

Christoph Hanisch

9847995

A 296 295

Philosophie

Universität Wien

Institut für

Wintersemester 2001/2002

**601 699 Seminar: „Menschenrechte im Kulturvergleich“ (4,8)**

Ao.Univ. Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

**Seminararbeit**

Der innere Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten (Jürgen Habermas und sein Beitrag zur Frage nach der universellen Gültigkeit der Menschenrechte)

## Inhalt.

1. Einleitung
2. Legitimation und Legitimität.
  - 2.1. Der Begriff des Rechts. Private und öffentliche Autonomie.
  - 2.2. Menschenrechte als Voraussetzung für Volkssouveränität. Volkssouveränität als Voraussetzung für Menschenrechte.
3. Universalisierbarkeit und Herausforderungen der Moderne.
  - 3.1. Die Selbstkritik des Westens.
  - 3.2. „Asean Values“ und die Kritik an Individualismus und des Vorranges der Rechte vor den Pflichten.
4. Die Diskurstheorie als Ideal und regulative Idee eines interkulturellen Menschenrechtsdiskurses.
  - 4.1. Die Diskursregeln und ihre Begründung.
  - 4.2. Die Ableitung der Menschenrechte aus den Diskursregeln.
5. Conclusio
6. Bibliographie

## 1. Einleitung.

In der vorliegenden Seminararbeit soll versucht werden, die Frage nach der universellen Gültigkeit der Menschenrechte zu untersuchen. Im Speziellen soll der Frage nachgegangen werden, ob zwischen der Idee der Menschenrechte, wie sie beispielsweise 1948 in der „Universellen Erklärung der Menschenrechte“<sup>1</sup> institutionalisiert wurde, und dem Konzept der Demokratie und des Verfassungsstaates nach westlichem<sup>2</sup> Vorbild, ein notwendiger Zusammenhang besteht. Den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung stellt ein Aufsatz des deutschen Philosophen und einflussreichen Vertreters der Diskurstheorie, Jürgen Habermas, dar. Dieser Essay mit dem programmatischen Titel *Zur Legitimation durch Menschenrechte* (Habermas, 1998 = H) soll im Hauptteil dieser Arbeit (Abschnitte 2 und 3) im Zentrum der Betrachtungen stehen, um eine nicht nur von Habermas vertretene Position<sup>3</sup> herauszuarbeiten, die einerseits von dem oben erwähnten Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie überzeugt ist, und andererseits die Universalisierbarkeit dieser Konzepte verteidigen will.

Zunächst muss in einem ersten Schritt der bei Habermas zentrale Gedanke der Legitimation bzw. Legitimität beleuchtet werden. Auf diesem Weg soll ein erstes zentrales Argument dieser Arbeit erschlossen werden, das versucht, den untrennbaren Zusammenhang und die wechselseitige Bedingtheit von privater und öffentlicher Autonomie, das heißt für

---

<sup>1</sup> Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO: **Fehler! Textmarke nicht definiert.** (17.11.2001)

<sup>2</sup> An dieser Stelle muss auf einen nicht unbedeutenden Punkt hingewiesen werden, der für die ganze vorliegende Arbeit relevant ist: Mir ist die Problematik bewusst, die sich aus der Verwendung von Begriffen wie „westlich“, „okkzidental“ oder „abendländisch“ ergibt. Adjektive dieser Art sollten, wenn sie in der Folge verwendet werden nicht wortwörtlich als geographische Bestimmungen aufgefasst werden. In der vorliegenden Arbeit sind die angeführten Eigenschaften eher im Zusammenhang mit einem bestimmten, noch zu erläuternden, politischen Legitimationstypus verwendet worden, der zwar in Westeuropa und Nordamerika seine Ursprünge hat, heute aber in verschiedensten Regionen der Welt in Form des demokratischen Verfassungsstaates zur praktischen Anwendung kommt.

