Menschenrechte als moralische Rechte reflektieren also eine bestimmte Auffassung über menschliche Interessen und Bedürfnisse, der zufolge diese so wichtig bzw. grundlegend sind, dass sie Anlass zu Rechten geben oder geben sollten, um auf diese Weise den Schutz bzw. die Erfüllung derartiger Interessen bzw. Bedürfnisse zu fördern.<sup>1</sup>

Ich gehe von dem Standpunkt aus, dass das Gesagte der wesentlichen Idee von Rechten im Allgemeinen und Menschenrechten als moralischen Rechten weitgehend entspricht. Vertritt man eine derartige Auffassung, dann ist zu zeigen, wie die Bedürfnisse und Interessen tiefgreifender Kollektive als Voraussetzung für kollektive Menschenrechte zu begreifen sind. Ich werde mich also im Folgenden damit befassen, wie die kollektiven Interessen und Bedürfnisse, die als grundlegend charakterisiert werden können, tiefgreifender Kollektiven zu erfassen sind. Die Behandlung dieser Thematik ist offenkundig von Belang, denn das Bestehen bzw. Nicht-Bestehen kollektiver Interessen und Bedürfnisse sind Faktoren, die die Annahme bzw. Ablehnung der Idee von den kollektiven Menschenrechten implizieren können: Bestehen kollektive Interessen und

---

<sup>1</sup>

Vgl. Van Dyke 1982, S. 23.

Bedürfnisse, ist dies ein Argument für kollektive Menschenrechte; bestehen sie nicht, ist dies ein Argument gegen kollektive Menschenrechte.

### **11.1 Susanne Boshammer: Es gibt keine kollektiven Interessen**

Dass Kollektive im Allgemeinen und tiefgreifende Kollektive im Besonderen Interessen und Bedürfnisse besitzen, ist keine unumstrittene These. Boshammer hat sich mit dieser Problematik auseinandergesetzt und bestimmte Vorbehalte gegenüber dem Gedanken, dass tiefgreifende Kollektive Interessen besäßen, zum Ausdruck gebracht. Sie ist der Ansicht, dass die These, nach der tiefgreifende Kollektive Interessen und Bedürfnisse hätten und dass gerade sie aus diesem Grund Träger von Rechten bzw. kollektiven Rechten seien, der Meinung gleichkomme, tiefgreifende Kollektive und Individuen zu behandeln, als ob sie gleich seien.<sup>2</sup>

„Wer ein Mensch ist, braucht bestimmte materielle und immaterielle Güter, um innerhalb einer Gesellschaft gut leben zu können, und daher hat jeder Mensch ein fundamentales Interesse an diesen Gütern. Die Vertreter des Kollektivsubjekt-Argumentes behaupten nun, dass Gleiches auch für konstitutive Gemeinschaften gilt.“<sup>3</sup>

Von diesem Blickwinkel aus seien Kollektive und Individuen völlig gleich, sie hätten Interessen, Bedürfnisse, Verhaltensweisen usw. Der Erfolg dieser These – so Boshammer – hänge dann davon ab, beweisen zu können, dass kein Unterschied zwischen tiefgreifenden Kollektiven und Individuen bestehe.<sup>4</sup> Die These von der Existenz kollektiver Interessen und Bedürfnisse – meint sie – verfolge aber auch eine andere Strategie, die darin bestehe, das tiefgreifende Kollektiv als ein eigenständiges, nicht auf seine Mitgliedschaft reduzierbares Wesen darzulegen, an dem Individuen zwar teilhätten, das jedoch zugleich unabhängig von seinen Teilhabern existiere.<sup>5</sup> Im Unterschied zur ersten erwähnten Strategie, werden hier Kollektive und Individuen nur aus moralischer Sicht als Gleiche betrachtet. Es handele sich dann um die moralische Gleichsetzung von tiefgreifenden Kollektiven mit Individuen. Und diese moralische Gleichsetzung diene als Argument für die Behauptung, dass tiefgreifende Kollektive über Interessen und Bedürfnisse verfügten.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Boshammer 2003, S. 116 ff.

<sup>3</sup> Ebd., S. 118.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 123.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.

Beide Strategien führen also zur gleichen Folgerung: Kollektive und Individuen sind gleich. Von Bedeutung ist hier, dass sowohl die Argumentation, die versucht, tiefgreifende Kollektive und Individuen als Gleiche zu präsentieren, als auch die Argumentationsstrategie, die tiefgreifende Kollektive und Individuen moralisch gleichsetzt, von der Annahme ausgehen, dass tiefgreifende Kollektive Interessen und Bedürfnisse hätten.

Beide Argumentationsstrategien werden von Boshammer unmissverständlich abgelehnt, denn tiefgreifende Kollektive „im selben Atemzug mit und im selben Sinne wie Individuen als Subjekte zu bezeichnen“, impliziere „die Zuordnung eines Begriffs zu einer falschen Kategorie bzw. die Verwendung einer Redeweise im falschen Zusammenhang“.<sup>7</sup> Diese Kategorienverwechslung habe die fatale Konsequenz, tiefgreifenden Kollektiven existenzielle bzw. fundamentale Interessen zuzuschreiben.<sup>8</sup> Der Grund für die Ablehnung scheint vor allem darin zu liegen, wie Interessen und Bedürfnisse begrifflich erfasst werden. Nach Boshammer lassen sich Bedürfnisse objektiv feststellen, während die Zuschreibung von Interessen einen subjektiven Aspekt habe:

„Wenn wir sagen, dass jemand ein fundamentales Interesse an X hat, ist damit nicht nur gemeint, dass er X braucht – so wie Pflanzen Wasser brauchen und Autos Motoröl –, sondern dass er erstens um sein Bedürfnis *weiß*, dass er zweitens unter dessen Frustration *leidet* und dass er drittens von dessen Befriedigung nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv *profitiert*.“<sup>9</sup>

Interessen zu haben, bedeute bzw. setze voraus, über ein Selbstbewusstsein zu verfügen, leidens- und urteilsfähig zu sein, d. h., Interessen könne nur eine Entität haben, die irgendwie subjektiv auf ihr Wohl und Wehe bezogen sei.<sup>10</sup> Dass tiefgreifende Kollektive über eine derartige subjektive Beschaffenheit verfügten, lasse sich nicht behaupten. Da es tiefgreifenden Kollektiven an den notwendigen subjektiven Bedingungen zur Zuschreibung von Interessen mangelte, hätten sie Boshammer zufolge keine Interessen. Aus diesem Standpunkt resultiert m.E dann folgerichtig, dass kollektive Menschenrechte nicht von der Perspektive der Interessen aus begründbar sind.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Ebd., S. 125.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Laut Boshammer gehen Interessen auf Bedürfnisse zurück, d. h. Interessen beruhen auf der Existenz von Bedürfnissen (vgl. ebd., S. 118). Sie tritt nun der Meinung entgegen, dass tiefgreifende Kollektive Interessen hätten, aber es scheint, als ob sie die Möglichkeit offen lässt, dass tiefgreifende Kollektive Bedürfnisse hätten. Der Grund dafür liege darin, dass Bedürfnisse im Gegensatz zu Interessen objektiv

Boshammers Hauptvorwurf besteht darin, dass tiefgreifende Kollektive behandelt würden, als ob sie Individuen wären, die eine von ihren Mitgliedern unabhängige Existenz hätten. Werden tiefgreifende Kollektive auf die von Boshammer kritisierte Sichtweise erfasst, dann ist ihr Vorwurf zutreffend. Mein Vorbehalt gegen Boshammers Ansicht liegt darin, dass sie die Möglichkeit, dass tiefgreifende Kollektive Interessen haben, absolut ablehnt. Sie scheint zu glauben, dass der Besitz von Interessen seitens tiefgreifender Kollektive nur durch die Analogie bzw. Gleichsetzung zwischen tiefgreifenden Kollektiven und Individuen zu vertreten sei. Es besteht m. E. dennoch in der Tat eine andere Möglichkeit, Kollektiven Interessen zuzuweisen. Eine derartige Auffassung, die für das Bestehen kollektiver Bedürfnisse und Interessen einsteht, geht davon aus, dass tiefgreifende Kollektive – wie im vorherigen Kapitel erwähnt wurde – keine von den Mitgliedern ganz unabhängige Entitäten seien, denn Kollektive im Allgemeinen bestünden dank der Tatsache, dass Individuen bestünden. In dieser Auffassung verstehen sich die Individuen als Mitglieder und nicht nur als Individuen, so dass sie sich selbst als mehr als nur Individuen wahrnehmen und die Existenz des tiefgreifenden Kollektivs möglich machen. Die Mitglieder des Kollektivs nehmen auch wahr, dass es bestimmte Interessen und Bedürfnisse gibt, die eine kollektive Bedeutung haben und dass sie nur richtig begriffen werden können, wenn sie von der kollektiven Perspektive aus gesehen werden. Diese Auffassung versucht nicht, tiefgreifende Kollektive als Individuen zu behandeln, sie geht aber davon aus, dass tiefgreifende Kollektive Interessen haben. Und dies ist möglich auf Grund dessen, dass die Individuen als Mitglieder sich dieser kollektiven Interessen und Bedürfnisse bewusst werden. Es ist nicht das Kollektiv als unabhängige Entität, die ihren eigenen unabhängigen Verstand und ihr eigenes Entscheidungsvermögen besitzt, die sich ihrer Interessen bewusst wird, sondern die Individuen als Mitglieder. Es geht um Interessen, die von den Individuen als zum tiefgreifenden Kollektive gehörende Interessen begriffen werden.

Dieser Standpunkt entspricht zum Teil dem von Boshammer, denn er nimmt an, dass tiefgreifende Kollektive und Kollektive im Allgemeinen keine Individuen seien, und aus diesem Grund sollten sie nicht als Individuen behandelt bzw. angesehen werden. Aber

---

festgestellt werden könnten, was bedeute, dass Bedürfnisse unabhängig vom selbstbewussten Zustand bezüglich der Existenz des Bedürfnisses vorlägen. Diesbezüglich könnten beispielsweise Pflanzen – so Boshammer – gewisse Bedürfnisse haben, aber keine Interessen. Dasselbe Kriterium ist im Prinzip auf tiefgreifende Kollektive anwendbar, so dass sie Bedürfnisse haben können, aber keine Interessen. Vgl. ebd.



weil der von mir dargelegte Standpunkt annimmt, dass tiefgreifende Kollektive Interessen haben können, widerspricht er andererseits dem von Boshammer vertretenen Standpunkt. Die Zurückweisung dieses Standpunkts bringt auch eine begriffliche Neubewertung des Begriffs von „Interessen“ – für den Boshammer einsteht –<sup>12</sup> mit sich, denn die Existenz von Interessen geht nicht nur auf das Vorhandensein eines Selbstbewusstseins der Individuen, die sich selbst als Einzelwesen verstehen, zurück, sondern auch auf das Selbstbewusstsein der Individuen als Mitglieder tiefgreifender Kollektive; also auf Mitglieder, die sich sowohl als Einzelwesen als auch als Teil einer Gesamtheit betrachten.

## **11.2 Joseph Raz und Dwight Newman: Zwei Auffassungen über kollektive Interessen**

In der wissenschaftlichen Literatur gibt es nicht nur Autoren, die gegen die These von der Existenz kollektiver Rechte bzw. kollektiver Menschenrechte auftreten, sondern auch Autoren, die der Meinung sind, tiefgreifende Kollektive hätten ihre eigenen Interessen. Ich möchte anschließend die bedeutenden Überlegungen von zwei Autoren in Hinsicht auf kollektive Interessen darlegen und ihre Tragweite für kollektive Menschenrechte darlegen; es sind Joseph Raz und Dwight Newman.

### **11.2.1 Joseph Raz' Auffassung**

Joseph Raz hat über kollektive Rechte und Interessen bedeutende Beiträge geliefert, die im Prinzip auf die Idee von den kollektiven Menschenrechten übertragbar sind. Als ersten Schritt seiner Theorie vertritt Raz die Position, dass weder die Moral an sich noch die politische Moral lediglich auf Rechten (rights) basiere, sondern auch auf Werten, Tugenden, Pflichten usw. Er distanziert sich explizit von Denkern wie Mackie oder Dworkin, die den Rechten im Rahmen der Moral Priorität einräumten.<sup>13</sup> Aus zwei wichtigen Gründen seien die auf Rechten basierenden Moralen (rights-based moralities) nicht die einzigen moralischen Theorien. Zum einen ließen sich mit diesen Theorien moralische Phänomene wie die Supererogation oder die Suche nach der Tugend u. a. als Wert an sich nicht erklären, da Rechte nur als Gründe für die Existenz von Pflichten

---

<sup>12</sup> Boshammer ist sich bewusst, dass die Zuschreibung von Interessen an tiefgreifende Kollektive anhand der Reformulierung des Interessenbegriffs möglich sei. Sie lehnt dies jedoch ab, da diese Zuschreibung eine Abschwächung des Interessenbegriffs bedeute. Vgl. ebd., S. 136.

<sup>13</sup> Vgl. Raz 1986, S. 193.

dienten.<sup>14</sup> Wie lasse sich nun aus der Perspektive der auf Rechten basierenden Morallehren die Supererogation erklären, wenn es kein Recht gebe, das als Basis zur Durchführung einer Handlung diene, die über die Pflicht hinausgehe? Der zweite Grund ist relevant für kollektive Menschenrechte: Die auf Rechten basierenden Moralien seien üblicherweise individualistisch, denn sie konzentrierten sich auf das Interesse des Individuums als Einzelwesen.<sup>15</sup> Der erste Schritt in Raz' Auffassung besteht dann im Grunde darin, die streng liberal ethische Tradition, die sich vornehmlich auf das Individuum konzentriert, in Frage zu stellen. Dies ist allerdings nicht ausreichend, um eine Theorie kollektiver Rechte vorzuschlagen. Deshalb konzentriert er sich dann auf den Begriff und bezieht sich auf die von ihm so verstandenen kollektiven Güter und auch auf die Verbindung zwischen kollektiven Gütern und der Selbstbestimmung resp. personalen Autonomie.

Kollektive Güter sind laut Raz öffentliche Güter. Sie seien die Güter, deren Inanspruchnahme nur von dem Willen potenzieller Empfänger abhängen.<sup>16</sup> Die kollektiven Güter – wie die Selbstbestimmung der Völker – dienen dem Kollektiv, und sie seien entweder intrinsisch, wenn sie an sich wertvoll seien, oder instrumentalistisch, wenn ihr Wert auf ihre Folgen angewiesen sei.<sup>17</sup> Die Existenz kollektiver Rechte sei direkt mit den kollektiven Gütern verbunden, die von Belang für die Gesellschaft und die Kollektive seien.<sup>18</sup> Die kollektiven Güter, die Objekt kollektiver Rechte seien, dienen jedoch letztendlich dem Ideal der personalen Autonomie oder Selbstbestimmung,<sup>19</sup> obwohl Träger kollektiver Rechte das Kollektiv und nicht das Individuum sei.<sup>20</sup> Eine fundamentale Voraussetzung für diese Betrachtung, dass Kollektive Rechte besäßen, obwohl derartige Rechte nur dem Individuen zugute kämen, ist Raz' Auffassung von den kollektiven Interessen:

„A collective right exists when the following three conditions are met. First, it exists because an aspect of the interest of human beings justifies holding some person(s) to be subject to a duty. Second, the interests in question are the interests of individuals as members of a group in a public good because it serves their interest as members of the group. Thirdly, the interest of no single member of that

---

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 194.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 198.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 199.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 207.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 206.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 207 f.; Margalit/Raz 1990, S. 458.

group in that public good is sufficient by itself to justify holding another person to be subject to a duty.“<sup>21</sup>

Aus dieser Textstelle lässt sich erschließen, dass Interessen dann einen konstitutiven Charakter für kollektive Rechte – und Rechte im Allgemeinen – haben; und ohne das Bestehen von Interessen – so Raz – lasse sich nicht rechtfertigen, dass jemand zur Erfüllung seiner Pflicht aufgefordert werden könne. Aber das heißt meiner Meinung nach nicht, dass das Interesse an sich imstande ist, als Basis zur Begründung kollektiver Rechte zu dienen. Das Interesse sollte ein solches sein, dessen rechtlicher Schutz begründet wird, d. h. das Interesse sollte ein qualifiziertes Interesse sein, und diese Qualifizierung besteht nun darin, erweisen zu können, dass das betreffende Interesse bedeutsam für das menschliche Leben ist.<sup>22</sup>

Die zu schützenden Interessen seien – so Raz – darüber hinaus die Interessen der Individuen als Angehörige des Kollektivs, und durch die Zuweisung des entsprechenden kollektiven Rechts sei im Endeffekt lediglich der Schutz der Interessen und die Befriedigung der Bedürfnisse der Individuen beabsichtigt. Die Interessen, die Anlass zum Bestehen kollektiver Rechte geben, seien dann die Interessen der Individuen, denn „[r]ights, even collective rights, can only be there if they serve the interest of individuals. In that sense collective interests are a mere *façon de parler*.“<sup>23</sup> Aus dieser Aussage lässt sich herleiten, dass Kollektive und damit tiefgreifende Kollektive an sich keine Interessen haben könnten, denn die einzigen Wesen, die Interessen besäßen, seien die Individuen. Warum Kollektive keine Interessen hätten, wird von Raz nicht erklärt. Mir scheint dennoch, dass diese Beurteilung auf einem programmatischen Grund basiert: Raz ist ein Vertreter der liberalen Philosophie und als solcher plädiert er für die personale Autonomie und setzt sie an die erste Stelle. Dieser Vorrang des Individuums bzw. der personalen Autonomie führt ihn zur Ablehnung bzw. zum Ausschluss jedes normativen begrifflichen

---

<sup>21</sup> Ebd., S. 208. Die zweite Voraussetzung hinsichtlich der Beschaffenheit der Kollektive, die Träger des kollektiven Rechts sind, wird sehr weit gefasst, so dass im Prinzip jedes Kollektiv in Betracht kommt. In Margalit/Raz 1990 werden allerdings eine Reihe von Eigenschaften erwähnt (siehe oben Kapitel 10), die die Kollektive, die das kollektive Selbstbestimmungsrecht fordern, besitzen. Werden diese Eigenschaften zusammengefasst, lässt sich daraus schließen, dass nicht jedes Kollektiv dieses kollektive Recht fordern kann (siehe Margalit/Raz 1990, S. 443 ff.). Diese Schlussfolgerung ist im Prinzip auf jedes kollektive Recht anwendbar, weswegen nicht jedes Kollektiv Träger von kollektiven Menschenrechten sein kann.

<sup>22</sup> Bei der moralischen Auffassung von Raz ist von Belang, dass etwas von Nutzen für das Menschenleben sei: „I (...) endorse right away the humanistic principle which claims that the explanation and justification of the goodness and badness of anything derives ultimately from its contribution, actual or possible, to human life and its quality.“ Raz 1986, S. 194.

<sup>23</sup> Ebd., S. 208.

Elements, das eine Gefahr oder Bedrohung für das Individuum und seine personale Autonomie darstellen könnte.

Nach Raz ist es aber nicht das Interesse der Individuen als isolierte Wesen, was das kollektive Recht begründet, sondern das Interesse der Individuen als Mitglieder eines Kollektivs, d. h., es gebe gewisse Interessen, die man besitze, nur insofern, als man zu einem Kollektiv gehöre. Man habe z. B. ein Interesse an der Selbstbestimmung des Volkes X, was das kollektive Recht auf Selbstbestimmung dieses Volkes begründe, nur insoweit, als man Mitglied des Volkes X sei. Mit anderen Worten: Ein kollektives Recht „rests on the cumulative interests of many individuals.“<sup>24</sup> Es ist so, denn, zum einen, steht Raz für eine liberale Auffassung ein, in der – wie oben angedeutet – die Individuen die letzte und einzige moralisch und politisch legitimierende Instanz der Rechte zu sein scheinen, und, zum anderen, weil das Hauptziel kollektiver Rechte sei, zum Wohl der Individuen als Mitglieder eines Kollektivs beizutragen.<sup>25</sup>

Auf Grund der Klarheit der Grundideen wirkt diese Auffassung sehr attraktiv. Sie enthält allerdings einen begrifflichen Widerspruch, der sie ernsthaft entkräftet. Wie erwähnt, ist Raz der Meinung, dass Interessen eine konstitutive Rolle für das Bestehen von Rechten im Allgemeinen spielen. Dies bedeutet, dass das Bestehen bzw. der Besitz von Rechten bzw. kollektiven Rechten das Bestehen bzw. den Besitz von Interessen voraussetzt. Individuelle Rechte werden nun von Individuen besessen, da sie, gerechtfertigt durch Rechte, zu schützende Interessen haben. Die Frage ist nun: Wie kann die Behauptung aufgestellt werden, dass Kollektive Rechte haben – wie Raz es tut –,<sup>26</sup> wenn sie – wiederum nach Raz – keine Interessen haben? Es scheint, als ob es in der Tat keine kollektiven Interessen und damit keine kollektiven Rechte gibt, sondern nur individuelle Interessen und Rechte.