Habermas zwischen den die private Autonomie ermöglichenden liberalen Freiheitsrechten und den die staatsbürgerliche Autonomie (Volkssouveränität) sichernden politischen Rechten aufzuzeigen (Abschnitt 2). Beide angesprochenen Gruppen von Rechten folgen für Habermas aus dem Demokratieprinzip und sind als Menschenrechte, und in der Folge als in positives Recht transformierte Bürgerrechte, zu bezeichnen. Die sich unmittelbar aus diesem Argument ergebende Frage nach der Begründung dieser, Legitimation verbürgenden, demokratischen Prozeduren ist im Fall von Jürgen Habermas eng an die maßgeblich von ihm mitentwickelte Diskurstheorie gebunden. Dieser grundlegende Aspekt kommt in seinem hier zu besprechenden Aufsatz allerdings etwas zu kurz, wie Habermas selbst eingesteht:

„Dabei (bei der Schaffung eines Systems von grundlegenden Rechten zwischen freien und gleichen BürgerInnen; Anm. d. Verf.) gehe ich von dem *hier nicht näher zu erörternden* Grundsatz aus, daß genau die Regelungen Legitimität beanspruchen dürfen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“ (H, 175. Hervorhebungen durch den Verfasser)

Um diese Frage nach den Begründungen und den Voraussetzungen rationaler Diskurse etwas genauer zu analysieren werden im vierten Abschnitt dieser Arbeit einige Aspekte des Aufsatzes *Diskurstheorie und Menschenrechte* (Alexy, 1995 = A) von Robert Alexy herangezogen.

In der Darstellung der Argumentation von Habermas soll nach den oben erwähnten Feststellungen auf westliche und außereuropäische Kritik an diesen Thesen und an der mit ihnen postulierten Universalisierbarkeit eingegangen werden (Abschnitt 3). Kritikpunkte die in diesem Zusammenhang immer wieder auftreten beziehen sich vor allem auf die Frage, ob die Ideen der Demokratie und der Menschenrechte, inklusive der Betonung des Individuums (verstanden als „Rechtsperson“ (H, 176)) und der Universalisierbarkeit aus dem Kontext einer spezifisch europäischen Entwicklung gelöst werden können. Die zweite Hauptthese dieser Arbeit, die im Anschluss an Habermas formuliert wird, antwortet auf diese Kritik mit dem Hinweis auf sogenannte „Herausforderungen der gesellschaftlichen Moderne“ (H, 181) und „Modernisierungskrisen“ (Bielefeldt, 1997, 259), die als weltweit gültiger und sich immer

---

<sup>3</sup> Vgl. z.b.: Bielefeldt, 1997. Einen guten Überblick zur Idee einer „Menschheitsethik“ und ihrer diskurstheoretischen Begründung durch Karl-Otto Apel bietet: Schelkshorn, 1997.

deutlich durchsetzender Umstand die Menschen vor ähnliche Herausforderungen stellen wie Europa in den letzten Jahrhunderten.

Soweit es mir möglich und berechtigt erschien, sollten diese Hauptthesen von Jürgen Habermas und Robert Alexy nicht nur unreflektiert und unkritisch wiedergegeben werden, sondern im Gegenteil und unter Zuhilfenahme einiger anderer Quellen bzw. eigener Beobachtungen versuchsweise hinterfragt werden. Kritische Einwände, vor allem bezüglich der Frage, inwieweit die Diskurstheorie und ihre praktischen Diskursregeln dem interkulturellen Menschenrechtsdialog als Maßstab und Wegweiser in Richtung eines universellen Normenkonsenses dienen können, sollen im letzten Abschnitt dieser Arbeit kurz angesprochen werden. Ziel der vorliegenden Seminararbeit ist somit nicht die Präsentation des diskurstheoretischen Konzeptes, verstanden als ultimativen Ausweg aus ethnozentristischen und relativistischen Sackgassen innerhalb der Auseinandersetzungen, sondern die möglichst kritische Darstellung der – natürlich aus meiner subjektiven Sicht - positiven und negativen Aspekte dieses Ansatzes.

## 2. Legitimation und Legitimität.

Der Begriff der Legitimation spielt in der Rechtsphilosophie von Jürgen Habermas eine entscheidende, wenn nicht die zentrale Rolle.<sup>4</sup> Es ist wichtig festzuhalten, dass der Begriff der Legitimation nicht nur in der jetzt zitierten Quelle, „in einem doppelt eingeschränkten Sinne“ (H, 170) verwendet wird. Einerseits liegt das Augenmerk ausschließlich auf der Frage nach der Legitimität einer politischen Ordnung und andererseits wird nur der demokratische Verfassungsstaat dahingehend untersucht, ob und wie er die geforderte Legitimation gewährleisten kann. Es stellt sich dann natürlich die Frage wie Habermas nach dieser, nicht unbeträchtlichen Einschränkung zu der auch für uns zentralen Frage nach der universellen Gültigkeit der Menschenrechte kommen kann, wenn sich seine Untersuchung (zunächst) auf die Demokratien nach westlichem Vorbild konzentriert. Eine mögliche Antwort auf diese Frage sollte im folgenden Teil der vorliegenden Arbeit sichtbar werden, und wird zu unserer ersten These führen. Denn Habermas beginnt nicht mit der Frage wie substantiell aufgefasste

---

<sup>4</sup> Vgl.: Habermas, 1992, Kapitel 3.

Menschenrechte *auf* verschiedene politische und rechtliche Verhältnisse angewendet werden können, sondern setzt umgekehrt an und fragt nach den prozeduralen Bedingungen der Möglichkeit einer Rechts- und Gesellschaftsordnung, die Menschenrechte erzeugen und garantieren kann.

### 2.1. Der Begriff des modernen Rechts. Private und öffentliche Autonomie.

Für Jürgen Habermas ist ein wesentliches Charakteristikum des modernen Staates, verstanden als Ordnung, „die sich durch staatliche Organisationsgewalt“ (H, 170) auszeichnet, dass diese Gewalt in der Form des Rechts konstituiert ist. Politische Ordnungen können demnach nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn auch dem für diese Ordnung geltenden positiven Recht Legitimation zukommt. Dieses Recht darf sich dann nicht nur darin erschöpfen von seinen AdressatInnen, den StaatsbürgerInnen, nur faktisch, also als Zwangsmaßnahme, erduldet zu werden, sondern muss auch dem Kriterium der „Anerkennungswürdigkeit“ (H, 171) gerecht werden. Unter Legitimation versteht Habermas „alle öffentlichen Begründungen und Konstruktionen, die diesen Anspruch auf Anerkennungswürdigkeit einlösen sollen.“ (H, 171) Für moderne Rechtsordnungen gelten vor allem zwei Elemente als wesentlich, nämlich das Auseinandertreten von Recht und Moral einerseits und die vorherrschende Gestalt des Rechts in Form subjektiver (Freiheits-) Rechte andererseits. Innerhalb des positiven und gesetzten Rechts ist kein Individuum gezwungen sein Handeln zu rechtfertigen. In Anlehnung an Hobbes spricht Habermas auch davon, „daß alles erlaubt ist, was nicht explizit verboten ist.“ (H, 171)

Für unsere kommenden Betrachtungen, mit ihrem Schwerpunkt bezüglich der Frage nach einer möglichen universellen Gültigkeit der Menschenrechte, sind vor allem zwei aus dieser Beschreibung des modernen Rechts resultierende Schlüsse bedeutend: Einerseits das vor allem von asiatischen Interessensgruppen stark kritisierte Primat der (individuellen) Rechte vor den (kollektiven) Pflichten. Andererseits die Bestimmung des autonomen Subjekts als „Rechtsperson“ und Mitglied einer „Rechtsgemeinschaft“. (H, 172) Aus der Trennung zwischen Moral und Recht ergibt sich auch eine Trennung der Geltungsbereiche dieser beiden handlungsanleitenden Institutionen:

„Das moralische Universum, das im sozialen Raum und in der historischen Zeit gleichsam *entgrenzt* ist, erstreckt sich auf *alle natürlichen* Personen in ihrer lebensgeschichtlichen Komplexität. Demgegenüber schützt einen in Raum und Zeit jeweils lokalisierte Rechtsgemeinschaft die Integrität ihrer Angehörigen nur insoweit, wie diese den artifiziell erzeugten Status von *Trägern subjektiver Rechte* einnehmen.“ (H, 172)

Aus dieser Sichtweise wird eine Folgerung verständlich, die nicht nur Habermas immer wieder in bezug auf die mögliche Durchsetzung und Sanktionierung nicht nur des positiven Rechts innerhalb eines Nationalstaates, sondern besonders auch in Bezug auf die Menschenrechte anführt: „Ihre volle Kraft können Menschenrechte nur dann entfalten, wenn sie durch Normen positiven Rechts garantiert, also in positives Recht transformiert werden.“ (A, 144) Aus dieser engen Beziehung zwischen Menschenrechten und Bürgerrechten, die nach Habermas in einem demokratischen Verfassungsstaat zusammenfallen sollten, ist es nicht mehr weit zu der hier zur Debatte stehenden Verknüpfung des Konzepts der Demokratie mit demjenigen der Menschenrechte.