Das bisher Dargestellte bezieht sich auf Raz' Werk *The Morality of Freedom* aus dem Jahr 1986.<sup>27</sup> In einem späteren Aufsatz aus dem Jahr 1990, der in Zusammenarbeit mit Avishai Margalit verfasst wurde, befasst sich Raz ebenfalls mit dem Recht der Völker als tiefgreifende Kollektive auf Selbstbestimmung, und dort taucht wieder die Thematik bezüglich der Interessen, Kollektive und kollektiven Rechte auf. Die Idee, dass tiefgreifende Kollektive die Aufgabe hätten, durch kollektive Rechte die Interessen der

---

<sup>24</sup> Ebd., S. 209.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 208 f.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 207 f.; Margalit/Raz 1990, S. 458.

<sup>27</sup> Ähnliche Überlegungen wurden im Raz 1984b bekanntgemacht.

Individuen zu schützen und ihr Wohl zu fördern, ist – ebenso wie in *The Morality of Freedom* – wiederum eine gewichtige begriffliche Annahme. Aber die Einstellung gegenüber Kollektiven und insbesondere gegenüber tiefgreifenden Kollektiven ist jetzt anders gewendet. Tiefgreifende Kollektive haben nun eine so wichtige Rolle im Leben der Mitglieder, dass behauptet wird, der Respekt vor den Individuen sei weitgehend auf den Respekt vor dem tiefgreifenden Kollektiv, zu dem man gehörte, zurückzuführen.<sup>28</sup> Tiefgreifende Kollektive werden ebenfalls als Entitäten angesehen, die eine zu schützende und achtende Würde besäßen,<sup>29</sup> d. h., tiefgreifenden Kollektiven wird jetzt ein moralischer Status zugeschrieben.

Aber für das in diesem Kapitel behandelte Thema ist es vor allem von Bedeutung, dass Margalit und Raz nicht nur von individuellen Interessen sprechen, sondern auch von kollektiven Interessen<sup>30</sup> bzw. Interessen von tiefgreifenden Kollektiven,<sup>31</sup> so dass kollektive Interessen jetzt mehr als nur eine bloße „façon de parler“ sind.<sup>32</sup> Tiefgreifende Kollektive könnten also Interessen haben, die dadurch gekennzeichnet seien, dass es sich um Interessen handle, die Kollektive bestimmt besäßen, die gleichwohl mit den individuellen Interessen bzw. den Interessen der Mitglieder des Kollektivs begrifflich verbunden wären.<sup>33</sup> Was genau mit „begrifflich verbunden“ gemeint wird, wird nicht näher erläutert. Es lässt sich aber unterstellen, dass Raz und Margalit sich darauf beziehen, dass die Interessen tiefgreifender Kollektive im Endeffekt auf den Interessen der Individuen als Mitglieder basierten. Es gebe eine begriffliche Verbindung, denn der Schutz der Interessen des Kollektivs solle sich auf die Individuen, auf Grund der Wichtigkeit des Kollektivs für sie, erstrecken. Zudem sei eine derartige begriffliche Verbindung „nonreductive und generally indirect“.<sup>34</sup> Die Verbindung sei nichtreduktiv, da kollektive Interessen sich nicht auf individuelle Interessen reduzieren ließen.<sup>35</sup> Es gehe nicht um Interessen, die man als

<sup>28</sup> Vgl. Margalit/Raz 1990, S. 449.

<sup>29</sup> Diesbezüglich meinen Raz und Margalit: „given the importance of membership to one's well-being, it is vital that the dignity of the group be preserved. This depends, in part, on public manifestations of respect for the group and its culture, and on the absence of ridicule of the group, etc., from the public life of the society of which one is a member“ und „self-government, which itself is based on the fact that in many circumstances self-government is necessary for the prosperity and dignity of encompassing groups.“ Ebd., S. 451.

<sup>30</sup> Margalit und Raz wenden nicht den Ausdruck „collective interests“ an, sondern „group interests“, aber was sie unter „groups“ verstehen, ist das, was ich als „tiefgreifende Kollektive“ bezeichne. Deshalb wende ich den Ausdruck „kollektive Interessen“ im Rahmen der Überlegungen von Margalit und Raz an.

<sup>31</sup> Vgl. Margalit/Raz 1990, S. 449 f.

<sup>32</sup> Vgl. Jovanović 2012, S. 108.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., S. 450.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

einzelnes Individuum habe, sondern um solche, die man als Mitglied eines tiefgreifenden Kollektivs habe. Es gehe ebenfalls um eine in der Regel indirekte Verbindung in dem Sinne, dass das, was den Interessen des Kollektivs zugute käme, auch für die Individuen von Vorteil sei.<sup>36</sup> Diese letzte Äußerung soll nicht so verstanden werden, als ob die Interessen tiefgreifender Kollektive unterschiedlich oder sogar gegensätzlich zu den Interessen der Individuen wären. Dies heißt vielmehr, dass der Schutz der kollektiven Interessen entweder die Festlegung von allgemeinen Konditionen zum Schutz individueller Interessen oder die indirekte Beachtung individueller Interessen impliziert. Eine andere Auslegung ist nicht möglich, denn nach Raz haben – wie oben erwähnt – tiefgreifende Kollektive die Aufgabe, das Wohl der Individuen zu fördern.

Das auf kollektivem Interesse gegründete kollektive Recht sei dann kein Recht der Individuen; es sei vielmehr ein Recht, das vom tiefgreifenden Kollektiv besessen wird.<sup>37</sup> Es sei ein Recht des Kollektivs, dessen Hauptziel es allerdings sei, den Schutz individueller Interessen bzw. die Förderung des individuellen Wohles zu ermöglichen.<sup>38</sup> Die zwischen dem tiefgreifenden Kollektiv und seinen Mitgliedern bestehende Beziehung sei dann instrumental und demzufolge sei die moralische Relevanz sowohl des Kollektivs als auch der kollektiven Interessen auf ihre Bedeutung für die Individuen bzw. die individuellen Interessen angewiesen.<sup>39</sup> Margalit und Raz stehen also für die Ansicht ein, dass kollektive Rechte auf kollektiven Interessen basierten. Dies heißt, sie nehmen an, dass tiefgreifende Kollektive ihre eigenen Interessen hätten. Die Annahme des Bestehens kollektiver Interessen, d. h. die Annahme, dass Kollektive als solche ihre eigenen Interessen hätten, deutet m. E. zugleich an, dass sie ebenfalls für die Existenz von Kollektiven an sich sind. Tiefgreifende Kollektive und ihre Rechte werden jedoch nicht als Selbstzweck oder als etwas an sich Wertvolles betrachtet, sondern als Instrumente bzw. als Mittel zum Schutz individueller Interessen und zur Förderung des individuellen Wohles. Diese instrumentale Betrachtungsweise tiefgreifender Kollektive als etwas an sich Existierendes entspricht dem Gedanken, der in den Kapiteln 9 und 10 dargelegt wurde und dem zufolge Kollektive als Instrumente Träger von Rechten sein können. Voraussetzung für eine derartige

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd., S. 450.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 458.

<sup>38</sup> Raz und Margalit äußern beispielsweise: „It means, in the first place, that membership of such groups is of great importance to individual well-being, for it greatly affects one's opportunities, one's ability to engage in the relationships and pursuits marked by the culture.“ Margalit/Raz 1990, S. 449. Siehe weitere Beispiele ebd., S. 444, 447, 448, 450, 451, 457.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S. 450.

Rechtsträgerschaft ist selbstverständlich, dass tiefgreifende Kollektive als an sich bestehende Wesen konzipiert werden und dass ihnen Interessen zugeordnet werden. Beide Bedingungen werden m. E. von dieser Auffassung erfüllt.

Die Überlegungen von Margalit und Raz zeigen, auf welche Weise es möglich ist, zu behaupten, dass Kollektive Interessen hätten. Damit wird ein Schritt gemacht, der zur Begründung kollektiver Rechte und damit kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte beiträgt. Diese Auffassung ist nichtsdestoweniger nicht frei von Einwänden. An ihr wird kritisiert, dass sie Anlass zu dem Gedanken gebe, dass kollektive Interessen bzw. die Interessen tiefgreifender Kollektive in der Tat individuelle Interessen seien. James Griffin hat z. B. darauf hingewiesen, dass laut Raz das Recht tiefgreifender Kollektive auf Selbstbestimmung bestimmte individuelle Interessen als ausschlaggebende Basis habe: die Interessen der Individuen, in einer Gesellschaft zu leben, die es ihnen erlaubt, ihre Meinung frei und öffentlich zu äußern und sich zu entwickeln, ohne dass bestimmte und gewichtige Aspekte ihrer Persönlichkeit, die mit ihrer Mitgliedschaft in dem tiefgreifenden Kollektiv verbunden sind, unbegründet zurückgedrängt werden. Dann seien diese durch das kollektive Menschenrecht auf Selbstbestimmung zu schützenden Interessen, sei das kollektive Menschenrecht auf Selbstbestimmung nicht zwingend nötig, zumindest überflüssig, denn diese individuellen Interessen würden durch die so genannten individuellen Menschenrechte der ersten Generation geschützt.<sup>40</sup> Diese Meinung von Griffin liegt m. E. daran, dass von Margalit und Raz nicht deutlich genug erläutert wird, dass die Interessen tiefgreifender Kollektive nicht die Interessen des Individuums sind, obwohl beide Interessen – kollektive und individuelle – begrifflich verbunden sind. Aber wie oben dargelegt wurde, meinen Margalit und Raz, dass die kollektiven Interessen nichtreduktiv seien, nämlich dass sie keine individuellen Interessen seien. Griffins Kritik trifft also nicht zu.

Für den Begriff kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte ist ebenfalls wichtig, dass die Auffassung von Margalit und Raz kein deutliches Kriterium zur Bestimmung der Interessen, die durch kollektive Menschenrechte zu schützen sind, vorschlägt. Bei dieser Thematik reicht es nicht aus, zu äußern, dass es sich um Interessen handle, dessen Schutz durch Rechte moralisch begründbar sei, da dieses Kriterium für jedes durch Rechte zu schützende Interesse allgemein gilt. Hier ist eine weitere

---

<sup>40</sup> Vgl. Griffin 2008, S. 264 f.

Qualifizierung erforderlich, anhand deren die Interessen, die durch kollektive Menschenrechte geschützt werden sollen, von anderen Interessen, die weder durch individuelle Menschenrechte noch durch andere Rechte wirksam geschützt werden, unterschieden werden können.<sup>41</sup> Wenn kein Kriterium zur Bestimmung der durch kollektive Menschenrechte zu schützenden Interessen dargelegt wird, dann wird die Idee kollektiver Menschenrechte entkräftet, denn dies bedeutet, dass das Objekt kollektiver Menschenrechte nicht bestimmbar ist: Wozu kollektive Menschenrechte anzuerkennen und zuzuweisen, wenn nicht bekannt ist, was zu schützen ist? Anders gesagt: Solange nicht klar ist, was anhand kollektiver Menschenrechte geschützt wird, machen kollektive Menschenrechte keinen Sinn.

Es ist ebenfalls zu betonen, dass die Darlegung von Margalit und Raz die Bedürfnisse nicht in Erwägung zieht. Der Bezug auf Bedürfnisse ist vielleicht nicht zwingend erforderlich in dem Sinne, dass die Erwähnung der Interessen den Bezug auf Bedürfnisse schon andeuten könnte, aber das scheint nicht der Fall bei Raz und Margalit zu sein. Der Bezug auf Bedürfnisse ist in diesem Kontext von Relevanz, denn sie spielen meiner Meinung nach eine wichtige Rolle für den Begriff von Menschenrechten im Allgemeinen und kollektiven Menschenrechten im Besonderen. Der Bezug auf Bedürfnisse ist in Wirklichkeit sowohl notwendig als auch vorteilhaft. Es ist notwendig, denn Interessen gehen begrifflich – wie oben erläutert – auf Bedürfnisse zurück, so dass die zu erfüllenden Bedürfnisse die Grundlage der zu schützenden Interessen konstituieren. Es ist auch vorteilhaft – und dies ist bedeutender für die Plausibilität des Begriffes kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte –, da Bedürfnisse als Hinweis zur Festlegung der durch kollektive Menschenrechte zu schützenden Interessen und schließlich – wie es im Kapitel 5 erklärt wurde – zur Festlegung des Inhaltes der Menschenrechte dienen. Es gibt selbstverständlich einen weiteren Grund, warum Bedürfnisse im Rahmen kollektiver

---

<sup>41</sup> Miodrag Jovanović kritisiert, dass Raz' Betrachtungsweise zusammenbreche, da dieser den intrinsischen Wert der tiefgreifenden Kollektive nicht anerkenne (vgl. Jovanović 2005, S. 631f.). Derartige Kritik ist dennoch nicht ganz angebracht, denn – wie es sich in den Kapiteln 9 und 10 erwiesen hat – der Besitz kollektiver Menschenrechte benötige nicht unbedingt die Anerkennung des intrinsischen Wertes tiefgreifender Kollektive. Michael Freeman seinerseits meint, Raz schaffe es nicht, eine plausible Menschenrechtserklärung anzubieten, denn er gebe den individuellen Rechten keinerlei Vorrang. Somit sei Raz zu „kommunitaristisch“ und zu „relativistisch“, um eine theoretische Unterstützung für die Idee der universellen Menschenrechte zu liefern (vgl. Freeman, 1995, S. 30). Die Tragweite dieser Kritik an Raz ist allerdings sehr limitiert, denn Freeman bezieht sich lediglich auf Raz 1986, aber er übersieht die Meinungen von Margalit und Raz in Margalit/Raz 1990 zu Gunsten der fundamentalen Rolle der Individuen im Rahmen kollektiver Rechte. Freemans Kritik ist außerdem nicht berechtigt, denn, wie oben dargelegt, Individuen spielen in Raz 1986 die Hauptrolle innerhalb seiner Auffassung.



Menschenrechte in Betracht gezogen werden sollten: Das letztendliche Ziel der Menschenrechte im Allgemeinen ist die Festlegung von Bedingungen, die die Erfüllung von bestimmten Bedürfnissen ermöglichen. Die Bedeutung der Bedürfnisse ist also so relevant für die Menschenrechte, dass nur schwer nachvollziehbar ist, warum Raz und Margalit sie außer Acht lassen. Grob gesprochen: Die Bestimmung der kollektiven Interessen, die durch kollektive Menschenrechte zu schützen sind, setzt die Bestimmung von bestimmten kollektiven Bedürfnissen voraus, die unbedingt zu befriedigen sind. Deshalb ist die Rede über Bedürfnissen von Belang für diese Thematik. Die Auffassung von Raz und Margalit ist also unzureichend für die Idee kollektiver Menschenrechte, weil sie die Bedürfnisse nicht berücksichtigt und weil sie kein Kriterium für die Bestimmung der zu schützenden Interessen und die zu erfüllenden Bedürfnisse enthält. Das Dargelegte heißt dann im Wesentlichen, dass es kein Mittel oder Kriterium gibt, um den Inhalt kollektiver Menschenrechte zu bestimmen.<sup>42</sup>

### 11.2.2 Dwight Newmans Auffassung

So wie Boshammer und Raz hat auch Dwight Newman seine Aufmerksamkeit auf kollektive Rechte gerichtet, und ebenso wie Raz befasst er sich mit dem Thema wesentlich aus der moralischen Perspektive, d. h., kollektive Rechte werden vor allem als moralische Rechte konzipiert.<sup>43</sup> Für ihn spielten Interessen eine bedeutende Rolle zur Bestimmung und Begründung kollektiver Rechte. Deshalb hat er versucht, seine eigene Auffassung hinsichtlich der Beziehung zwischen kollektiven Rechten und Interessen darzulegen, dazu in einem ersten Schritt, was er unter Interesse versteht:

„An *interest* is a normative relation that holds when something (an *object*, being a description of a feature or possible feature of the state of the world) makes someone's life (the *subject's*) go better overall. Interests, then, are not subjective preferences but objective relations between a subject and an object describing what objects make the subject's life go better overall. [...] A subject has an interest in an object if and only if that object makes that subject's life go better overall.“<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Für weitere Kritikpunkte an dieser Auffassung siehe Tamir 2003, S. 194 ff.; Jovanović 2012, S.84 ff.

<sup>43</sup> Boshammer schließt nicht aus, dass kollektive Rechte als moralische Rechte dargestellt werden könnten, ihr Zweck sei aber letztendlich der juristische Bereich kollektiver Rechte und nicht der moralische: „Dabei ist zu beachten, dass es bei der Frage nach den Gruppenrechten, so wie sie hier verstanden und untersucht wird, letztlich um juristische und nicht um moralische Rechte geht.“ Boshammer 2003, S. 21.

<sup>44</sup> Newman 2011, S. 58.

Von der zitierten Textstelle möchte ich Folgendes hervorheben: Zum ersten ist nach Newman Interesse eine normative Beziehung, und dies kann nur bedeuten, dass Interessen bindend bzw. zwingend sind. Ein derartiges Verständnis ist zumindest merkwürdig, denn normalerweise stellt man sich unter Interesse nicht etwas vor, was unser Verhalten reguliert. Interessen spielen tatsächlich eine Rolle innerhalb der Normativität, aber nicht als etwas, was an sich das Verhalten regelt, sondern als Faktoren, die beachtet werden sollten, um Pflichten und Rechte zu begründen. Es erschließt sich mir nicht, woher die Bezeichnung von Interessen als normative Beziehung begrifflich stammt, Tatsache ist aber, dass diese Behauptung wenig plausibel zu sein scheint. Newman selbst unterminiert die These oder Behauptung, dass Interessen an sich das Verhalten regulierten, wenn er äußert: „A collective right exists when a particular collective interest is sufficient to ground a duty.“<sup>45</sup> Diese Aussage besagt, dass das Interesse an sich keine normative Beziehung ist, vielmehr wird das Interesse als etwas erfasst, was zur Begründung kollektiver Rechte und Rechte im Allgemeinen dient.<sup>46</sup> Zum zweiten weisen Interessen auf die eine oder andere Weise auf eine instrumentale Beziehung hin. Interessen ermöglichen es – dies scheint der Gedanke von Newman zu sein –, die Objekte festzulegen oder zu zeigen, die etwas zur Verbesserung des Lebens insgesamt leisten könnten oder tatsächlich leisteten: Das Interesse der Menschen an z. B. sozialer Sicherheit befähigt uns dazu, die soziale Sicherheit als ein Objekt festzulegen, das etwas zur Verbesserung des Lebens insgesamt leistet. Diese Anspielung auf die instrumentale Sphäre besagt nicht, dass Interessen ausschließlich einen rein materiellen Bereich umfassen; Interessen nehmen Bezug auf sämtliche Aspekte des menschlichen Lebens. Dies bedeutet, dass Interessen ihren Platz auch im geistigen Bereich haben: Das menschliche Interesse an beispielsweise der Ausübung seiner Religion zeigt, dass die Ausübung seiner eigenen Religion ein Objekt ist, das nützlich für die Verbesserung des Lebens ist. Dass Interessen eine instrumentale Sphäre

---

<sup>45</sup> Vgl. ebd..

<sup>46</sup> In einem früheren Absatz hat Newman das Interesse ebenfalls als eine Beziehung gekennzeichnet: „For the purposes of the following, an interest is a relation specifying something (an *object*, being a description of an alteration to the state of the world) that makes someone's life (the *subject's*) go better overall. Interests, then, are not subjective preferences but objective relations between a subject and an object describing what objects make the subject's life go better overall“ (Newman 2004, S. 129 f.). Zwischen dieser und der oben dargestellten Definition bestehen evidente Ähnlichkeiten, ich möchte aber betonen, dass in dieser Definition das Interesse nicht als normative Beziehung aufgefasst wird, sondern als spezifizierende Beziehung oder als Beziehung, die genau zeigt, „was wem“ zugute kommt. Warum die Betrachtungsweise von Interessen als spezifizierende Beziehung später aufgegeben wird, ist nicht ganz klar. Zu pointieren ist auch, dass diese Definition auch nicht den begründenden Charakter der Interessen für die Existenz von Rechten in Erwägung zieht.

betreffen, besagt dann nur, dass sie für die Bestimmung der Mittel, die das Menschenleben verbessern, tauglich sind.

Nun ist ein interessanter Punkt in Newmans Auffassung, dass er von Objekten spricht, die das Menschenleben insgesamt (overall) verbesserten. Diese Aussage kann so verstanden werden, dass für Newman die begründenden Interessen der Rechte nur dort vorliegen, wo es sich um gewichtige Angelegenheiten des Menschenlebens handelt. Newman verneint nicht, dass Interessen in anderen Bereichen des Menschenlebens bestünden, aber er konzentriert sich auf den Bereich der Rechte. In diesem Zusammenhang ist er wohl der Meinung, lediglich die für das menschliche Leben gewichtigen Interessen dienen als Basis für Rechte; und derartige Interessen seien so grundlegend, dass sie sich auf das Leben insgesamt auswirkten.

Newmans Begriffsbestimmung der Interessen als normative Beziehung ist klar und verständlich, obwohl es fraglich ist, ob Interessen an sich – wie erwähnt – das Verhalten regeln können. Interessen werden aber nicht nur als normative Beziehung dargelegt, denn „an interest is something that makes someone's life go better.“<sup>47</sup> Interesse ist dann nicht mehr – oder nicht nur – eine normative Beziehung, es ist nunmehr etwas, was das menschliche Leben besser mache. Diese Darstellung von Interesse entspricht nicht der oben zitierten Begriffsbestimmung, denn nach der ersten Begriffsbestimmung sind es Objekte und nicht Interessen, die das menschliche Leben besser machen. Die Schwierigkeit von Newmans Perspektive liegt dann nicht nur in seiner Begriffsbestimmung der Interessen als normative Beziehungen, sondern auch an der inkonsequenten Behandlung des Begriffs. Einerseits werden Interessen als normative Beziehungen dargestellt, andererseits als etwas, als Dinge, die das Menschenleben insgesamt verbessern.

Die dargelegte Begriffsbestimmung trifft zuerst auf das zu, was man sich unter individuellen Interessen vorstellt, aber sie wird später auf den Begriff kollektiver Interessen übertragen.<sup>48</sup> Kollektive Interessen werden als etwas angesehen, was einen Beitrag zum besseren kollektiven Leben leistet:

„Given that an interest is something that makes someone's life go better, then, a collective interest is something that makes collectivity's life go better. [...] One may, on this conception, then take a *collective interest* to be a factor that contributes

---

<sup>47</sup> Newman 2011, S. 60.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 60.

toward the continued collaboration of the members of a community as viable and reasonable.“<sup>49</sup>

Man könnte argumentieren, dass kollektive Interessen nicht unbedingt als Mittel, die das kollektive Leben besser machten, anzusehen seien, denn das Wort „factor“ bedeutet nur, dass Interessen als normative Beziehungen etwas zum kollektiven Leben beitragen, denn sie bringen eine kontinuierliche Zusammenarbeit – z. B. Ordnung, Sicherheit usw. – auf Grund ihres regulierenden Charakters mit sich. Diese Auslegung irrt sich m. E. aus zwei Gründen: zum einen wurde oben erklärt, dass Interessen an sich in Wahrheit keine regulierende Kraft hätten. Zum anderen ist zu betonen, dass die Behandlung der kollektiven Interessen als normative Beziehungen in Newmans Werk nicht auftaucht. Kollektive Interessen sollten auch nicht mit den Gütern, die den Kollektiven dienen, verwechselt werden. Denn diese Güter sind Newman zufolge die Mittel, durch die das beanspruchte Ziel – die Verbesserung des Lebens – erreicht werde.<sup>50</sup> Kollektive Interessen sind dann keine normativen Beziehungen und keine Mittel bzw. Güter zur Verbesserung des kollektiven Lebens. Die Frage ist dann, was Interessen seien. Die Antwort ist in der Tat nicht einfach, denn Newmans Überlegungen und Meinungen sind konfus und manchmal widersprüchlich. Es scheint, als ob Interessen eine Art von Motivation oder Anregung, die das kollektive Leben fördert, wären. Dies ist aber auch nicht klar.

Aus Newmans Sicht spielen kollektive Interessen eine instrumentale Rolle, nicht nur weil sie zeigten, welche Objekte tauglich seien, um das Leben des Kollektivs besser zu machen, sondern auch weil sie letztendlich das Leben der Individuen verbessern sollten.<sup>51</sup> Individuelle und kollektive Interessen seien dann verbunden, und die moralische Existenz eines Kollektivs sei auf seine Fähigkeit angewiesen, ein kollektives Interesse anzubieten, das das Leben seiner Mitglieder verbessere.<sup>52</sup> Diesbezüglich äußert Newman, er wolle zeigen, dass, falls bestimmte individuelle moralische Rechte bestünden, dann wenigstens einige kollektive moralische Rechte vorliegen sollten.<sup>53</sup> Daraus ergibt sich, dass für ihn gewisse kollektive moralische Rechte die Vorbedingung für das Bestehen und die Ausübung gewisser individueller moralischer Rechte sind; dies bedeute folgerichtig, dass

<sup>49</sup> Ebd., S. 60 f. Siehe auch Newman 2004, S. 140.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., S. 66 ff.

<sup>51</sup> „(...) a collective interest is something that makes collectivity's life go better. That life, consisting of the collectivity's flourishing as it contributes to the lives of its members and their purposes in coming together in the collectivity, can guide us toward a concept of collective interest“ (ebd., S. 60 f.). Siehe auch ebd., S. 61; Newman 2004, S. 141.

<sup>52</sup> Vgl. Newman 2011, S. 61.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S. 58 f., 76.

der Schutz gewisser kollektiver Interessen die Voraussetzung für den ordentlichen Schutz individueller Interessen sei. Trotz dieser zwischen individuellen und kollektiven Interessen bestehenden Verbindung könnten kollektive Interessen nicht auf die einfache Summe individueller Interessen reduziert werden; kollektive Interessen seien „rather, a set of factors facilitating the fulfillment of the individual interests of diverse members at the same time.“<sup>54</sup> Kollektive Interessen seien dann nützlich und notwendig zum Schutz bestimmter individueller Interessen, aber sie seien anders geartet als die individuellen Interessen und sollten mit ihnen weder verwechselt noch gleichgesetzt werden.

Da kollektive Interessen keine individuellen Interessen sind und sich auf das Leben des Kollektivs beziehen, ist die These plausibel, dass kollektive Interessen Interessen der Kollektive sind. Mit anderen Worten: Diesem Standpunkt zufolge ist es möglich zu sagen, dass Kollektive Interessen hätten und dass sie kollektive Rechte begründen könnten, sofern die Wichtigkeit ihres Schutzes für das menschliche Leben bzw. das Leben des Kollektivs nachgewiesen sei.

Die These nun, der zufolge Kollektive Interessen haben und Träger von Rechten sein können, erfordert – wie bereits erwähnt – die begriffliche Annahme, dass Kollektive an sich existierten. In diesem Sinne argumentiert Newman, wenn er äußert:

„if some members have existed or do exist, the collectivity's existence will supervene on more than just their existence. It will supervene on the relationships amongst the members and their beliefs about these relationships; for example, the existence of certain collectivities, such as nation, supervenes on the beliefs and attitudes of certain persons, along with practices, actions, and conventions.“<sup>55</sup>

Kollektive Interessen seien Interessen der Kollektive, nicht lediglich weil derartige Interessen nicht auf die Summe von Individuen als Mitglieder reduzierbar seien und sie Bezug auf das Leben des Kollektivs nähmen, sondern auch weil Kollektive an sich existierten: Kollektive hätten Interessen als etwas an sich Existierendes. Das Argument von Newman für die Existenz an sich der Kollektive stimmt mit dem Standpunkt der sozialen Ontologie überein: Kollektive existieren an sich, da die Individuen das Kollektiv als etwas an sich Existierendes wahrnehmen. Aber ein Kollektiv existiert nicht als Selbstzweck, sondern als Instrument, denn der Schutz der Interessen des Kollektivs zielt letztendlich auf den Schutz der individuellen Interessen ab.

---

<sup>54</sup> Ebd., S. 61.

<sup>55</sup> Ebd., S. 38.

Newmans Auffassung ist klar und deutlich in Bezug auf die Weise, wie der Besitz von Interessen seitens der Kollektive zu begreifen ist. Das Hauptproblem liegt nichtsdestoweniger darin, dass es – wie oben erwähnt – keine klare oder präzise Definition dafür gibt, was Interessen sind. Die Überlegungen darüber sind widersprüchlich, denn das Interesse wird gleichzeitig sowohl als eine normative Beziehung als auch als Mittel, das das kollektive Leben besser macht, erläutert. Es ist nicht deutlich, ob es sich um eine Beziehung oder um ein Objekt handelt. Selbstverständlich beschränkt diese begriffliche Inkonsequenz die Plausibilität dieser Auffassung entscheidend, denn solange nicht geklärt ist, was Interessen sind, droht die Behauptung oder begriffliche Annahme, nach der kollektive Interessen kollektive Rechte begründeten, in gewisser Weise in Bedeutungslosigkeit zu geraten. Der Grund ist naheliegend: Wir wissen einfach nicht, worüber wir reden, wenn wir das Wort Interesse benutzen, d. h., es ist dann bei dieser Auffassung nicht verständlich, was kollektive Rechte begründet. Ein anderer Kritikpunkt an Newman ist, dass er – so wie Margalit und Raz – die Bedürfnisse beiseite lässt. Dieser Punkt ist von Bedeutung für den Begriff der Menschenrechte im Allgemeinen und folgerichtig für kollektive Menschenrechte, denn, erstens, gehen grundlegende Interessen begrifflich auf grundlegende Bedürfnisse zurück und, zweitens, bestehen Menschenrechte, um diese grundlegenden Interessen zu schützen und die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse zu ermöglichen. Die Bedürfnisse beiseite zu lassen, heißt, ein konstitutives Element des Begriffs der Menschenrechte nicht zu berücksichtigen. In Newmans Standpunkt taucht eine weitere Unzulänglichkeit hinsichtlich kollektiver Menschenrechte auf, die auch den Standpunkt von Raz und Margalit betrifft: Es wird kein Kriterium zur Bestimmung der Interessen und Bedürfnisse vorgelegt, deren Schutz und Erfüllung durch die Anerkennung und Zuweisung dieser Rechte ermöglicht wird.

Zwischen der Auffassung von Raz und Margalit und der von Newman gibt es Unterschiede. Beispielsweise erklären Raz und Margalit nicht, was sie unter Interessen verstehen, trotz der Bedeutsamkeit, die der Interessenbegriff für die Entfaltung ihrer Überlegungen hat. Newman seinerseits bemüht sich dagegen um die Begriffsbestimmung seines Verständnisses von Interessen; ob es ihm gelungen ist, zu einem klaren Begriff zu kommen, bleibt dahingestellt. Beide Auffassungen enthalten aber bestimmte gemeinsame Unzulänglichkeiten, die die Plausibilität der Idee kollektiver Menschenrechte betreffen: Erstens spielen Bedürfnisse in beiden Auffassungen keine Rolle und, zweitens, gibt es kein

Kriterium zur Bestimmung der zu schützenden Interessen und zu erfüllenden Bedürfnisse. Die gewichtige Folgerung beider Unzulänglichkeiten ist, dass sowohl die Begründung als auch die Bestimmung des Inhaltes kollektiver Menschenrechte erschweren. Dieser Unterschied zum Trotz sind diese Auffassungen tauglich, um zu zeigen, dass es in der Tat möglich ist, theoretische Ansätze für die These, dass tiefgreifende Kollektive Interessen besitzen, zu formulieren.

### **11.3 Zum Verständnis kollektiver Bedürfnisse und Interessen**

Meiner Meinung nach ist das Wichtigste der dargelegten Auffassungen, dass sie uns zu verstehen ermöglichen, wie die Interessen tiefgreifender Kollektive zu erfassen sind: Die Interessen tiefgreifender Kollektive sind keine individuellen Interessen. Das Gesagte kann aber auch auf die Bedürfnisse tiefgreifender Kollektive angewandt werden, so dass es sich behaupten lässt, dass die Bedürfnisse tiefgreifender Kollektive keine individuellen Bedürfnisse sind. Nun gibt es gewiss zwischen Interessen und Bedürfnissen der Kollektive und denjenigen der Individuen eine begriffliche Verbindung, da sich zum einen das Bestehen kollektiver Bedürfnisse und Interessen dem Bestehen von Individuen verdankt: ohne Individuen sind kollektive Interessen und Bedürfnisse nicht vorstellbar. Trotz dieser begrifflich bedeutenden Rolle der Individuen können kollektive Bedürfnisse und Interessen nicht einfach auf die Summe von individuellen Interessen und Bedürfnissen reduziert werden, denn:

„[a] group should be treated as having interests when summing the individual interests of the members of the group does not capture the nature of the common interest, and when some reference to the group (its membership criteria, its structure, etc.) must be made to fully explain the interests of the members.“<sup>56</sup>

Einerseits gestalten dann kollektive Bedürfnisse und Interessen eine Einheit, ein Ganzes,<sup>57</sup> das erst sinnvoll ist, wenn es dem Kollektiv zugeschrieben wird. Diese Zuschreibung findet statt, da für die Individuen als Mitglieder derartige Bedürfnisse und Interessen existieren.<sup>58</sup> Andererseits sind individuelle und kollektive Bedürfnisse und Interessen dadurch verbunden, dass kollektive Interessen und Bedürfnisse die der Individuen nicht

---

<sup>56</sup> May 1987, S. 117.

<sup>57</sup> Kollektive Bedürfnisse und Interessen sind also unteilbar in dem Sinne, dass es sich nicht um die Summe von individuellen Bedürfnissen und Interessen handelt. Siehe McDonald 1991, S. 218.

<sup>58</sup> Eine ähnliche Meinung findet sich bei Moltchanova 2009a, S. 28; Moltchanova 2009b, S. 28 ff.

beeinträchtigen sollen. Mit anderen Worten: Die kollektiven Interessen und Bedürfnisse sind zu schützende Interessen und zu befriedigende Bedürfnisse tiefgreifender Kollektive und nicht Interessen und Bedürfnisse der Individuen, sie werden dennoch von den Individuen den tiefgreifenden Kollektiven zuerkannt, damit sie letztendlich die Aufgabe erfüllen, individuelle Interessen zu schützen und individuelle Bedürfnisse zu befriedigen.

Diese letzte Behauptung impliziert die wichtige begriffliche Annahme, dass tiefgreifende Kollektive Interessen und Bedürfnisse als Instrument und nicht als Selbstzweck haben. Der Grund dafür ist, dass der Gedanke, der Besitz von Interessen und Bedürfnissen als Selbstzweck, zu der Schlussfolgerung führen könnte, dass tiefgreifende Kollektive Interessen und Bedürfnisse hätten, die lediglich das Kollektiv in Betracht zögen, aber nicht die Individuen. Man könnte natürlich argumentieren, dass die Individuen dem tiefgreifenden Kollektiv als Selbstzweck das Interesse und Bedürfnis zuschreiben könnten, den individuellen Interessen und Bedürfnissen zu dienen. Ich glaube dennoch, dass dahinter in Wirklichkeit der Gedanke steht, dass das tiefgreifende Kollektiv eine instrumentale Funktion erfülle: dem Schutz bzw. der Befriedigung individueller Interessen bzw. Bedürfnisse zu dienen. Wie bereits im Kapitel 10 erwähnt, ist das Wichtigste, um Träger von kollektiven Menschenrechten zu sein – sogar in dem Fall, dass tiefgreifende Kollektive als Selbstzweck betrachtet werden –, dass Kollektive die instrumentale Funktion erfüllen, das Wohl der Individuen zu fördern und ggf. zu mehren. Der Grundgedanke ist dann nicht, dass die Rede über Interessen und Bedürfnisse, die Anlass zur Begründung kollektiver Menschenrechte gibt, nur möglich ist, wenn das tiefgreifende Kollektiv als Instrument konzipiert wird. Anders gesagt: Die Interessen und Bedürfnisse, die zur Festlegung und Begründung kollektiver Menschenrechte berücksichtigt werden, sind jene, die sich auf die Bildung bestimmter Grundlagen oder Möglichkeiten ausrichten und den Schutz bzw. die Befriedigung von individuellen Interessen und Bedürfnissen ermöglichen. In der Absicht, diese zu unterstützen, benötigen tiefgreifende Kollektive den Schutz und die Befriedigung ihrer Interessen und Bedürfnisse. Angesichts des Gesagten ergibt sich nun die folgende – in gewisser Weise – vorhersehbare Schlussfolgerung für den Begriff kollektiver Menschenrechte: Kollektive Menschenrechte haben den Schutz gewisser kollektiver Interessen und die Gestaltung minimaler Bedingungen zur Befriedigung kollektiver Interessen zum Ziel, damit letztlich die Individuen als Mitglieder tiefgreifender Kollektive ihre individuellen Interessen und Bedürfnisse schützen bzw.



befriedigen können. Diese Betrachtungsweise kollektiver Menschenrechte ist weder individualistisch noch egoistisch, denn sie nimmt eine fundamentale und unersetzliche Rolle der tiefgreifenden Kollektive für das Leben der Individuen als Mitglieder an, so dass die persönliche Einstellung und das Selbstverständnis jedes Mitglieds nur in Verbindung mit dessen Zugehörigkeit oder Mitgliedschaft in dem tiefgreifenden Kollektiv begriffen werden könne. Es wird ebenfalls nicht abgelehnt, dass tiefgreifende Kollektive als Selbstzweck bestehen können und dass sie moralische Relevanz haben, aber es wird andererseits die Meinung vertreten, dass die einzigen Interessen und Bedürfnisse tiefgreifender Kollektive, die zur Begründung kollektiver Menschenrechte berücksichtigt werden sollten, diejenigen seien, die das Wohl der Mitglieder des Kollektivs begünstigten.

Für ein besseres Verständnis gilt, dass die bloße Existenz von kollektiven Bedürfnissen und Interessen nicht *eo ipso* die Anerkennung kollektiver Menschenrechte begründet. Diese Anerkennung bedarf des Nachweises, dass derartige Interessen und Bedürfnisse den Schutz durch kollektive Menschenrechte und ihre unbedingte Befriedigung benötigen. Es muss daher gezeigt werden können, dass es sich um grundlegende Interessen und Bedürfnisse für das menschliche Leben, d. h. für das Leben der Individuen als Mitglieder und für das kollektive Leben handelt. Es ist auch wesentlich, dass diese Interessen und Bedürfnisse als universal bezeichnet werden können, denn nur so können die darauf basierenden kollektiven Rechte als Menschenrechte bzw. kollektive Menschenrechte bezeichnet werden. Wie oben im Kapitel 3 erklärt wurde, ist die Universalität der Menschenrechte nicht so beschaffen, als ob alle tatsächlichen Rechtsträger dieselben Menschenrechte besäßen, denn dies würde nicht begründen, warum z. B. Kinder gewisse Menschenrechte haben und Erwachsene nicht, obwohl derartige Menschenrechte als universal erfasst werden. Menschenrechte sind universal in dem Sinne, dass sie universal begründet werden können, d. h., Menschenrechte sind universal, da wir meinen, sie könnten und sollten aus der Perspektive jedes Beobachters begründet werden, unabhängig davon, dass nicht jeder Träger die gleichen Menschenrechte habe. Dieses Kriterium ist auf Interessen und Bedürfnisse anwendbar, so dass diese im Rahmen der Menschenrechte als universal charakterisiert werden; das ist dann der Fall, wenn der Schutz und die Befriedigung dieser Interessen und Bedürfnisse aus der Perspektive jedes Beobachters begründbar ist. Der Schutz und die Befriedigung können universal begründet werden, da es um grundlegende Bedürfnisse und Interessen geht; werden diese

vorenthalten, ist die menschliche Existenz bedroht. Die Bedürfnisse und Interessen, die kollektive Menschenrechte begründen, sind die grundlegenden Interessen und Bedürfnisse tiefgreifender Kollektive; ihr Schutz und ihre Befriedigung sind universal begründbar; letztere dient dem Wohl der Individuen.

Die Bestimmung der zu schützenden Interessen und der unbedingt zu befriedigenden Bedürfnisse ist eine unausweichlich zu erfüllende Aufgabe, um den Inhalt kollektiver Menschenrechte festlegen zu können. Die konkrete Bestimmung kollektiver Bedürfnisse und Interessen gelingt, wenn man seine Aufmerksamkeit auf die Praxis, auf die tatsächlichen Debatten über die Anerkennung kollektiver Rechte im Allgemeinen und kollektiver Menschenrechte im Besonderen richtet. Nach meiner Überzeugung ist es dennoch auf theoretischer Basis möglich Kriterien vorzuschlagen, die uns die Klassifizierung kollektiver Bedürfnisse und Interessen erlauben. Interessen und Bedürfnisse tiefgreifender Kollektive können – so wie im Kapitel 5 – in zwei allgemeinen Kategorien eingeteilt werden: materielle und nicht-materielle. Materielle Bedürfnisse und Interessen betreffen unmittelbar die Existenz tiefgreifender Kollektive, aber auch ihr Wohl und Gedeihen. Tiefgreifende Kollektive haben das grundlegende Bedürfnis, bestimmte materielle Güter zu besitzen und über sie zu disponieren, so dass der tatsächliche Besitz und die Verfügung über Güter die grundlegenden Bedürfnisse und Interessen der Individuen als Mitglieder begünstigen. Für viele indigenen Völker ist z. B. ein grundlegendes Bedürfnis, dass das Kollektiv bestimmte materielle Güter, die ihm traditionell gehören, selbst verwaltet. Damit sollen die Existenz des Kollektivs gefördert und fundamentale Bedingungen geschaffen werden, um den Schutz grundlegender Interessen und die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse zu garantieren. Die Fähigkeit, beispielsweise über ihre eigenen Länder zu disponieren, sowie das Recht, darin jagen und fischen zu können, ist grundlegend für manche indigenen Völker. Tiefgreifende Kollektive haben auch das Bedürfnis an dem teilzunehmen, was die grundlegenden Aspekte ihres sozialen, politischen und ökonomischen Lebens anbelangt, um ihr Gedeihen zu sichern und das Wohl der Mitglieder zu unterstützen.<sup>59</sup> So hat z. B. das baskische Volk das berechtigte Bedürfnis und Interesse, an den Entscheidungen der spanischen Regierung, die sich erheblich auf sein kollektives Leben auswirken, beteiligt zu werden. Dies ist selbstverständlich von Bedeutung, denn dies betrifft die Interessen und Bedürfnisse der

---

<sup>59</sup> Hierzu Hemrard 2010.

Mitglieder des baskischen Volkes. Die nicht-materiellen Bedürfnisse und Interessen umfassen Bereiche, die die geistigen Elemente tiefgreifender Kollektive berühren, als das sind Kultur, Identität, Freiheit usw. Religiöse Minderheiten wie z. B. das Volk der Amish hat das unverhandelbare Bedürfnis, ihre Religion ausüben zu können, denn die Religion ist das Hauptelement für die Fortdauer des Kollektivs, aber auch für persönliche Lebensgestaltung der Mitglieder. Die Amish haben auch das grundlegende Bedürfnis, ihre eigene Sprache zu bewahren, denn dies ist ein Element sowohl ihrer kollektiven als auch individuellen Identität.

Ich beabsichtige hier nicht, die grundlegenden Bedürfnisse und Interessen tiefgreifender Kollektive ausführlich darzulegen. Ich möchte vielmehr einen allgemeinen Rahmen zur Einordnung und Bestimmung derartiger Interessen und Bedürfnisse vorschlagen. Das Hauptziel ist es daher, deutlich zu machen, dass die Bestimmung kollektiver Bedürfnisse und Interessen für die Begründung, Anerkennung und Bestimmung kollektiver Menschenrechte relevant ist. Weiß man, welche grundlegenden Bedürfnisse und Interessen ein tiefgreifendes Kollektiv hat, dann weiß man genau, was ein bestimmtes kollektives Menschenrecht begründet und welchen Inhalt es haben sollte.

### **Fazit**

Geht man von der Prämisse aus, dass Menschenrechte sich nach der Festlegung von Bedingungen, die die Befriedigung von Bedürfnissen und den Schutz von Interessen der Rechtsträger ermöglichen, orientieren, dann sollte bewiesen werden, dass die Träger derartige Bedürfnisse und Interessen haben. In diesem Sinne ist der Beweis für die Existenz dieser Bedürfnisse und Interessen ein Argument für die Anerkennung und Zuweisung von Menschenrechten. Dieser Gedanke ist selbstverständlich auf jedes einzelne Menschenrecht und jeden einzelnen Menschenrechtsträger anwendbar, so dass tiefgreifende Kollektive und kollektive Menschenrechte keine Ausnahme von diesem Kriterium bilden. In diesem Kapitel ging es darum, für die Auffassung, dass kollektive Bedürfnisse und Interessen bestünden und dass tiefgreifende Kollektive solche Interessen und Bedürfnisse besäßen, zu argumentieren. Die Existenz der kollektiven Bedürfnisse und Interessen beruht nicht – im Gegensatz zu Boshammers Meinung – darauf, tiefgreifende Kollektive als Individuen zu behandeln, sondern auf dem Gedanken, dass Individuen als Mitglieder tiefgreifender Kollektive davon überzeugt seien, dass tiefgreifende Kollektive

Bedürfnisse und Interessen hätten, die befriedigt und geschützt werden sollten. Der Schutz von kollektiven Interessen und die Befriedigung von kollektiven Bedürfnissen im Rahmen der Menschenrechte sollte nicht unter Berücksichtigung der tiefgreifenden Kollektive als Selbstzweck stattfinden; vielmehr basieren dieser Schutz und diese Befriedigung auf der Annahme, dass das Kollektiv eine instrumentelle Aufgabe in Hinsicht auf die Individuen zu erfüllen habe und dass die Erfüllung dieser Aufgabe auf die Befriedigung und den Schutz bestimmter kollektiven Bedürfnisse und Interessen angewiesen sei. Die instrumentale Aufgabe tiefgreifender Kollektive besteht schließlich darin, die Befriedigung und den Schutz bestimmter Bedürfnisse und Interessen der Mitglieder zu ermöglichen. Es gibt dann eine begriffliche Verbindung zwischen den Bedürfnissen und Interessen der Mitglieder als Individuen und den Bedürfnissen und Interessen tiefgreifender Kollektive.

Die bloße Existenz kollektiver Bedürfnisse und Interessen ist jedoch nicht ausreichend, um die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte zu begründen. Dafür ist deren weitere Qualifizierung notwendig, die darin besteht, sie als grundlegende kollektive Bedürfnisse und Interessen aufzuweisen. Es ist zudem nötig, dass die Bedürfnisse und Interessen dem Kriterium der Universalität entsprechen, d. h., die Anerkennung und Zuweisung von Menschenrechten zum Schutz und zur Befriedigung kollektiver Interessen und Bedürfnisse soll aus der Perspektive jedes Beobachters begründet werden können.

## Kapitel 12. Gerechtigkeit und kollektive Menschenrechte

Die moralische Begründung kollektiver Menschenrechte ist nicht nur darauf angewiesen, dass tiefgreifende Kollektive grundlegende Bedürfnisse und Interessen haben, deren Befriedigung und Schutz moralisch gerechtfertigt werden kann, um letztendlich sowohl die Bedürfnisse als auch die Interessen der Individuen als Mitglieder zu befriedigen und zu schützen. Menschenrechte im Allgemeinen als moralische Rechte betreffen basale Bereiche des menschlichen Lebens, die mittelbaren Bezug zum sozialen Leben haben. Für das soziale Leben ist nicht nur das Leben an sich von Belang, sondern auch diejenigen Mittel oder Güter, die die Bedingungen für das Leben bzw. ein würdiges Leben konstituieren. Menschenrechte im Allgemeinen verkörpern nun Güter, die notwendig sind, um ein würdiges Leben zu ermöglichen. Daher sollte ihre Anerkennung, Zuweisung und Zuteilung gerecht sein. Demzufolge sollte dann die Anerkennung, Zuweisung und Zuteilung kollektiver Menschenrechte – weil sie einfach Menschenrechte sind – auch gerecht sein, was bedeutet letztendlich, dass kollektive Menschenrechte als moralische Rechte aus der Sicht der Gerechtigkeit, der sozialen Gerechtigkeit<sup>1</sup> begründet werden können sollten. Die moralische Begründung kollektiver Menschenrechte hängt m. E. dann auch davon ab, ob sie, d. h. die Anerkennung, Zuweisung und Zuteilung dieser Rechte, in den Rahmen der sozialen Gerechtigkeit einbezogen werden können. In welchem Sinne die Anerkennung, Zuweisung und Zuteilung kollektiver Menschenrechte etwas Gerechtes implizieren (sollten), d. h. in welchem Sinne kollektive Menschenrechte aus der Sicht der Gerechtigkeit begründet werden können, wird anschließend erläutert.

---

1

Was soziale Gerechtigkeit ist und welche Funktion ihr zukommt, wird von Boshammer dargestellt: Soziale Gerechtigkeit „bezieht sich auf die Verteilung der gesellschaftlichen Grundgüter, und als solche bezeichnet man üblicherweise diejenigen materiellen und immateriellen Güter, auf die jeder Mensch angewiesen ist, um innerhalb einer Gesellschaft gut und sicher leben zu können. Es sind, mit anderen Worten, Güter, deren Besitz eine notwendige, wenn auch noch keine hinreichende Bedingung dafür ist, dass der Einzelne [...] seine Grundbedürfnisse befriedigen, seine legitimen Interessen verfolgen und seine persönliche Vorstellung vom „guten Leben“ verwirklichen kann. Dazu sind ganz verschiedene Dinge erforderlich, doch im Wesentlichen handelt es sich bei den gesellschaftlichen Grundgütern um drei Typen von Gütern, nämlich erstens *Rechte*, zweitens *Freiheiten bzw. Chancen* und drittens *Einkommen bzw. Vermögen*. Diese Güter nennt man *Grundgüter*, weil sie für die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse unverzichtbar sind – ohne Rechte, ohne Freiheit und ohne Einkommen kann niemand in einer Gesellschaft überleben“ (Boshammer o.A., S. 5). Dieses Kriterium ist im Grunde genommen richtig, es ist dennoch unbefriedigend in dem Sinne, dass es sich lediglich auf das individuelle Leben konzentriert. Wir werden auf den folgenden Seiten sehen, dass die soziale Gerechtigkeit eine gewichtige Rolle für die kollektiven Menschenrechte und ihre Begründung spielt.

## 12.1 Tugendhats und Pogges Auffassungen

Eine erste Annäherung zum Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und kollektiven Menschenrechten wird anhand Tugendhats Überlegungen gewonnen, der sein Verständnis von Gerechtigkeit hauptsächlich im Anschluss an Platon und Aristoteles bildet. Nach Tugendhat ist eine Handlung gerecht, wenn sie jedem das gibt, was er verdient. Alle Gerechtigkeit scheine also auf das Verdienst bezogen zu sein.<sup>2</sup> Er bemerkt allerdings, dass das Wort „Verdienst“ nicht die ganze Idee von Gerechtigkeit erfasse und sogar zu dem falschen Gedanken führen könne, dass Gerechtigkeit nur Gewinn oder Belohnung umfasse, deshalb wird später von ihm geäußert: „Man kann statt >>was er verdient<< auch, wie schon Platon es getan hat, sagen: >>was ihm zukommt<<“.<sup>3</sup> Gerechtigkeit impliziere dann die Verteilung sowohl von Gütern (Rechten, Freiheiten, materiellen Gütern usw.) als auch von Übeln – insbesondere Sanktionen.<sup>4</sup> Dies ist ein wichtiger begrifflicher Bezugspunkt, der es ihm erlaubt, Aristoteles' Klassifizierung der Gerechtigkeit zu übernehmen: die Unterscheidung zwischen korrektiver und distributiver Gerechtigkeit. Korrektive Gerechtigkeit sei diejenige, wo eine moralische oder rechtliche Situation aus dem Gleichgewicht gebracht worden sei und wiederhergestellt werden müsse. Diese Wiederherstellung, auf die die korrektive Gerechtigkeit ziele, zeige sich entweder als Ausgleich oder als Strafe.<sup>5</sup>

Das Kernthema für Tugendhat ist jedoch nicht die korrektive, sondern die distributive Gerechtigkeit. Dies ist auch der Bereich, in dem Menschenrechte ihren Platz haben. Der Grundbegriff der distributiven Gerechtigkeit sei ebenfalls der des Verdienstes oder, besser gesagt, das, „was ihm zukommt“, wenn jemand unter mehreren Personen Güter oder Übel verteilen müsse.<sup>6</sup> Das normative Prinzip, das die Gerechtigkeit hauptsächlich leite, sei das Gleichheitsprinzip, so dass jede Verteilung im Prinzip egalitär sein solle.<sup>7</sup> Die zu verteilenden Güter seien insbesondere Rechte, materielle Güter und Macht.<sup>8</sup> Eine egalitäre Verteilung sei allerdings nicht immer gerecht. Aus diesem Grund werden von Tugendhat die egalitären Auffassungen von Rawls und Ackermann abgelehnt und die aristotelische vertreten, die besagt: nur denjenigen das Gleiche, die gleich viel

<sup>2</sup> Tugendhat 1993, S. 367.

<sup>3</sup> Ebd., S. 368, 371 f.

<sup>4</sup> Tugendhats Auffassung zeigt eine andere Schwäche von Boshammers Argumentation, denn diese erweckt den Eindruck, dass die Gerechtigkeit nur Gewinn oder Belohnung in Betracht zieht.

<sup>5</sup> Vgl. Tugendhat 1993, S. 367.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 368.

<sup>7</sup> Vgl. ebd.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

verdienten; es wäre ungerecht, denjenigen, die Ungleiches verdienten, gleich viel auszuteilen.<sup>9</sup> Es ist wichtig zu sehen, dass die ungleiche Verteilung nur auftaucht, wenn es relevante Gründe dafür gibt. Anders gesagt: Die egalitäre Verteilung sei der Ausgangspunkt für jede distributive Verteilung,<sup>10</sup> aber wenn es moralisch ausreichende Gründe dafür gebe, solle die Verteilung ungleich sein. Es gebe drei Grundlagen für eine moralisch begründete Ungleichverteilung: Bedürfnis, Verdienst im engeren Sinn (Leistung) und erworbene Rechte (z. B. ein Versprechen).<sup>11</sup> In Hinsicht auf die Verteilung von Rechten meint Tugendhat:

„Ich habe schon gesagt, daß es für eine Moral zwingend erscheint, Rechte zu verteilen, weil das in der Idee einer Moral von vornherein enthalten ist, und wenn die Moral eine der gleichen Achtung ist, erscheint eine egalitäre Gerechtigkeit bezüglich der Rechte zwingend.“<sup>12</sup>

Nach Tugendhat können dann Rechte und somit Menschenrechte als zu verteilende Güter nicht ungleich verteilt werden, denn das widerspräche der universalen Moral der gleichen Achtung. Warum wird aber eine ungleiche Verteilung von Menschenrechten aus dem moralischen Grund der gleichen Achtung völlig abgelehnt, während die ungleiche Verteilung von z. B. materiellen Gütern in manchen Fällen für moralisch richtig gehalten wird? Der Grund für die unbedingte gleiche Zuteilung der Menschenrechte scheint mir in zwei Gründen zu liegen: Zum ersten entfaltet Tugendhat seine Auffassung über Menschenrechte im Rahmen der von ihm genannten Moral der universellen und gleichen Achtung, die alle Menschen als gleiche moralische Subjekte betrachte und behandle. Daraus resultiert, dass alle dieselben Menschenrechte haben sollten, da alle gleich sind.<sup>13</sup> Zum zweiten ist für Tugendhat das Konzept der Menschenrechte eines der minimalen Gerechtigkeit,<sup>14</sup> und dies heißt für ihn – wie ich es verstehe –, dass Menschenrechte als minimales Konzept der Gerechtigkeit sich unbedingt nach dem Hauptprinzip der Gerechtigkeit, nämlich nach dem Gleichheitsprinzip richten sollten. Die Idee der Gerechtigkeit an sich verlangt also die gleiche Verteilung bzw. Zuweisung von Menschenrechten an alle.

Tugendhats Auffassung vom Gerechtigkeitsbegriff zeigt mit Recht, dass

---

<sup>9</sup> Vg. ebd., S. 373.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 374, 382.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 378

<sup>12</sup> Ebd., S. 387. Siehe auch ebd., S. 390.

<sup>13</sup> Siehe ebd., siebzehnte Vorlesung.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 390 f.

Gerechtigkeit nicht auf die gleiche Verteilung reduziert werden kann, obwohl das Gleichheitsprinzip das Hauptprinzip der Gerechtigkeit ist. Ebenfalls von Bedeutung ist der Hinweis, dass die Zuteilung von Menschenrechten ein wichtiger Teil der Gerechtigkeit ist. Diese Auffassung ist jedoch in mehrerer Hinsicht kritisierbar. Zum einen werden Menschenrechte dargestellt, als ob sie nur innerhalb der Sphäre der distributiven Gerechtigkeit zu konzipieren wären. Eine derartige Annahme ist dennoch nicht triftig, denn, wie im Kapitel 4 gezeigt wurde, sind die Anerkennung und Zuweisung von Menschenrechten auch – und vielleicht vor allem – das Resultat eines Kampfes, der den Zweck hat, bestimmte Umstände bzw. Bedingungen zu etablieren, die die Beseitigung von bestimmten Ungerechtigkeiten ermöglichen. Die Anerkennung und Zuweisung von Menschenrechten betrifft dann auch die korrektive Gerechtigkeit. Zum anderen vermag diese Auffassung nicht zu erklären, weshalb nicht alle Träger von Menschenrechten die gleichen Rechte besitzen, wovon bereits im Kapitel 3 die Rede war. Eine Erläuterung zu dieser Thematik ist deshalb nicht zu erwarten, weil Tugendhat vom Ansatzpunkt ausgeht, dass alle die gleichen Rechte bzw. Menschenrechte hätten. Zum dritten wird nur das Individuum berücksichtigt, was heißt, ein wichtiges Thema der derzeitigen politischen, Rechts- und Moralphilosophie anscheinend unberechtigt außer Acht zu lassen: die Diskussion über die Existenz von Kollektiven, die als Träger von Menschenrechten angesehen werden können, und die Frage, wie sich die Problematik kollektiver Menschenrechte und die der Gerechtigkeit zueinander verhalten. Dieser Kritikpunkt impliziert keine erhebliche Schwächung für diesen Standpunkt, er legt trotzdem die Auffassung als unzureichend offen.

Pogge seinerseits steht für eine Auffassung ein, die zwar zum Teil mit der Tugendhats übereinstimmt, zum Teil jedoch von ihr abweicht. In seiner gewöhnlichen Bedeutung – so Pogge – sei das Wort Gerechtigkeit verbunden mit einer moralisch angemessenen und vor allem gleichberechtigten Behandlung von Personen und Gruppen bzw. Kollektiven.<sup>15</sup> Er entfaltet jedoch seine Überlegungen insbesondere im Zusammenhang mit der Idee der sozialen Gerechtigkeit, so dass die Gerechtigkeit als die moralische Beurteilung sozialer Institutionen, die sowohl die Interaktion unter Individuen und kollektiven Akteuren als auch deren Zugang zu materiellen Ressourcen bestimmen, verstanden werde.<sup>16</sup> Ein wichtiger Zweck des politischen Diskurses ist es ihm zufolge, „ein

---

<sup>15</sup> Vgl. Pogge 2011, S. 45.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.



Gerechtigkeitskriterium zu formulieren und zu rechtfertigen, anhand dessen wir beurteilen können, inwieweit die Institutionen eines sozialen Systems die von ihnen betroffenen Personen und Gruppen moralisch angemessen und insbesondere fair behandeln.<sup>17</sup> Dieses Gerechtigkeitskriterium hätte die Gleichheit als fundamentales Prinzip, aber die ungleiche Behandlung zwecks Entwicklung einer plausiblen universalistischen Moraltheorie wird von Pogge gebilligt, falls sie ausreichend begründet werde.<sup>18</sup> Dies heißt, dass das Gerechtigkeitskriterium nicht unbedingt die Ungleichheit bzw. eine ungleiche Behandlung ausschließt. Im Rahmen der Globalisierung solle nun – so Pogge – das Gerechtigkeitskriterium nicht nur die innerstaatlichen Ordnungen in Erwägung ziehen, sondern auch die globale Ordnung, d. h., es sei ein universelles Gerechtigkeitskriterium erforderlich.<sup>19</sup> Und ein derartiges Kriterium lasse sich am besten in der Sprache der Menschenrechte formulieren.<sup>20</sup> Man kann erwarten, dass die Menschenrechte als universelles Gerechtigkeitskriterium die Kollektive als Rechtsträger erfassen, denn Pogge hat vorher angedeutet, dass das Gerechtigkeitskriterium – nämlich die Menschenrechte – für die faire Behandlung der Kollektive sorgen solle, aber Kollektive werden von Pogge nicht als Träger von Menschenrechten angenommen, denn nur „Menschen, aber *alle* Menschen besitzen Menschenrechte“ und „exakt dieselben Menschenrechte.“<sup>21</sup>

Pogges Standpunkt erkennt an, dass Kollektive Wesen seien, die wie Individuen gerecht behandelt werden müssten, und dies ist ein bedeutsamer Unterschied zu Tugendhats Auffassung. Pogge scheint dennoch die Relevanz der Kollektive im Rahmen der Menschenrechte, d. h. im Rahmen des Gerechtigkeitskriteriums so zu schmälern, dass Kollektive im Endeffekt tatsächlich nicht vom Gerechtigkeitskriterium erfasst werden. Sowohl der zweite als auch der dritte Kritikpunkt, die im Zusammenhang mit Tugendhats Standpunkt vorgebracht worden waren, können nun auch gegen Pogge erhoben werden, aber die spezifische Schwierigkeit dieser Auffassung ist die ambivalente bzw. widersprüchliche Behandlung der Kollektive in Bezug auf die Menschenrechte als Gerechtigkeitskriterium. Der sich herauskristallisierende wichtigste Punkt beider Konzeptionen ist, dass aus der Perspektive der Gerechtigkeit weder die Anerkennung noch die Zuweisung kollektiver Menschenrechte begründbar sind oder – zumindest – nicht

---

<sup>17</sup> Ebd., S. 45 f.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 119.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 48.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 61.

<sup>21</sup> Ebd., S. 76.

begründbar zu sein scheinen. Aus der Perspektive der Gerechtigkeit gibt es m. E. dennoch Gründe, für die kollektiven Menschenrechte zu plädieren. Ich möchte mich im Folgenden diesen Argumenten für die kollektiven Menschenrechte widmen.

## **12.2 Begründung kollektiver Menschenrechte aus Sicht der Gerechtigkeit**

Gerechtigkeit impliziert vor allem Gleichheit, dies wurde anhand von Tugendhats und Pogges Standpunkten festgestellt.<sup>22</sup> Dies bedeutet, eine unbegründet ungleiche Behandlung beinhaltet Ungerechtigkeit. Es handelt sich freilich nicht um jede ungleiche Behandlung, sondern nur um diejenige, die gegen gewisse moralische Normen verstößt und sich negativ auf die Betroffenen auswirkt. Die Beseitigung moralisch unbegründeter Ungleichbehandlung hat die Geschichte und den Kampf um die Menschenrechte geprägt. In diesem Sinne bildet die Forderung nach Beseitigung der Ungleichheiten einen der Hauptgründe, warum die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte gefordert werden. Die Ungleichheiten, die durch kollektive Menschenrechte beseitigt werden sollen, sind diejenigen, die unmittelbar tiefgreifende Kollektive benachteiligen. Tiefgreifende Kollektive und damit deren Mitglieder werden wegen unterschiedlicher Gründe wie beispielsweise ihrer Sprache oder Religion benachteiligt. Dies bringt natürlich eine ungleiche Behandlung und in der Folge Schäden mit sich, die gegen moralische Normen, die die ungleiche Behandlung auf Grund der Religion oder des Besitzes einer anderen Sprache verbieten, verstoßen. Ein wichtiger Punkt, den es stets zu beachten gilt, ist, dass es die wegen der Zugehörigkeit der Individuen zu einem bestimmten Kollektiv auftretende ungleiche Behandlung ist, die Anlass zur Forderung nach kollektiven Menschenrechten gibt. Zudem ist zu betonen, dass im Fall der tiefgreifenden Kollektive die erwähnte Benachteiligung nicht nur das Individuelle betrifft; May sagt dazu:

„In a group which has strong coherence, harm of some members also harms all group members. Of course direct harm results to any members who are the primary objects of harmful treatment. Indirect harm results to members of a group, when directly harmful treatment of some members could just as easily have been directed at those who were not directly affected, or when there is strong empathy by other members for those who are directly harmed. In both cases there is an indirect or

---

<sup>22</sup> Boshammers Gerechtigkeitskriterium geht ebenfalls von der Gleichheit als leitendem moralischem Prinzip der Gerechtigkeit aus. Siehe oben Kapitel 12, Fußnote 1.

vicarious harm to the rest of the members when one member is directly harmed.“<sup>23</sup>

Die ungleiche Behandlung der Mitglieder eines tiefgreifenden Kollektivs wegen ihrer Zugehörigkeit zum Kollektiv ist dann gegeben, wenn sowohl die Individuen als unmittelbare Betroffene als auch das Kollektiv beeinträchtigt werden. Die Bedeutung solch einer ungleichen Behandlung liegt darin, dass sie einen sozialen und politischen Ausschluss auslöst, der zugleich unfaire Nachteile bzw. Schäden für die Mitglieder des Kollektivs verursacht.<sup>24</sup> Die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte zielt nicht darauf ab, jeden Nachteil, den die Individuen als Mitglieder und das Kollektiv erfahren, zu beseitigen, sondern lediglich die Nachteile, die die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse und den Schutz der grundlegenden Interessen des Kollektivs in Bezug auf seine instrumentale Funktion verhindern. Die ungleiche Behandlung, die die Individuen als Mitglieder eines bestimmten tiefgreifenden Kollektivs benachteiligt, verursacht dann eine Schädigung des Kollektivs, denn diese hindert das Kollektiv daran, seine grundlegenden Bedürfnisse zu befriedigen, damit letztendlich auch die der Individuen. Wenn z. B. die Mitglieder eines Kollektivs wegen ihrer Sprache ausgeschlossen oder moralisch unbegründet ungleich behandelt werden, heißt das, dass das grundlegende immaterielle Bedürfnis, den Individuen eine eigene Sprache anzubieten, nicht befriedigt wird. Dies führt auch zu der Folge, dass das Kollektiv als sozialer Akteur ausgegrenzt wird.

William Felice hat darauf hingewiesen, dass der Hauptgrund für die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte das Leid sei, das bestimmte Kollektive infolge Diskriminierung und Unterdrückung erfahren hätten.<sup>25</sup> Der Bezug auf das Leid des Kollektivs besage aber nicht, dass die Individuen weniger wertvoll seien als das Kollektiv, denn

„this attempt to address group suffering, by calling for the protection of certain collective rights, does not mean a denial of individual human rights. In fact, a group is only worth defending if it promotes the moral development of each of its members and tolerates the development of individuals“.<sup>26</sup>

Felices Äußerung ist deshalb erwähnenswert, weil er klar macht, dass das von ihm erwähnte Leid nicht nur das Kollektiv betreffe, sondern auch die Individuen als Mitglieder.

---

<sup>23</sup> May 1987, S. 115.

<sup>24</sup> Vgl. Kymlicka 1995, S. 109.

<sup>25</sup> Vgl. Felice 1996, S. 3.

<sup>26</sup> Ebd., S. 11.

Es wird von ihm nicht erläutert, wie das zustande kommt, aber der Grund dafür liegt darin, dass – wie schon gesagt – die Beziehung zwischen den Individuen und dem Kollektiv so eng ist, dass es in vielerlei Hinsicht kaum möglich ist, das Individuelle vom Kollektiven zu trennen. Das kommt vor allen in den Bereichen vor, wo das tiefgreifende Kollektiv die Individuen besonders stark prägt: Religion, Sprache, Sitten, Weltanschauung usw. Felices Standpunkt ist insbesondere für die Verbindung zwischen Gerechtigkeit und kollektiven Menschenrechten von Belang, da er, m. E. implizit, ein Kriterium für die Identifizierung ungerechter Behandlung von Kollektiven vorschlägt: das Leid der Kollektive. Es wird nicht dargestellt, was er darunter versteht, aber im Grunde genommen scheint er ein intuitives Verständnis davon zu haben. Ich gehe also davon aus, dass Felice unter Leiden eine schmerzliche Situation versteht, die negative Auswirkungen für die Betroffenen hat.

Das Gesagte stellt offenbar die Frage, ob jedes kollektive Leiden eine ungerechte Behandlung beinhaltet, die die Forderung nach Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte legitimiert. Es ist naheliegend, dass es sich nicht um jedes Leid handelt, sondern um ein qualifiziertes Leid. Ich glaube, dass eine derartige Qualifizierung durch die Bestimmung der Ursachen des Leids stattfinden kann. Und es scheint, als ob Felice diesen Ansatz verträte, wenn er im Anschluss an Galtung sagt: „needs thus may serve as a guide to identify victims. A human needs approach may place human rights debate more firmly among the suffering, where the nonsatisfaction of minimal subsistence needs has drastic consequences.“<sup>27</sup> Aus der zitierten Textstelle lässt sich herleiten, dass dasjenige Leid, das berücksichtigt wird, dasjenige ist, das aus der Nicht-Erfüllung von grundlegenden Bedürfnissen resultiert. Beachtet man, was in den Kapiteln 5 und 11 hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Bedürfnissen und Interessen dargestellt wurde, handelt es sich um ein Leid, das von der Nicht-Erfüllung grundlegender Bedürfnisse und dem fehlenden Schutz grundlegender Interessen verursacht wird. Zur Feststellung ungerechter Behandlung sind also die Taten zu bestimmen, die die Erfüllung der grundlegenden kollektiven Bedürfnisse und den Schutz der grundlegenden kollektiven Interessen verhindern, und nicht nur, dass ein Leid besteht. Felice äußert sich nicht zu dem subjektiven Aspekt oder dem Bewusstsein hinsichtlich der ungerechten Handlungen, es ist dennoch zu vermuten, dass sowohl die Nicht-Erfüllung grundlegender Bedürfnisse als auch der fehlende Schutz grundlegender Interessen vom Kollektiv bzw. den Individuen als

---

<sup>27</sup> Ebd., S. 21.

Mitglieder als schädlich wahrgenommen wird, denn sonst hätten die Betroffenen kein Interesse, die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte zu fordern.

Es hat sich erwiesen, dass die Nicht-Erfüllung grundlegender Bedürfnisse und der fehlende Schutz grundlegender Interessen die Schädigungen – oder in den Worten von Felice: das Leid – verursachen, die für die Forderung nach kollektiven Menschenrechten das Hauptargument sind. Man muss klar sehen, dass die Schädigungen an tiefgreifenden Kollektiven durch verschiedene Taten bewirkt werden können. Als Beispiele können genannt werden:<sup>28</sup> a) politische Diskriminierung auf Grund der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kollektiv, b) politische Verfolgung von Führern tiefgreifender Kollektive, c) Zwangsdeportation und -migration innerhalb eines Staates, wenn die Regierung oder andere mächtige – private – Einrichtungen das Land des Kollektivs nur zu ihrem eigenen Vorteil benutzen wollen, d) Ethnozid, d. h. absichtlich begangene Handlungen, um die Kultur des Kollektivs zu zerstören, wie z. B. das Verbot, die eigene Muttersprache zu sprechen, e) Genozid, f) Zwangssterilisation von Frauen eines bestimmten Kollektivs, in der Absicht, die Vermehrung der Mitglieder zu unterbinden oder sogar das Kollektiv zu vernichten. Obwohl offensichtlich Unterschiede zwischen den angeführten Taten bestehen, gibt es durchaus erwähnenswerte Gemeinsamkeiten: Zum einen richten sich diese schädlichen Taten gegen das Individuum, der Grund dafür ist jedoch, dass es Mitglied eines tiefgreifenden Kollektivs ist, d. h., das letztendliche Ziel dieser Taten sind nicht die Individuen, sondern das tiefgreifende Kollektiv. Zum anderen fügen die Taten dem Kollektiv so ernsthafte Schäden zu, dass es nicht mehr in der Lage ist, die grundlegenden kollektiven Bedürfnisse hinlänglich zu befriedigen. Mit anderen Worten: Es ist ein Charakteristikum dieser Taten, dass sie sowohl den Individuen als auch dem tiefgreifenden Kollektiv ernsthafte Schäden zufügen, denn erstens werden diese Taten auf Grund der Zugehörigkeit der Individuen zu einem bestimmten tiefgreifendem Kollektiv begangen, aber auch, zweitens, auf Grund der zwischen dem tiefgreifenden Kollektiv und den Mitgliedern bzw. Individuen bestehenden engen und tiefen Verbindung, die es in vielen Hinsichten fast unmöglich macht, zwischen dem Individuellen und dem Kollektiven zu differenzieren. Das führt uns zu der Schlussfolgerung, dass durch kollektive Menschenrechte versucht wird, minimale Bedingungen zu etablieren, die eine Kompensation für die von Ungerechtigkeiten betroffenen tiefgreifenden Kollektive

---

<sup>28</sup> Hier übernehme ich die Meinung von Heinz 1991, S. 71 ff.

schaffen, etwa die Beseitigung solcher Ungerechtigkeiten. In diesem Zusammenhang gibt es dann eine direkte Verbindung zwischen kollektiven Menschenrechten und der korrektiven Gerechtigkeit. Anders gesagt: Aus der Perspektive der Gerechtigkeit kann die Existenz kollektiver Menschenrechte begründet werden.<sup>29</sup>

Manche Autoren haben allerdings den Gedanken infrage gestellt, dass die Existenz von kollektiven Rechten und somit kollektiven Menschenrechten die korrektive Gerechtigkeit – d. h. die Absicht, eine zugefügte Schädigung wiedergutzumachen – als Basis hätten. Boshammer vertritt die Meinung, es sei unstrittig, dass die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kollektiv lange Zeit einen Grund dafür dargestellt habe, bestimmte Individuen zu benachteiligen und dass auf Grund dessen die Individuen als Mitglieder einen Schaden erlitten hätten.<sup>30</sup> Das Kompensations-Argument habe aber das Problem, dass es auf einer zu vagen Bezugnahme der Schädigungsbehauptung auf die Mitglieder des Kollektivs basiere.<sup>31</sup> Die von Boshammer angesprochene Unbestimmtheit besteht darin, dass das Argument voraussetzt, dass alle Mitglieder einfach wegen ihrer Zugehörigkeit zum Kollektiv die aus den oben erwähnten Taten resultierenden Schäden erlitten hätten, d. h., das Argument geht davon aus, dass jedes Mitglied als Individuum den zu behebenden Schaden erlitten habe, was die Schwierigkeit beinhaltet, dass jeder einzelne Schadensfall bewiesen werden müsse.<sup>32</sup> Die Ausgangshypothese dieser Meinung ist der Gedanke, dass lediglich Individuen Schäden zugefügt werden könnten, denn Schäden würden nur individuell erlitten, und eben aus diesem Grund ermangele es dem Gedanken von der Existenz kollektiver Menschenrechte an einem zwingenden Grund. Und weil kollektive Menschenrechte nicht begründbar seien, lasse sich folgern, dass eine individuelle Kompensation statt einer kollektiven beansprucht werden sollte. So gesehen, ließen sich aus Sicht der Gerechtigkeit kollektive Menschenrechte nicht rechtfertigen, sondern nur die individuellen. Die Schlussfolgerung dieses Gegenarguments ist einleuchtend, sofern man von einer Prämisse ausgeht, die den Wert des Lebens im Kollektiv bei tiefgreifenden Kollektiven in einem gewissen Grad schmälert. Genau dies ist aber die Schwäche dieses Gegenarguments: Es zieht nicht in Erwägung, dass – wie gesagt – der unterstellte starke

---

<sup>29</sup> Otfried Höffe zufolge lässt sich die Entschädigung für tiefgreifende Kollektive auf Grund ungerechter Behandlungen der Vergangenheit unter der Perspektive der korrektiven Gerechtigkeit rechtfertigen (vgl. Höffe 1998a, S. 43). Bei ihm handelt es sich dennoch nicht um kollektive Menschenrechte, denn in seinen Augen können nur Menschen als Individuen Träger von Menschenrechten sein. Vgl. ebd., S. 32.

<sup>30</sup> Vgl. Boshammer 2003, S. 192 f.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 193.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S. 194, 199.

Zusammenhalt zwischen den Mitgliedern des Kollektivs es ihnen erlaubt, sich als Individuen, aber zugleich als Kollektiv aufzufassen; als ein Kollektiv, das als etwas an sich Existierendes begriffen wird. Im konkreten Fall der Schädigungen, die hier von Bedeutung sind, übersieht das Gegenargument zudem, dass deren besonderes Merkmal ist, dass sie den Individuen zugefügt werden, denn die Betroffenen sind Mitglieder eines bestimmten tiefgreifenden Kollektivs. Nimmt man diese zwei Anmerkungen ernst – was ich für angebracht halte –, so erscheint das Gegenargument unzutreffend zu sein.

James Griffin ist ebenfalls der Ansicht, dass sich das Bestehen kollektiver Menschenrechte aus der Perspektive der Gerechtigkeit, nämlich der korrektiven Gerechtigkeit, nicht begründen lasse.<sup>33</sup> Die Behauptung, die unfaire Zuwendung sei eine erhebliche Schädigung der Mitglieder des Kollektivs,<sup>34</sup>

„is grossly oversimplified. The loss of cultural membership does not, in itself, reduce one's ability to make meaningful choices. All that one needs for meaningful choice is *some* culture, and if, as is often the case, a minority culture, one can, depending upon how much dislocation is involved in the process, still have a culture available to one.“<sup>35</sup>

Dann fügt er hinzu, „one must not over simplify, or sentimentalize, what it means to people to abandon an old culture for a new one.“<sup>36</sup> Griffin behauptet also implizit, dass Individuen immer die Möglichkeit hätten, einfach eine neue Kultur auszuwählen und sie zu übernehmen, deshalb sei es eine „zu starke Vereinfachung“ der theoretischen Problematik, sich für kollektive Menschenrechte einzusetzen.<sup>37</sup> Mir scheint aber Griffin derjenige zu sein, der die Sachlage „zu stark vereinfacht“, denn weder haben alle Individuen die geistige Disposition, auf ihre ursprüngliche Kultur zu verzichten, noch die tatsächliche Möglichkeit, eine neue Kultur auszuwählen. Diese Anmerkung ist besonders im Fall tiefgreifender Kollektive zutreffend, da diese sehr starke kulturelle Auswirkungen auf ihre Mitglieder haben. Griffin minimiert extrem die Wichtigkeit des tiefgreifenden Kollektivs für das Leben seiner Mitglieder und beachtet auch nicht, dass die Schädigungen und Ausgrenzungen der Individuen als Mitglieder tatsächlich das Kollektiv als Wir, nämlich als etwas an sich Existierendes treffen.

---

<sup>33</sup> Vgl. Griffin 2008, S. 265 f.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., S. 266 f.

<sup>35</sup> Ebd., S. 267.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Jeremy Waldron vertritt einen ähnlichen Ansatz; siehe Waldron 1992.

Gegen den Gedanken, dass die Existenz kollektiver Menschenrechte begründbar sei, könnte man auch einwenden, dass dies aus der Sicht der Gerechtigkeit für die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte nicht zutreffe, denn die von den Menschenrechten festgestellten Bedingungen zur Erreichung einer Kompensation würde nicht unbedingt den von den Schädigungen betroffenen Individuen zugutekommen, sondern den derzeit lebenden Mitgliedern. Ähnlich den zwei vorerwähnten Gegenargumenten hat dieses Gegenargument lediglich das individuelle Leben im Blick, so dass das Verständnis von den Mitgliedern als Ganzes beiseite gelassen wird. Es wird ebenfalls nicht berücksichtigt, dass tiefgreifende Kollektive ein Kontinuum bilden, so dass ihr Bestand nicht von der Existenz bestimmter Individuen abhängt: Das tiefgreifende Kollektiv ist immer dasselbe, obwohl die Mitglieder und deren Anzahl im Laufe der Zeit variiert. Es wird auch übersehen, dass aufgrund der Schädigungen, die die tiefgreifenden Kollektive und ihre Mitglieder erlitten haben, viele politische und soziale Strukturen geschaffen wurden, die jedoch die Mitglieder und das Kollektiv in Vergangenheit und Gegenwart benachteiligen. Die Verfolgungen z. B., denen Roma und Sinti während langer Zeit zum Opfer fielen, sind derzeit ein Grund für deren politische und soziale Ausgrenzung in vielen europäischen Ländern.

Aus der Perspektive der korrektiven Gerechtigkeit wird nun im Hinblick auf die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte versucht, das Gleichheitsprinzip zu verwirklichen, insoweit kollektive Menschenrechte minimale Bedingungen zur Beseitigung moralisch unbegründeter Ungleichheiten schaffen, die erheblichen Schäden vielen tiefgreifenden Kollektiven zugefügt haben und die Erfüllung grundlegender Bedürfnisse und den Schutz grundlegender Interessen der Kollektive verhindert haben. Ein Beispiel hierfür ist die Zuerkennung bestimmter politischer Rechte an indigene Völker, die ihnen die Repräsentation in Politik und Verwaltung gestattet.<sup>38</sup> Die korrektive Gerechtigkeit erlaubt allerdings auch eine ungleiche Behandlung, wenn sie denn zur Beseitigung von Ungerechtigkeiten führt. Der Leitgedanke ist dabei, dass je nach den Umständen die Ungleichen nicht als Gleiche behandelt werden sollten, denn eine gleiche Behandlung würde eine Ungerechtigkeit bedeuten. Die soeben erwähnten kollektiven Rechte bilden auch ein Beispiel für das Gesagte: Diese Rechte implizieren den Respekt vor der Gleichheit, insofern sie Bedingungen für die Beseitigung moralisch unbegründeter

---

<sup>38</sup> Diese sind zwar juristische Rechte, aber nach meiner Meinung gibt es im Prinzip keinen Einwand gegen die Betrachtung dieser Rechte als moralische Rechte, nämlich moralische kollektive Rechte.



politischer Ungleichheiten festlegen; aber sie implizieren auch eine positive Ungleichheit in dem Sinne, dass sie eine Bevorzugung der indigenen Völker verkörpert, denn kein anderer politischer oder sozialer Akteur besitzt derartige Rechte.

Die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte betrifft nicht nur die korrektive, sondern auch die distributive Gerechtigkeit, denn letztere erstreckt sich auf die Zuteilung von Grundgütern im Allgemeinen, zu denen Rechte und insbesondere Menschenrechte zu zählen sind. Der Unterschied zwischen korrekativer und distributiver Gerechtigkeit liegt darin, dass diese sich auf die Zuteilung von Gütern und die Kriterien für diese Zuteilung konzentriert, während jene vor allem auf den Ausgleich in einer Situation zielt.<sup>39</sup> In diesem Zusammenhang bedeutet die Zuteilung kollektiver Menschenrechte nur ganz bestimmten – und nicht allen – Kollektiven, dass auf das Kriterium der distributiven Gerechtigkeit zurückgegriffen wird, nach dem eine gleiche Zuteilung von Gütern bzw. Rechten nicht immer gerecht sei. Freilich ist es notwendig, Argumente für eine ungleiche Zuteilung von Rechten vorzubringen,<sup>40</sup> aber ich möchte hier nur betonen, dass die distributive Gerechtigkeit über Kriterien verfügt, die die Begründung kollektiver Menschenrechte ermöglichen. Wichtig ist hier zu sehen, dass beide Aspekte der Gerechtigkeit sich im Fall der kollektiven Menschenrechte überlagern, da diese Menschenrechte sich auf den Ausgleich bestimmter Schäden und die Beseitigung von Ungleichheiten richten, und zugleich auf die moralisch begründete Zuteilung von Menschenrechten, nämlich von kollektiven Menschenrechten als grundlegenden Gütern für das kollektive Menschenleben. Aus diesem Zusammenhang zwischen korrekativer und distributiver Gerechtigkeit lässt sich herleiten, dass aus der Perspektive der Gerechtigkeit die Anerkennung resp. Zuweisung von kollektiven Menschenrechten nicht nur beabsichtigt, ungerechte Behandlungen zu beseitigen und die den tiefgreifenden Kollektiven zugefügten Schäden zu kompensieren, sondern auch zu verhindern, dass sich solche ungerechten Handlungen wiederholen.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Im Grunde entspricht dieses Kriterium dem von Tugendhat.

<sup>40</sup> Um die ungleiche Zuteilung kollektiver Menschenrechte zu rechtfertigen, werden m. E. in erster Linie Argumente in Hinsicht auf den Ausgleich vorgebracht. Aus eben diesem Grund ist die Rolle der korrektiven Gerechtigkeit für die Begründung kollektiver Menschenrechte so relevant.

<sup>41</sup> In mehreren Fällen wird die Begründung der kollektiven Menschenrechte aus der Perspektive der Gerechtigkeit wegen des Phänomens der „minoritized majorities“ sehr kompliziert. Bei diesem Phänomen geht es darum, dass die Mehrheit eine bestimmte Minderheit als ein Kollektiv oder eine Gruppe versteht, die die Mehrheit unterdrücken will oder unterdrückt hat. Das gibt Anlass zu einer aus der Sicht der Mehrheit legitim ungleichen Behandlung der Minderheit, die in der Tat die Minderheit ziemlich beeinträchtigt und infolgedessen eine nicht moralisch begründete Behandlung enthält. Nach dieser Sichtweise scheint die Gerechtigkeit nicht für die Minderheiten bzw. tiefgreifende Kollektive, sondern für

Jetzt wird begreiflich, warum Tugendhats und Pogges Ansatz das ganze Phänomen der Menschenrechte weder erklären noch begründen können: Beide Gerechtigkeitsvorstellungen enthalten Unzulänglichkeiten, die die von mir soeben erwähnten und erörterten Aspekte außer Acht lassen. Zum einen betrachten sie die Kollektive nicht als Träger von Menschenrechten; zum anderen beschränkt Tugendhat die Anerkennung und Zuweisung von Menschenrechten im Allgemeinen auf den Bereich der distributiven Gerechtigkeit, während Pogge nicht anzunehmen scheint, dass Menschenrechte zuzuteilende Güter sind. Letzterem zufolge bezieht sich die Gerechtigkeit bzw. die soziale Gerechtigkeit nur auf den „Zugang zu materiellen Ressourcen“<sup>42</sup> und auf die moralisch angemessene und insbesondere faire Behandlung von Personen und Kollektiven.<sup>43</sup> Diese Sichtweise ist abzulehnen. Ich habe versucht, diese begrifflichen Unzulänglichkeiten zu überwinden und zu zeigen, dass kollektive Menschenrechte vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus begründet werden können.

### **Fazit**

Anhand Tugendhats und Pogges Überlegungen wurde in diesem Kapitel erwiesen, dass Menschenrechte eng mit dem Begriff der Gerechtigkeit, insbesondere der sozialen Gerechtigkeit verbunden sind. Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass Menschenrechte aus der Sicht der Gerechtigkeit begründet werden sollten. Es wurden auch die Schwächen und Stärken beider Auffassungen herausgearbeitet, aber der wichtigste Punkt in Hinsicht auf die kollektiven Menschenrechte ist, dass beide Autoren der Ansicht sind, dass nur Menschen als Individuen Träger von Menschenrechten seien, obwohl Pogge davon ausgeht, dass das Gerechtigkeitskriterium auch die Art und Weise, wie Kollektive behandelt würden, betreffe. Beide Auffassungen wurden dann als unzulänglich bezeichnet, weil sie übersähen, dass aus der Sicht der Gerechtigkeit Gründe bestehen, die die Existenz kollektiver Menschenrechte rechtfertigen. Zum ersten hat es sich ergeben, dass es moralisch unbegründete ungleiche Behandlungen gegen Mitglieder tiefgreifender

---

die Mehrheit zu operieren, so dass die Anerkennung und Zuweisung kollektiver Menschenrechte auf Grund moralisch unbegründeter ungleicher Behandlungen unter der Perspektive der Gerechtigkeit nicht gerechtfertigt werden könne. Wer für einen solchen Ansatz einsteht, vergisst oder übersieht aber, dass das Gerechtigkeitskriterium einfach keine moralisch unbegründete ungleiche Behandlung erlaubt. Siehe ähnliche Überlegung bei Kymlicka 2004, S. 155, aber dieser bezieht sich nicht auf kollektive Menschenrechte, sondern auf Minderheitenrechte im Allgemeinen.

<sup>42</sup> Pogge 2011, S. 45.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 46.

Kollektive eben auf der Basis, dass sie zu bestimmtem Kollektiv gehören, gibt und dass diese ungerechten Behandlungen die Mitglieder des Kollektivs beeinträchtigen. Aber diese ungerechten Behandlungen hindern zum zweiten das tiefgreifende Kollektiv daran, seine instrumentale Aufgabe zu erfüllen, denn die Befriedigung und der Schutz grundlegender kollektiver Bedürfnisse und Interessen kann nicht verwirklicht werden. Solch ungerechte Taten verursachen moralisch unbegründete Schädigungen, die aus der Perspektive der Gerechtigkeit beseitigt werden sollten. Deshalb werden den tiefgreifenden Kollektiven Mittel, nämlich Menschenrechte, zugewiesen, durch die sie vor diesen ungerechten Taten geschützt werden. Aus der Sicht der Gerechtigkeit ist dann eine Funktion kollektiver Menschenrechte, Bedingungen festzulegen, die die Beseitigung ungerechter Taten und eine Kompensation für die betroffenen tiefgreifenden Kollektive ermöglichen.

Von Belang ist auch, dass aus der Perspektive der Gerechtigkeit begründet werden kann, dass nicht alle Träger von Menschenrechten dieselben Rechte haben: Das Hauptprinzip der Gerechtigkeit ist die Gleichheit, aber ungleiche Behandlung und Zuteilung sind erlaubt, falls es moralisch begründbar ist. Die Anerkennung und Zuweisung bestimmter Menschenrechte an bestimmte Träger beruht dann auf dem Prinzip der moralisch gerechtfertigten ungleichen Behandlung. Dies betrifft die kollektiven Menschenrechte, denn diese werden nicht jedem Rechtsträger zugewiesen, sondern lediglich den tiefgreifenden Kollektiven. Wichtig zu erwähnen ist, dass sich die Zuweisung kollektiver Menschenrechte offenbar auf die distributive Gerechtigkeit bezieht, insoweit diese Rechte zuzuteilende Güter sind, aber die Zuweisung erstreckt sich vor allem auf die korrektive Gerechtigkeit, denn kollektive Menschenrechte zielen – wie oben erwähnt – darauf ab, die ungerechte Behandlung tiefgreifender Kollektive zu beseitigen und eine adäquate Kompensation zu ermöglichen.

## Schlussteil

In dieser Arbeit sollte gezeigt werden, dass die rechtsmoralische Begründung kollektiver Menschenrechte als moralische Rechte plausibel ist. Abschließend möchte ich die wichtigsten Punkte und Thesen zusammenfassen.

Zum Verständnis der Menschenrechte als moralische Rechte ist es zunächst notwendig, einen Begriff von ihnen zu haben. Menschenrechte charakterisieren sich – so wie alle Rechte – dadurch, dass sie Mittel sind, die vom Rechtsträger angewandt werden können, um vom Verpflichteten die Ausführung einer bestimmten Handlung zu fordern. Dafür verfügen Menschenrechte über sozialen Druck im Allgemeinen und Sanktionen im Einzelnen: Beiden wohnt die Möglichkeit inne, den Verpflichteten zu zwingen, die geschuldete Handlung auszuführen, d. h., beide bedeuten für den Verpflichteten die Beschränkung seiner Freiheit. Und gerade weil Menschenrechte die Beschränkung der Freiheit beinhalten, werden Rechte im Allgemeinen und Menschenrechte im Besonderen willkürlich weder anerkannt noch zugewiesen; ihre Anerkennung und Zuweisung sind das Resultat eines argumentativen Prozesses, einer Begründung. Ein anderes bedeutendes Merkmal der Menschenrechte ist, dass sie sich auf wesentliche Aspekte des menschlichen Lebens erstrecken. In diesem Sinne zielen Menschenrechte in erster Linie darauf ab, Bedingungen festzulegen, die die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse und den Schutz der darauf basierenden grundlegenden Interessen ermöglichen. Grundlegende Bedürfnisse und Interessen und deren entsprechende Bestimmung sind relevant für den Begriff der Menschenrechte, denn sie sind zur Festlegung von deren Inhalt notwendig.

Die Arbeit ist von einer Grundthese ausgegangen: Menschenrechte sind moralische Rechte. Sie als moralische Rechte zu erfassen, heißt, von dem Gedanken auszugehen, dass sie geltendes Recht seien, nicht weil sie von einer formal statuierten Institution oder dem Staat anerkannt und zugewiesen wären, sondern weil ihre Anerkennung und Zuweisung im Wesentlichen den moralisch-politischen Bereich betreffen. Dies heißt: Menschenrechte bestehen auf Grund argumentativer Prozesse moralisch-politischer Natur, die die Anerkennung ihrer Existenz und deren Existenz selbst begründen. Aus dem soeben Dargelegten ergibt sich, dass Menschenrechte keine angeborenen Rechte sind; vielmehr sind sie verliehene bzw. anerkannte Rechte. Dass Menschenrechte wesentlich moralische Rechte sind, besagt nicht, dass sie keine Unterstützung vom juristischen Rechtssystem zu

ihrer Beachtung erfahren können. Hingegen gibt es die moralische Pflicht, alles was politisch und moralisch erlaubt ist, zu unternehmen, um die Beachtung der Menschenrechte zu sichern, was die mögliche Positivierung der Menschenrechte umfasst. Aber eine derartige Positivierung ist aus rechtsmoralischer Sicht nicht unerlässlich.

Menschenrechte als verliehene Rechte bilden nun keine monolithische Einheit. Vielmehr hat es zahlreiche Änderungen gegeben, die sie betroffen haben, und dies hat sich besonders in der ständigen Verbreitung widerspiegelt, die die Menschenrechte im Laufe der Zeit erfahren haben. Diese Verbreitung kann aus einem rein geographischen Blickwinkel betrachtet werden, so dass man von einer Verbreitung nach innen und einer globalen Verbreitung sprechen kann. Es kann aber auch von einer Verbreitung des Inhaltes und der Träger der Menschenrechte die Rede sein. Für das Thema dieser Arbeit sind beide Arten von besonderer Bedeutung, denn gerade sie dienen als Bezugspunkt zur Problematik, die die Idee kollektiver Menschenrechte stellt.

Es wurde erwiesen, dass kollektive Menschenrechte gegenwärtig einen gewichtigen Anteil an unserer politischen und juristischen Wirklichkeit haben und dass es vielfältige juristische und nicht-juristische Normen gibt, die sich auf kollektive Menschenrechte beziehen. Aber aus der Perspektive der Philosophie liegt der Kernpunkt der Problematik in der Begründung, nämlich in der rechtsmoralischen Begründung. Der Hauptgrund dafür liegt darin, dass Menschenrechte in der Regel als individuelle Rechte, d. h. als Rechte, die nur von Individuen besessen werden, verstanden werden, so dass – nach diesem Verständnis – Kollektive keine Träger von Menschenrechten sein können. Wer die rechtsmoralische Begründung kollektiver Menschenrechte ablehnt, bringt unterschiedliche Argumente vor, die generell in drei Kategorien eingeordnet werden: das moralische, das ontologische und das pragmatische Argument. Davon ist das moralische das Wichtigste, während die zwei anderen als Argumente angesehen werden können, die zur Unterstützung der Hauptthese des moralischen Arguments dienen. Diesem zufolge können Kollektive keine Menschenrechte besitzen, da sie keinen moralischen Status hätten, aber das Argument stützt sich letztendlich auf die moralisch-politische These, dass sich das menschliche Leben auf das Individuelle reduzieren lasse; zugleich hält das Argument das Individuum für sozial ungebunden. Der Leitgedanke bei dem moralischen Argument ist also der Individualismus. Aus diesen Behauptungen wird gefolgert, dass das Individuum absoluten Vorrang vor dem Kollektiv habe. Das moralische Argument trifft dennoch nicht

zu, denn Menschen sind in Wahrheit sozial eingebettete Individuen und das Soziale bzw. das Kollektive spielt eine so wichtige Rolle für das menschliche Leben, dass nicht immer beteuert werden kann, dass das Individuum absoluten Vorrang habe. Was wir als Individuen sind, hängt nicht nur von unserer persönlichen Lebensgestaltung ab, sondern auch von dem Sozialen, von den anderen.

Das ontologische Argument behauptet, dass sich das menschliche Leben auf das Individuelle reduzieren lasse und dass es keine anderen Ausformungen des menschlichen Lebens gebe, die als etwas an sich Existierendes zu betrachten seien. Und eben deshalb könnten Kollektive keine Menschenrechte haben. Es hat sich nichtsdestoweniger ergeben, dass sich die soziale und kollektive Einbettung des Individuums auf unterschiedliche Weise äußert und dass es Ausdrucksformen des menschlichen Lebens gibt, die über das rein individuelle Leben hinausgehen und die ebenfalls ihre eigene Existenz haben. In diesem Sinne erklärt die soziale Ontologie, dass die Existenz an sich von unterschiedlichen sozialen Fakten wie etwa Kollektiven von der Akzeptanz und Anerkennung von Seiten der Individuen abhängt. Kollektive an sich existierten dann, da die Individuen als Mitglieder das Kollektiv für etwas an sich Existierendes hielten. Es wird nicht behauptet, dass alle Kollektive an sich existierten, sondern dass bestimmte Kollektive als etwas an sich Existierendes betrachtet würden. Die Tatsache aber, dass bestimmte Kollektive an sich existierten, heiße nicht, dass alle an sich existierenden Kollektive Träger von Menschenrechten seien: Träger von Menschenrechten sind lediglich die sogenannten tiefgreifenden Kollektive. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie tiefe kulturelle Auswirkungen auf die persönliche Gestaltung der Mitglieder haben, so dass man nur dann ein richtiges Bild vom Individuum bekommen kann, wenn man es als Mitglied eines bestimmten Kollektivs betrachtet.

Die Anerkennung kollektiver Menschenrechte und die entsprechende Zuweisung beruht nicht auf der Betrachtung tiefgreifender Kollektive als Selbstzweck, sondern auf der instrumentalen Aufgabe, die sie erfüllen sollten. Genauer gesagt: Das tiefgreifende Kollektiv wird als ein Instrument gesehen, das die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse und den Schutz bestimmter Interessen der Individuen ermöglicht. Aber diese Funktion kann nur erfüllt werden, wenn bestimmte grundlegende kollektive Bedürfnisse und Interessen befriedigt und geschützt werden. Manche tiefgreifenden Kollektive haben z. B. das Bedürfnis, ihre eigene Sprache zu sprechen, was letztendlich den Individuen als

Mitglieder des Kollektivs zugutekommt, denn diese Sprache ist wesentlich für die Kommunikation in ihrem kollektiven Leben. Dass Kollektive ihre eigenen grundlegenden Bedürfnisse und Interessen haben, ergibt sich daraus, dass die Individuen als Mitglieder des Kollektivs der Überzeugung sind, dass das Kollektiv an sich derartige Bedürfnisse und Interessen habe. Begrifflich gesehen, ist die Existenz dieser kollektiven Bedürfnisse und Interessen zum Zweck der Begründung kollektiver Menschenrechte notwendig, denn – wie oben erwähnt – der allgemeine Begriff von Menschenrechten deutet an, dass Menschenrechte auf die Etablierung von Bedingungen zielen, die die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse und den Schutz grundlegender Interessen ermöglichen. Aber auch aus der Sicht der Gerechtigkeit erscheint die Begründung kollektiver Menschenrechte möglich und notwendig: Kollektive Menschenrechte verkörpern den Versuch, zahlreiche Schädigungen, die bestimmten tiefgreifenden Kollektiven zugefügt wurden, und ungleiche bzw. ungerechte Behandlungen zu kompensieren bzw. zu beseitigen. Es handelt sich also vor allem um korrektive Gerechtigkeit. Meiner Meinung nach sind die Existenz an sich von tiefgreifenden Kollektiven, das Bestehen von grundlegenden Bedürfnissen und Interessen und der Gedanke der korrektiven Gerechtigkeit Argumente, die kollektive Menschenrechte rechtsmoralisch begründen.

Bis hierher habe ich mich darauf konzentriert zu zeigen, dass es rechtsmoralische Gründe gibt, die als Argumente für die Begründung kollektiver Menschenrechte angewandt werden können. Das Gesagte deutet die Behauptung an, dass kollektive Menschenrechte und andere Rechte, nämlich individuelle Menschenrechte, koexistieren könnten. Es wäre jedoch ein Missverständnis, die Beziehung zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten als völlig harmonisch zu charakterisieren, denn die Existenz beider kann in der Tat Konfliktsituationen herbeiführen, in denen sowohl das Kollektiv als auch das Individuum für sich den Vorrang beanspruchen.

Um ein klares Bild von dieser Sachlage zu bekommen, muss man wissen, dass kollektive Menschenrechte zwei unterschiedliche – obwohl miteinander verbundene – Bereiche betreffen. Zum einen erstrecken sich kollektive Menschenrechte auf die Beziehungen, die innerhalb des tiefgreifenden Kollektivs bestehen. Das bedeutet, sofern das Menschenrecht der tiefgreifenden Kollektive, ihre eigene Kultur zu pflegen, anerkannt und angewiesen wird, wird auch angenommen, dass sie grundsätzlich zur Regulierung bestimmter Verhaltensweisen, die die interne Stabilität des Kollektivs betreffen, berechtigt

sind. Auf Grund des soeben erwähnten kollektiven Menschenrechts sind beispielsweise sozial-theokratisch organisierte indigene Völker oder ethnische Minderheiten berechtigt, diese sozial-theokratisch organisierte Form zu bewahren und zu regulieren, was offenkundig das Verhalten der Individuen als Mitglieder betrifft. In diesem Bereich handelt es sich dann um interne Kollektivbeziehungen, denn diese Beziehungen sind – nur – für das interne Funktionieren des Kollektivs wichtig. Zum anderen betreffen kollektive Menschenrechte auch einen äußeren Bereich. Das Hauptmerkmal ist hier, dass nur die Beziehungen, die zwischen dem tiefgreifenden Kollektiv als einer Einheit mit anderen Kollektiven oder mit nicht zum Kollektiv gehörenden Individuen bestehen, in Betracht gezogen werden. In diesem Zusammenhang impliziert die Zuweisung des oben genannten Menschenrechts, dass u. a. keinem anderen Kollektiv und keinem Nicht-Mitglied des tiefgreifenden Kollektivs erlaubt ist, die legitime Ausübung dieses Rechts zu verhindern. So betrachtet, ist hier die Rede von externen Kollektivbeziehungen, denn der Hauptpunkt ist nicht die interne Stabilität des tiefgreifenden Kollektivs, sondern das Verhältnis zu anderen Kollektiven und Nicht-Mitgliedern.<sup>1</sup>

Es kann nun zu Konflikten zwischen kollektiven und individuellen Menschenrechten sowohl im Bereich der internen als auch der externen Kollektivbeziehungen kommen. Ich möchte mich aber auf die Fälle konzentrieren, in denen das tiefgreifende Kollektiv auf Grund seiner menschenrechtlichen Trägerschaft eine Machtposition einnimmt, die es ihr gestattet, verbindliche Regeln aufzustellen, die die Handlungsfreiheit der Mitglieder bei internen Kollektivbeziehungen beschränken. Ich konzentriere mich also auf die Konflikte, die im Bereich der internen Kollektivbeziehungen stattfinden. Der Grund dafür ist, dass diese Konflikte die Idee an sich der kollektiven Menschenrechte in Frage stellen: Wenn kollektive Menschenrechte die Quelle von Problemen für die Individuen als Mitglieder sein können, wozu werden sie

1

Die Unterscheidung zwischen „internen“ und „externen Kollektivbeziehungen“ hat als Bezugspunkt Will Kymlickas Differenzierung zwischen „intra-group relations“ und „inter-group relations“. Ich möchte hier drei Punkte unterstreichen: Erstens spricht Kymlicka von Gruppen und nicht von Kollektiven, aber das ist m. E. nur ein nomineller Unterschied; beide Ausdrücke, d. h. Gruppe und Kollektive, können also als Synonym gebraucht werden. Was Kymlicka, zweitens, unter „intra-group relations“ versteht, entspricht dem, was ich unter „internen Kollektivbeziehungen“ verstehe, aber zwischen „inter-group relations“ und „externen Kollektivbeziehungen“ gibt es einen Unterschied. „Inter-group relations“ bezieht sich nur auf die Beziehungen zwischen Kollektiven, während „externe Kollektivbeziehungen“ sich auf die Beziehungen sowohl zwischen Kollektiven als auch zwischen Kollektiven und Individuen, die kein Mitglied sind, erstrecken. Drittens behandelt Kymlicka das Thema nur in Bezug auf juristische Rechte. Ich glaube jedoch, dass diese Überlegungen im Prinzip auf kollektive Menschenrechte als moralische Rechte übertragbar sind. Vgl. Kymlicka 1995, S. 35 ff.; Kymlicka 2009, S. 59.



dann anerkannt?

Die Konflikte, die ich meine, treten auf, wenn das tiefgreifende Kollektiv auf der Grundlage seiner kollektiven Menschenrechte Regeln aufstellt oder Verhaltensweisen festlegt, die mit den grundlegenden Bedürfnissen und Interessen der Mitglieder als Individuum und infolgedessen mit den individuellen Menschenrechten kollidieren. Ein Charakteristikum solcher Fälle besteht darin, dass die Regeln gesetzt und zudem Sanktionen verhängt werden – entweder implizit oder explizit –, falls sie nicht eingehalten werden. Sehen wir hierzu zwei Beispiele an. Für die indigenen Völker der Pueblo-Kultur in den Vereinigten Staaten ist ihre traditionelle Religion von so großer Bedeutung, dass diejenigen Stammesangehörige, die zum Protestantismus oder einer anderen Religion konvertiert sind, diskriminiert werden; sie bekommen z. B. vom Kollektiv kein Wohngeld.<sup>2</sup> Die Regeln des indigenen Volks Santa Clara Pueblo – auch in den Vereinigten Staaten – besagen, dass ein Kind, dessen Mutter, nicht aber dessen Vater Mitglied des Kollektivs ist, nicht als Mitglied aufgenommen werden darf. Aber im umgekehrten Fall gilt diese Regel nicht, so dass das Kind dessen Vater Mitglied des Kollektivs ist, aber nicht dessen Mutter, als Mitglied aufgenommen wird.<sup>3</sup> In beiden Beispielen lässt sich ein Konflikt zwischen kollektiven und individuellen Menschenrechten ablesen: Einerseits ist das Kollektiv auf Grund seines Selbstbestimmungsrechts und des Rechts, seine Kultur und Religion zu pflegen, berechtigt, bestimmte Regeln aufzustellen. Andererseits besitzen die Mitglieder als Individuum individuelle Menschenrechte bzw. das Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Daher dürfen sie nicht gezwungen werden, sich zu einer bestimmten Religion zu bekennen und diese auszuüben, wie es bei den indigenen Völkern der Pueblo-Kultur dennoch der Fall ist: Die Verweigerung von Wohngeld für die Mitglieder, die zu einer anderen Religion konvertiert sind, heißt, die Ausübung des individuellen Menschenrechts auf Religionsfreiheit willkürlich zu beschränken; darüber hinaus bedeutet es, die Individuen dafür zu bestrafen, dass sie ihr individuelles Menschenrecht auf Religionsfreiheit ausgeübt haben. Das bedeutet also, die Individuen zu zwingen, sich zu einer bestimmten Religion zu bekennen und auszuüben. Ähnlich ist der Fall beim indigenen Volk Santa Clara Pueblo gelagert, denn einem Kind die Mitgliedschaft zu verweigern, weil sein Vater kein Mitglied ist, wohl aber die Mutter, verletzt das individuelle Menschenrecht der Gleichberechtigung von Mann und Frau. In beiden

---

<sup>2</sup> Vgl. Kymlicka 1995, S. 40

<sup>3</sup> Vgl. Kymlicka 2009, S. 62 f.; Badger 2011, S. 498.

erwähnten Fällen könnten natürlich noch weitere Menschenrechte verletzt worden sein, ich glaube jedoch, dass die Beispiele für Konflikte zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten ausreichend sind.<sup>4</sup>

Die Konflikte brechen also auf, wenn individuelle und kollektive Menschenrechte unterschiedliche, wenn nicht gar gegensätzliche Interessen schützen. In diesem Zusammenhang ist dann eine zentrale Frage zu stellen: Wie sollten Konflikte zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten gelöst werden? Gegner kollektiver Menschenrechte könnten argumentieren, die Lösung sei, kollektive Menschenrechte weder anzuerkennen noch zuzuweisen, denn so würden Konflikte a priori vermieden. Diese Argumentation beinhaltet m. E. zwei unterschiedliche Aspekte. Zum einen deutet es an, die These vom absoluten Vorrang des Individuums gegenüber dem Sozialen und dem Kollektiv zu unterstellen. Im zweiten Teil der Arbeit war der Fokus auf die Behandlung dieses Standpunkts gerichtet. Dort hat sich ergeben, dass diese Auffassung unzutreffend ist, denn das menschliche Leben umfasst auch Bereiche, in denen nicht nur das Individuelle, sondern auch das Kollektive, das Gemeinsame von wesentlicher Bedeutung sind. Dies hat Relevanz insbesondere im Fall der tiefgreifenden Kollektive, die – wie im dritten Teil dargelegt – die Träger kollektiver Menschenrechte sind. Es ist anzumerken, dass dieses Argument auch in umgekehrter Weise gebraucht werden kann, dass nämlich Reibungsflächen zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten die Forderung evozieren könnten, die Idee von den individuellen Menschenrechten abzulehnen. Beide Positionen sind zu verwerfen, denn sie beruhen auf einer sehr parteiischen Auffassung vom menschlichen Leben.

Zum anderen geht die Behauptung von der Annahme aus, dass mögliche und tatsächliche Konflikte zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten die Idee an sich kollektiver Menschenrechte undurchführbar machten. Dies übersieht jedoch, dass konkurrierende Rechte nicht nur den Kreis kollektiver und individueller Menschenrechte betreffen. Konflikte zwischen einzelnen Rechten bestehen in allen Rechtssphären, dennoch fordern wir nicht, dass die Rechte, die in Konflikt geraten, abgeschafft werden. Es wird beispielsweise immer noch diskutiert, ob die wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechte individueller Natur oder die bürgerlichen und politischen Menschenrechte ebenfalls individueller Natur Vorrang haben sollten, aber wir meinen nicht, dass diese individuellen

---

<sup>4</sup> Siehe weitere Beispiele in Waldron 2002, S. 209 f. und in Badger 2011, S. 497, 499.

Menschenrechte wegen der Gefahr der Kollision nicht existieren sollten. Kurzum: Wenn mögliche und tatsächliche Konflikte ein zwingendes Argument gegen kollektive Menschenrechte wären, wäre es auch ein Argument gegen viele andere Rechte, was bedeutet, dass viele existierende Rechte, die als richtig begründet gelten, nicht mehr existieren sollten.<sup>5</sup> Ich ziele weder darauf ab, die soeben erwähnte Thematik in Bezug auf Konflikte zwischen individuellen Menschenrechten zu vertiefen, noch für eine bestimmte Position einzutreten. Ich möchte vielmehr darauf aufmerksam machen, dass mögliche und tatsächliche Konflikte zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten kein zwingendes Argument gegen kollektive Menschenrechte sind. Denn zum einen beruht es auf einer rein individualistischen und falschen Vorstellung vom menschlichen Leben, und zum anderen wird nicht berücksichtigt, dass Konflikte zwischen Rechten in jedem normativen System bestehen. Es lässt sich sogar sagen, dass es in Wirklichkeit eine basale Aufgabe jedes normativen Systems ist, solche Konflikte zu schlichten.

Im Anschluss an Kymlicka<sup>6</sup> kann eine zweite Option für die Lösung von Konflikten zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten vorgeschlagen werden. Man kann von der Annahme ausgehen, dass es auf der Grundlage kollektiver Menschenrechte Normen im Bereich der internen Kollektivbeziehungen gebe, die das Wohl sowohl des Kollektivs als auch der Individuen als Mitglieder förderten. Ferner gebe es Normen, die aus Sicht eines Liberalen ungerecht seien, da sie gegen individuelle Menschenrechte verstießen und die Unterdrückung des Individuums favorisierten. Der Vorschlag von Kymlicka besteht im Wesentlichen aus zwei Punkten. Zum ersten solle die Existenz solcher ungerechter Regulierungen trotz ihrer negativen Auswirkungen auf die Freiheit des Individuums von den Liberalen toleriert werden. Das besage aber nicht, dass man nichts unversucht lassen solle, um sie zu beseitigen oder ihre negative Auswirkungen auf die individuelle Freiheit zu minimieren. Der zweite Punkt des Vorschlags ist also die Forderung, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln diese ungerechten Regulierungen zu beseitigen oder ihre negativen Auswirkungen zu minimieren. Ein Zurückgreifen auf Gewalt als Mittel, um die liberalen Ideen zu fördern, wird von Kymlicka explizit abgelehnt. Das Einzige was noch bleibt, ist dann, die Kollektive für die liberalen Ideen zu

---

<sup>5</sup> Jeremy Waldron ist der Ansicht, dass die Möglichkeit, kollektive Menschenrechte zur Unterdrückung der Mitglieder eines Kollektivs anzuwenden, kein ausreichendes Argument sei, die Idee kollektiver Menschenrechte abzulehnen. Das sei allerdings ein Grund, sie mit Vorsicht zu betrachten. Vgl. Waldron 2002, S. 214.

<sup>6</sup> Siehe Kymlicka 2009.

gewinnen. Die Beseitigung der ungerechten Regulierungen und die Anwendung liberaler Ideen seitens des Kollektivs soll dann durch Konsens zustande kommen.<sup>7</sup> Nichtsdestoweniger meint Kymlicka, dass im Falle, dass kein Konsens zustande käme, die Liberalen die Pflicht und das Recht hätten, etwas gegen die ungerechten Regulierungen zu unternehmen, beispielsweise die Verletzung der individuellen Menschenrechte anzuprangern oder die Mitglieder, die die liberalen Überzeugungen teilten, zu unterstützen.

Der Vorschlag von Kymlicka ist weitgehend pragmatisch und scheint auf den ersten Blick sogar theoretisch und praktisch plausibel zu sein. Ich habe aber gewisse Vorbehalte. Erstens basiert der Vorschlag auf einer rein liberalen Sicht des menschlichen Lebens, in der – wie bereits mehrfach gesagt – nur das Individuum zählt. Kymlicka liegt zweifelsohne richtig, wenn er die Existenz von Regulierungen innerhalb des Kollektivs, die die individuelle Freiheit der Mitglieder beschneiden, kritisiert, aber die Lösung des Problems besteht nicht darin, von einer liberalen, individualistischen Annahme auszugehen, die im Endeffekt die vitale Bedeutung der tiefgreifenden Kollektive für das Leben der Mitglieder herunterspielt. Zweitens habe ich den Eindruck, dass der Vorschlag in gewisser Weise widersprüchlich ist: Es wird appelliert, bestimmte ungerechte interne Regulierungen bzw. Verhaltensweisen tiefgreifender Kollektive zu tolerieren, es wird jedoch gleichzeitig gefordert, mit allen Mitteln solche Regulierungen bzw. Verhaltensweisen zu beseitigen. Kann eigentlich in diesem Fall die Rede von Toleranz, von Duldung sein? Ich meine nicht, dass diejenigen Regulierungen oder Verhaltensweisen, die die individuellen Menschenrechte verletzen, für legitim gehalten werden sollten. Ich möchte lediglich betonen, dass Kymlickas Vorschlag inkonsequent ist, denn genaugenommen werden zwei einander entgegengesetzte Forderungen gestellt: bestimmte Regulierungen zu tolerieren und gleichzeitig ihre Beseitigung zu betreiben. Wenn meine Auslegung zutrifft, dann ist der Leitgedanke des Vorschlags nicht Toleranz, sondern die Verteidigung der liberalen Ideen. Der Hauptgedanke des Vorschlags könnte also folgendermaßen ausgedrückt werden: Falls die Liberalen es nicht schaffen, die internen ungerechten Regulierungen der Kollektive zu beseitigen, müssen diese akzeptiert werden. Drittens ist richtig und plausibel der Gedanke, dass die Beseitigung ungerechter Regulierungen das Resultat eines Konsenses sein sollte. In diesem Punkt tauchen jedoch mehrere Fragen auf, denn obwohl die Änderungen das Resultat eines Konsenses sein sollten, behalten die Liberalen sich das Recht vor, die

---

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 65 f.

liberale Überzeugungen vertretenden Mitglieder zu unterstützen. Die Frage ist: Ist es mit der Idee eines Konsenses kompatibel, wie die Liberalen agieren? Und wenn ja: Welche Handlungen – Gewalt ausgenommen – werden erlaubt? Antworten auf diese Fragen zu finden, ist für die Plausibilität des Konsenses notwendig.

Unabhängig von den Vorbehalten, die man gegen diesen Vorschlag einwenden kann, zeigt sich, dass Konflikte zwischen individuellen und kollektiven Menschenrechten kein zwingender Grund zur Ablehnung kollektiver Menschenrechte sind. Es zeigt sich ebenfalls, dass es möglich ist, kreative Lösungen für solche Konflikte zu finden. Hier versuche ich keine ausführlich begründete Lösung vorzuschlagen, ich möchte nur darauf hinweisen, dass in jedem Fall zwei Aspekte berücksichtigt werden sollten: Erstens setzen kollektive Menschenrechte keinesfalls den absoluten Vorrang des Kollektivs vor den Mitgliedern voraus, denn das alles überwölbende Ziel dieser Rechte ist das Wohl der Mitglieder zu fördern. Dennoch ist, zweitens, der Schutz des tiefgreifenden Kollektivs von grundlegender Bedeutung auch für die Mitglieder, so dass die zu findenden Lösungen die Stabilität und den Fortbestand des tiefgreifendes Kollektivs nicht beeinträchtigen dürfen. Es ist nicht einfach, beide Aspekte in Einklang zu bringen, aber die Meisterung dieser Aufgabe ist wesentlich für die Idee von den kollektiven Menschenrechten.

Ich habe in dieser Arbeit nachzuweisen versucht, dass es plausibel ist, kollektive Menschenrechte rechtsmoralisch zu begründen. Mancher mag die hier vorgelegten Argumente schwach oder unzureichend finden, aber dennoch sollte klargeworden sein, dass es grundlegende Bereiche des menschlichen Lebens gibt, die durch individuelle Rechte, nämlich durch individuelle Menschenrechte, unzureichend geschützt werden. Und eben deshalb sind weitere Erklärungen und Erörterungen in Hinsicht auf kollektive Menschenrechte notwendig.

## Literaturverzeichnis

Alexy, Robert:

1985 Theorie der Grundrechte, Suhrkamp, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

1998 Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 244-264.

American Anthropological Association:

1947 Statement on Human Rights, in: American Anthropologist, New Series, Bd. 49, Num. 4, 1, S. 539-543.

Andrew, Vincent:

1989 Can Groups Be Persons?, in: Review of Methaphysics, Num. 42, S. 687-715.  
Badger, Austin:

2011 Collective v. Individual Human Rights in Membership Governance for Indigenous Peoples, in: American University International Law Review, Bd. 26, Num. 2, S. 485-515

Barthel, Armin:

1991 Die Menschenrechte der dritten Generation, Alano, Aachen.

Bates, Ed:

2010 History, in: Moeckli, Daniel et al. (Hrsg.), International Human Rights Law, Oxford University Press, New York.

Bergés, Alfredo:

2012 Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Beitz, Charles:

2009 The Idea of Human Rights, Oxford University Press, New York.

Bentham, Jeremy:

1838-1843 The Works of Jeremy Bentham, Bände III und VIII, hrsg. von J. Bowring, Edinburgh.

1963 [1789] An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Hafner Publishing Company, New York.

1987 [1795] Anarchical Fallacies; being an examination of the Declaration of Rights

issued during the French Revolution, in: Waldron, Jeremy (Hrsg.), Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, Metuen, New York, S. 46-76.

Berraondo, Mikel (Hrsg.):

2006 Pueblos indígenas y derechos humanos, Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto, Bilbao.

Bielefeldt, Heiner:

1995 Muslim Voices in the Human Rights Debate, in: Human Rights Quarterly, Bd. 17, Num. 4, S. 587-617.

1998 Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

2004 Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen, in: [http://www.humanrights.ch/home/upload/pdf/070108\\_bielefeldt\\_universalitaet.pdf](http://www.humanrights.ch/home/upload/pdf/070108_bielefeldt_universalitaet.pdf) (Zugang am 9.10.2011).

Boshammer, Susanne:

2003 Gruppen, Recht, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten, de Gruyter, Berlin/New York.

o.A. Was ist Soziale Gerechtigkeit? Eine Einführung, in: <http://www.philosophie.unibe.ch/unibe/philhist/philosophie/content/e7004/e7373/e8078/e8079/WasistsozialeGerechtigkeit.pdf> (Zugang am 18.12.2011).

Brieskorn, Norbert:

1997 Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, Kohlhammer, Stuttgart.

Buchanan, Allen:

2010 The Egalitarianism of Human Rights, in: Ethics, Bd. 120, Num. 4, July, S. 679-710.

Calera L., Nicolás:

2000 ¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos, Ariel, Barcelona.

Cassese, Antonio:

1995 Self-determination of Peoples: a Legal Reappraisal, Cambridge University Press, Cambridge.

Charters, Claire/Stavenhagen, Rodolfo (Hrsg.):

- 2009 Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, IGWIA, Kopenhagen.
- Chwaszcza, Christine:
- 2007 Moral Responsibility and Global Justice. A Human Approach, Nomos Verlag, Baden-Baden.
- Clavero, Bartolomé:
- 2006 Retablo constitucional de derecho indígena: Ecuador, Venezuela, Bolivia y México, in: [http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/biblioteca/doc\\_view/27-retablo-constitucional-de-derechoind.raw?tmpl=component](http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/biblioteca/doc_view/27-retablo-constitucional-de-derechoind.raw?tmpl=component) (Zugang am 14.7.2011).
- Copp, David:
- 1984 What Collectivities Are: Agency, Individualism and Legal Theory, in: Dialogue 23, S. 249-269.
- 1995 Morality, Normativity, and Society, Oxford University Press, New York/Oxford.
- 2010 Corrective Justice as Duty of the Political Community: David Lyons on the Moral Legacy of Slavery and Jim Crow, in: Boston University Law Review, Num. 90, S. 1731-1754.
- Corlett, Angelo:
- 1994 The Problem of Collective Moral Rights, in: Canadian Journal of Law and Jurisprudence, Bd. 7, Num. 2, Juli, S. 237-259.
- Cruft, Rowan:
- 2006 Why aren' t duties rights? in: The Philosophical Quarterly, Bd. 56, Num. 223, S. 176-192.
- Darby, Derrick:
- 2003 Grounding rights in social practice: a defence, in: Res Publica, 9, S. 1-18.
- De Gouges, Olympe:
- 1995 [1791] Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin, in: Schröder, Hannelore (Hrsg.), Olympe de Gouges - Mensch und Bürgerin : "Die Rechte der Frau" (1791), ein-Fach Verlag, Aachen, S. 101-130.
- Dinstein, Yoram:
- 1976 Collective Human Rights of Peoples and Minorities, in: International and Comparative Law Quarterly, Bd. 25, S. 102-120.



Donnelly, Jack

- 1984 Cultural Relativism and Universal Human Rights, in: Human Rights Quarterly, Vol. 6, Num. 4, S. 400-419.
- 1985 The Concept of Human Rights, Croom Helm, London.
- 1991a Universal Human Rights in Theory and Practice, Ithaca, 1. Aufl., Cornell University Press, New York.
- 1991b Human Rights, Individual Rights and Collective Rights, in: Berting, Jan et al. (Hrsg.), Human Rights in a Pluralist World. Individuals and Collectivities, Roosevelt Study Center/ Netherlands Commission for UNESCO/Meckler, Westport, S. 39-62.
- 1993 Third Generation Rights, in: Brölmann, Catherine et al. (Hrsg.), Peoples and Minority in International Law, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, S. 119-150.
- 2003 Universal Human Rights in Theory and Practice, 2. Aufl., Cornell University Press, New York
- 2007 The Relative Universality of Human Rights, Human Rights Quarterly Bd. 29, S. 281-306.

Dworkin, Ronald:

- 1977 Taking Rights Seriously, Harvard University Press, New York.

Epstein, Brian:

- 2009 Ontological Individualism Reconsidered, in: Synthese, Num. 166, S. 187-213.

Etzioni, Amitai:

- 1997 Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie, Campus Verlag, Frankfurt a. M.

Farrell, Martín:

- 1995 ¿Hay Derechos Comunitarios?, in: Revista DOXA, 17-18, S. 69-94.

Felice, William:

- 1996 Taking Suffering Seriously. The Importance of Collective Human Rights, State University of New York, New York.

Feinberg, Joel:

- 1970 The nature and values of rights, in: Journal of Value Inquiry, Bd. 4, Num. 4, S. 243-257.
- 1973 Human Rights, in: Social Philosophy, Prentice-Hall, New Jersey, S. 85-97.

- 1990a In Defense of Moral Rights: Their Bare Existence, in: Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays, Princeton University Press, Oxford, S. 197-219.
- 1990b In Defense of Moral Rights: Their Social Importance, in: Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays, Princeton University Press, Oxford, S. 220-244.
- Fink, Carole:
- 2000 Minority Rights as an International Question, in: Contemporary European History, Bd. 9, Num. 3, S. 385-400.
- Freeman, Michael:
- 1995 Are There Collective Human Rights? in: Political Studies, XLIII, S. 25-40.
- Furet, François :
- 1989 Zur Historiographie der Französischen Revolution heute, Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, München.
- Galtung, Johan
- 1994 Menschenrechte – anders gesehen, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Graham, Keith:
- 2001 The Moral Significance of Collective Entities, in: Inquiry, Bd. 44, Num. 1, S. 21-41.
- Gewirth, Alan:
- 1986 Why rights are indispensable? in: Mind, Bd. 95, Num. 379, S. 329-344.
- Gilbert, Margaret:
- 1989 On Social Facts, Princeton University Press, New Jersey.
- 2006 A Theory of Political Obligation. Membership, Commitment, and the Bonds of Society, Oxford University Press, New York.
- Gosepath, Stefan:
- 2004 Gleiche Gerechtigkeit: Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- 2010 Der Sinn der Menschenrechte nach 1945, in: Ernst, Gerhard/Sellmaier, Stephan (Hrsg.), Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, S. 17-32.
- Griffin, James:
- 2008 On Human Rights, Oxford University Press, New York.

Habermas, Jürgen:

1996 Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Hamm, Brigitte:

2003 Menschenrechte. Ein Grundlagenbuch, Verlag Leske + Budrich, Opladen, Hemsbach.

Hart, Herbert:

1973 Der Begriff des Rechts, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

1982 Natural rights: Bentham and John Stuart Mill, in: Hart, Herbert, Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory, Oxford University Press, New York, S. 79-104.

1984 Are there any natural rights? in: Waldron, Jeremy (Hrsg.), Theories of Rights, Oxford University Press, New York, S. 77-90.

Hartney, Michael:

1991 Some Confusions Concerning Collective Rights, in: Canadian Journal of Law and Jurisprudence, Bd. IV, Num. 2 (July), S. 293-314.

Hartung, Fritz:

1998 Die Entwicklung der Grundrechte seit 1776, in: Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart, 6. Aufl., Musterschmidt, Göttingen.

Heinz, Wolfgang:

1991 Indigenous Populations, Ethnic Minorities and Human Rights, Breitenbach, Saarbrücken/Florida.

Held, Susan:

2006 Eigentum und Herrschaft bei John Locke und Immanuel Kant. Ein ideengeschichtlicher Vergleich, Lit Verlag, Berlin.

Hemrard, Kristin:

2010 Participation in Social and Economic Life, in: Weller, Mark (Hrsg.) Political Participation of Minorities: A Commentary on International Standards and Practice, Oxford University Press, New York, S. 524-585.

Hinkmann, Jens:

2002 Ethik der Menschenrechte, Tectum Verlag, Marburg.

Hobbes, Thomas:

1983 [1642] De Cive. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society (englische Version) Oxford and the Clarendon Press, New York.

1996 [1651] Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil, Cambridge University Press, Cambridge.

Höffe, Otfried:

1998a Transzendentaler Tausch. Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 29-47.

1998b Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Hofmann, Hasso:

2006 Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie, 3. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Hohfeld, Wesley :

1964 [1919] Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning, Yale University Press, New Haven.

Hondrich, Karl:

1983 Bedürfnisse, Ansprüche und Werte im sozialen Wandel. Eine Theoretische Perspektive, in: Hondrich, Karl/Vollmer, Randolph (Hrsg.), Bedürfnisse im Wandel. Theorie und Zeitdiagnose, Forschungsergebnisse, Opladen, S. 15-74.

Horn, Christoph:

2002 Bedürfnis, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), Lexikon der Ethik, 6. Aufl., C. H. Beck, München, S. 19-21.

2007 Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, 3. Aufl., C. H. Beck, München.

Internationales Arbeitsamt:

2010 Report on Global Child Labour 2010, in: <http://www.ilo.org/declaration> (Zugang am 17.3.2011)

Ishay, Micheline:

2004 The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era, University of California Press, California.

Jellinek, Georg:

1905 System der Subjektiven öffentlichen Rechte, J. C. B. Mohr, Tübingen.

Jones, Peter:

1999a Group Rights and Group Oppression, in: The Journal of Political Philosophy, Bd. 7, Num. 4, S. 353-377.

1999b Human Rights, Group Rights, and Peoples' Rights, in: Human Rights Quarterly, Bd. 21, Num. 1, S. 80-107.

2009 Moral rights, human rights and social recognition, in: <http://www.psa.ac.uk/2009/pps/Jones.pdf> (Zugang am 4.6.2011)

Jovanović, Miodrag:

2005 Recognizing Minority Identities Through Collective Rights, in: Human Rights Quarterly, Bd. 27, Num. 2, S. 625-651.

2012 Collective Rights. A Legal Theory, Cambridge University Press, New York.

Kant, Immanuel:

1968 [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, de Gruyter, Berlin, S. 386-462.

1968 [1793] Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Kants Werke, Band VIII, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

1968 [1795]: Zum ewigen Frieden, in: Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII, de Gruyter, Berlin, S. 343-386.

1968 [1797]: Die Metaphysik der Sitten, in: Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, de Gruyter, Berlin, S. 203-492.

Kelsen, Hans:

1949 The Natural-Law Doctrine before The Tribunal of Science, in: Western Political Quarterly, Bd. 2:4, S. 481-513.

1960 Reine Rechtslehre, 2. Aufl., Deuticke, Wien.

2007 [1953] Was ist Gerechtigkeit?, Reclam, Stuttgart.

Kersting, Wolfgang:

2007 Wohlgeordnete Freiheit : Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, 3. Aufl.,  
Mentis Verlag, Paderborn.

Khaled Abou, El Fadl:

2005 A distinctly islamic view of human rights. Does exist and is it compatible with the  
universal declaration of human rights?, in: Hunter, Shireen/Malik, Huma (Hrsg.),  
Islam and human rights. Advancing a U.S. - Muslim Dialogue, Center for Strategic  
and International Studies Press, Washington. D. C., S. 27-42.

Klein, Eckart:

2008 Elf Bemerkungen zur Universalität der Menschenrechte, in: Nooke, Günter et al.  
(Hrsg.), Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen,  
Verlag Herder, Freiburg i. Br., S. 213-217.

Koller, Peter:

1998 Der Geltungsbereich der Menschenrechte, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg  
(Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 96-123.

König, Siegfried:

1994 Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant, Verlag Karl Alber,  
Freiburg i. Br.

Krämer, Gudrum:

2007 Islam, Menschenrechte und Demokratie: Anmerkung zu einem schwierigen  
Verhältnis, in: Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen  
Anspruchs, Nomos Verlag, Baden-Baden, S. 39-54.

Kühnhardt, Ludger:

1987 Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen  
Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs, Günter Olzog Verlag, München.

Kymlicka, Will:

1995 Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, Clarendon Press,  
Oxford.

2004 Justice and Security in the accomodation of Minority Nationalism, in: May,  
Stephen et al. (Hrsg.) Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights, Cambridge  
University Press, Cambridge [u. a.].

2009 [1996] The Good, the Bad, and the Intolerable: Minority Group Rights, in:

Goodale, Mark (Hrsg.) Human Rights: An Anthropological Reader, Wiley-Blackwell, Massachusetts [u. a.], S. 58-67.

Locke, John:

1997 [1689] Two Treaties of Government, Everyman, London.

Lohmann, Georg:

1998 Menschenrechte zwischen Moral und Recht, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 62-95.

2001 Unparteilichkeit in der Moral, in: Wingert, Lutz/Günther, Klaus (Hrsg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 434-455.

2004 »Kollektive« Menschenrechte zum Schutz von Minderheiten?, in: Rentsch, Thomas (Hrsg.), Anthropologie, Ethik, Politik. Grundfragen der praktischen Philosophie der Gegenwart, Dresden S. 92-108.

2005 Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig?, in: Klein, Eckart/Menke, Christoph/Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam (Hrsg.), Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig?, Universitätsverlag Potsdam, S. 5-20.

2008 Zur Verständigung über die Universalität der Menschenrechte, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hrsg.): Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, S. 47-60.

2010 Menschenrechte und die Frage nach dem Subjekt der Rechte, in: [http://www.boell.de/downloads/Lohmann\\_Menschenrechte\\_und\\_die\\_Frage\\_nach\\_dem\\_Subjekt\\_der\\_Rechte.pdf](http://www.boell.de/downloads/Lohmann_Menschenrechte_und_die_Frage_nach_dem_Subjekt_der_Rechte.pdf) (Zugang am 10.10.2010).

Losurdo, Domenico:

2005 Contrahistoria del Liberalismo, El Viejo Topo, Barcelona.

Mackie, John L.:

1984 Can there be a right-based moral theory?, in: Waldron, Jeremy (Hrsg.), Theories of Rights, Oxford University Press, New York, S. 168-181.

Macpherson, C. B.:

1973 Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Margalit, Avishai/Raz, Josep:

1990 National Self-Determination, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 87, Num. 9, September, S. 439-461.

Marshall, Thomas:

1992 Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, in: *Bürgerrechte und soziale Klassen: zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*, Campus Verlag, Frankfurt a. M., S. 33-94.

Martin, Rex:

1997 *A system of rights*, Clarendon Press, New York.

2011 Natural Rights, Human Rights and the Role of Social Recognition, in: *Collingwood and British Idealism Studies* Bd. 17 (1), S. 91-115.

Marx, Karl:

1844 Zur Judenfrage, in: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*, Bd. 1, (Karl) Dietz Verlag, Berlin, Berlin/DDR, S. 347-377.

May, Larry:

1987 *The Morality of Groups: Collective Responsibility, Group-Based Harm, and Corporate Rights*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

McCloskey, H. J.:

1965 Rights, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 15, Num. 59, S. 115-127.

McDonald, Michael:

1991 Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism, in: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Bd. IV, Num. 2, S. 217-237.

Menke, Christoph/Pollmann, Arnd:

2007 *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*, Junius Verlag, Frankfurt a. M.

Mill, Harriet/Mill, John:

1976 [1869] Die Hörigkeit der Frau, in: Schröder, Hammelore (Hrsg.), *Texte zur Frauenemanzipation*, Syndikat, Frankfurt a. M.

Moltchanova, Anna:

2009a Collective Agents and Group Moral Rights, in: *The Journal of Political Philosophy*, Bd. 17, Num. 1, S. 23-46.

2009b *National Self-Determination and Justice in Multinational States*, Springer, New York [u. a.].



Mutua, Makau:

- 1996 The ideology of human rights, in: Virginia Journal of International Law, Bd. 36, S. 589-657.
- 2002 Human Rights: a Political and Cultural Critique, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- 2008 Human rights in Africa: The Limited Promise of Liberalism, in: African Studies Review, Bd. 51, S. 17-39.

Narveson, Jan:

- 1991 Collective Rights?, in: Canadian Journal of Law and Jurisprudence Bd. IV, Num.2 (Juli), S. 329-345.
- 2002 Collective Responsibility, in: The Journal of Ethics, Num. 6, S. 179–198.

Newman, Dwight:

- 2004 Collective Interests and Collective Rights, in: The American Journal of Jurisprudence, Bd. 49, S. 127-163.
- 2011 Community and Collective Rights: A Theoretical Framework for Rights Held by Groups, Hart Publishing, Oxford [u. a.].

Nickel, James:

- 2010 Human Rights, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, unter <http://plato.stanford.edu/entries/rights-human/> (Zugang am 11.4.2011)

Nino, Carlos:

- 1989 Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación, Editorial Astrea Buenos Aires.

Nuscheler, Franz:

- 1995 Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte. Zur Kakophonie des Wiener Wunschkonzerts, in: INEF Report, Zur Universalität der Menschenrechte, Institut für Entwicklung, und Frieden der Gerhard-Mercator-Universität GH Duisburg, Heft 11/1995, S. 2-17.

Panikar, R.:

- 1982 Is the notion of human rights a western concept?, in: Diogenes, Num. 30, S. 75-102.

Payne, Michael:

- 2008 Henry Shue on Basic Rights, in: Essays in Philosophy, V. 9, Num 2, unter <http://commons.pacificu.edu/eip/vol9/iss2/> (Zugang am 15.3.2011).

Pfordten, Dietmar von der:

2009 Was ist Recht, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 63, Heft 2, S. 173-200.

Platon:

[1961] Der Staat, Verlag von Felix Meiner, Hamburg.

Pogge, Thomas:

1998 Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 378-400.

2011 Weltarmut und Menschenrechte, De Gruyter, Berlin/New York.

Pollis, Adamantia/Schwab, Peter:

1979 Human Rights: a Western Construct with Limited Applicability, in: Pollis, Adamantia/Schwab, Peter (Hrsg.): Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives, Praeger Publishers, New York.

Pollmann, Arnd:

2005 Die Menschenrechte: teilbar und ungleichgewichtig, in: Klein, Eckart/Menke, Christoph/Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam (Hrsg.) Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig? Universitätsverlag Potsdam, S. 29-38.

Rawls, John:

1979 Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

2007 Lectures on the History of Political Philosophy, the Belknap of Harvard University Press, New York, S. 1-18.

Raz, Joseph:

1984a On the Nature of Rights, in: Mind, Bd. 93, Num. 370, S. 194-214.

1984b Right-Based Moralities, in: Waldron, Jeremy (Hrsg.) Theories of Rights, Oxford University Press, New York, S. 182-200.

1986 The Morality of Freedom, Oxford University Press, New York.

Riebold, L.:

1992 Rechte in der Analytischen Philosophie, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, S. 229-233.

Rousseau, Jacques:

2000 [1755] Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar, Ulm.

Rüthers, Bernd:

2010 Rechtstheorie: Begriff, Geltung und Anwendung des Rechts, 4. Aufl. Verlag C. H. Beck, München.

Sandel, Michael:

1982 Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press, Cambridge.

1994 Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: Honneth, Axel (Hrsg.) Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S. 18-35.

Salomon, Margot:

2007 Global Responsibility for Human Rights. World Poverty and the Development of International Law, Oxford University Press, New York.

Scarano, Nico:

2002 Moralisches Handeln: Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft (71-89), in: Höffe, Otfried (Hrsg.), Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Akademie Verlag, Berlin, S. 135-152.

Schubert, Hermann:

2008 Anthropometrische Geschichte der Französischen Revolution, Verlag Europäische Wirtschaft, München.

Schuch, Stefan:

2001 Französische Revolution, Stark, Freising.

Searle, John:

1969 Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge University Press, Cambridge.

1995 The Construction of Social Reality, The Free Press, New York.

2006 Social Ontology. Some Basic Principles, in: Anthropological Theory, Num. 6 (1), S. 12-29.

Sen, Amartya:

2004 Elements of a Theory of Human Rights, in: Philosophy and Public Affairs, Bd. 32, Num. 4, S. 315-356.

Shestack, Jerome:

1998 The Philosophic Foundations of Human Rights, in: Human Rights Quarterly, Bd. 20, Num. 2, 1998, S. 201-234.

Shue, Henry:

1996 Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy, 2. Aufl., Princeton University Press, Princeton.

1998 Menschenrechte und kulturelle Differenz, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Surkamp, Frankfurt a. M., S. 343-377.

Somek, Alexander:

1995 Die Moralisierung der Menschenrechte. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat, in: Demmerling, Christoph/Rentsch, Thomas (Hrsg.), Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik, Akademie Verlag, Berlin, S. 48-56.

Sorrell, Tom:

2007 Hobbes's Moral Philosophy, in: Springborg, Patricia (Hrsg.) The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan, Cambridge University Press, New York, S. 128-153.

Steiner, Henry:

1991 Diverse Partners: Non-governmental organizations in the human rights movement. The report of a retreat of human rights activists, Cambridge, Massachusetts.

Steiner, Hillel:

2006 Moral Rights, in: Copp, David (Hrsg.), The Oxford Handbook of Ethical Theory, Oxford University Press, New York, S. 459-477.

Steinfath, Holmer:

2003 Wir und Ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen, in: List, Anton (Hrsg.) Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus, Walter de Gruyter, Berlin/New York, S. 71-95.

2006 Gleichheit und Interessen. Zu Ernst Tugendhats Moralbegründung, in: Scarano, Nico/Suárez, Mauricio (Hrsg.), Ernst Tugendhats Ethik, C. H. Beck, S. 255-272.

Stepanians, Markus:

2005 Menschenrechte als moralische Rechte und als juristische Rechte, in: Girardet, Klaus/Nortmann, Ulrich (Hrsg.), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, S. 1-20.

Strawson, Peter:

1974 Freedom and Resentment, in: Freedom and Resentment and Other Essays, Methuen & Co. Ltd, London.

Talbott, William:

2005 Which Rights Should Be Universal?, Oxford University Press, New York.

Tamir, Yael:

2003 Against Collective Rights, in: Meyer, Lukas et al. (Hrsg.) Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz, Oxford University Press, Oxford [u. a.], S. 182-204.

Taylor, Michael:

1985 Philosophical Papers. Philosophy and The Human Sciences, Bd. 2, Cambridge University Press, Cambridge u. a.

1994 Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, Honneth, Axel (Hrsg.) Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S. 103-130.

1995 Das Unbehagen an der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Tibi, Bassam

1995 Anderssein, ein individuelles Recht oder ein kollektives Menschenrecht?, in: Hoffmann, Hilmar/ Kramer, Dieter (Hrsg.), Anderssein, ein Menschenrecht über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt, S. 57-68.

Tilley, John J.:

2000 Cultural Relativism, Human Rights Quarterly, Bd. 22, N° 2, May 2000, S. 501-547.

Tugendhat, Ernst:

1993 Vorlesungen über Ethik, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

1998 Die Kontroverse um die Menschenrechte, in: Gosepath, Stepahn/Lohmann, Georg (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 48-61.

2001 La controversia sobre los derechos humanos, in: Problemas, Gedisa, Barcelona, S. 32-42.

Van Dyke, Vernon:

1982 Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought, in: The Journal of Politics, Bd. 44, Num. 1, Februar, S. 21-40.

- 1985 Human Rights, Ethnicity, and Discrimination, Greenwood Press, Westport.
- Vasak, Karel:
- 1972 Le droit international des droits de l'homme, in: Revue de Droits de l'homme, Bd. V. 1, S. 43-51.
- 1977 Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte 30 Jahre später, in: UNESCO Kurier, Num. 11, S. 29-32.
- Waldron, Jeremy:
- 1992 Minority Cultures and Cosmopolitan Alternative, in: University of Michigan Journal of Law Reform, Bd. 25, Num. 3/4, S. 751-793.
- 2002 Taking Group Rights Carefully, in: Huscroft, Grant/Rishworth, Paul (Hrsg.) Litigating Rights: Perspectives from Domestic and International Law, Oxford, [u. a.], S. 203-220.
- Wall, Steven:
- 2007 Collective Rights and Individual Autonomy, in: Ethics, Num. 117, S. 234-264.
- Wildt, Andreas:
- 1998 Menschenrechte und moralische Rechte, in: Gosepath, Stefan/Georg, Lohmann (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 124-145.
- Wollstonecraft, Mary:
- 1999 [1792] Ein Plädoyer für die Rechte der Frau, Böhlau, Weimar.
- Yeatman, Anna:
- 2000 Who is the subject of human rights?, in: American Behavioral Scientist, Bd. 43, Num. 9, S. 1498-1513.