Doch bevor diese These endgültig formuliert werden kann ist ein weiteres für Habermas zentrales Begriffspaar zu untersuchen, nämlich das der „privaten und öffentlichen Autonomie“. (H, 176f.) Habermas führt diese zentralen Begriffe ein, indem er die Frage nach der Legitimität von Rechtsordnungen weiterentwickelt. Die wesentlichste Eigenschaft des modernen Rechts ist die bereits erwähnte „Formeigenschaft der Positivität“ aus der sich die Frage ergibt, welche überzeitlichen – und für die Menschenrechtsdebatte nicht unbedeutend: welche überregionalen – Instanzen zu Rate gezogen werden können, um im „Strudel der Temporalität“ in dem das positive Recht nur allzu leicht von einem Tag auf den anderen ein anderes Gesicht erhalten kann, einen festen Punkt zu finden, der die Legitimität der Rechtsnormen verbürgt. (H, 173) Früher war es möglich, zur Beantwortung dieser Frage auf die religiös oder metaphysisch begründete Moral zu verweisen, aber „in pluralistischen Gesellschaften sind solche integrativen Weltbilder und kollektiv verbindlichen Ethiken zerfallen.“ (H, 173) Auf diese Herausforderungen bezüglich der Legitimationsfrage reagierte die moderne „politische Theorie“ mit einer doppelten Antwort, von denen die erste das Prinzip der „Volkssouveränität“ darstellt, das für ein demokratisches Verfahren steht, welches legitime Ergebnisse garantieren soll. (H, 173f.) „Dieses Prinzip drückt sich in den Kommunikations- und Teilnahmerechten aus, die die öffentliche Autonomie der Staatsbürger sichern.“ (H, 173)

Die private Autonomie, von Habermas definiert als „Handlungsspielräume für die Verfolgung ihrer (der BürgerInnen, hier verstanden als „Privatleute“ (H, 174); Anm. d. Verf.) persönlichen Lebenspläne“ soll durch die zweite Antwort den „klassischen Menschenrechten“, d.h. den liberalen Grundrechten, welche die Privatsphäre des Einzelnen vor einem zu extensiven Zugriff der Gesellschaft schützen sollen, gesichert sein. (H, 173) Eine Rechtsordnung ist nur dann legitim, wenn sie diesen beiden Formen der Autonomie den notwendigen Platz einräumt, sowohl bei ihrem Zustandekommen als auch bei ihrer Umsetzung. Auch Robert Alexy fasst in einem seiner – in dieser Arbeit noch ausführlich zu besprechenden – Aufsätze die Intuition Jürgen Habermas’ ähnlich zusammen: „Es geht bei dem Habermasschen System der Rechte um den Schutz und die Ermöglichung der privaten und der öffentlichen Autonomie.“ (A, 156) Menschenrechte in einem umfassenden Sinne beziehen sich nach Habermas nicht nur auf die private, sondern auch auf die öffentliche Autonomie. Dieser Punkt wird im folgenden Abschnitt im Zentrum der Betrachtungen stehen.

## 2.2. Menschenrechte als Voraussetzung für Volkssouveränität. Volkssouveränität als Voraussetzung für Menschenrechte.

Wir haben gesehen wie auf den Wegfall religiöser und moralischer Möglichkeiten der Rechtfertigung des Rechts und der damit verbundenen Legitimationskrise der Rechtsordnung reagiert werden kann. Legitimität ist nach diesem modernen Verständnis dann gegeben, wenn private und öffentliche (staatsbürgerliche) Autonomie gleichberechtigt durch ein System von in positives Recht transformierte Normen, gesichert sind. Habermas stellt jedoch fest, dass gerade zwischen diesen beiden Teilaspekten der modernen Theorie der Legitimation immer wieder Spannungen auftreten. „Allerdings hat die politische Theorie die Spannung zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten, zwischen der ‚Freiheit der Alten‘ und der ‚Freiheit der Modernen‘, nicht ernstlich zum Ausgleich bringen können.“ (H, 174) Der bereits in der Antike verwurzelte Republikanismus räumt stets der öffentlichen Autonomie, also den politischen Teilnahmerechten einen größeren Stellenwert vor den „unpolitischen Freiheiten der Privatleute“ ein. (H, 174) In diesem Fall werden die klassischen Menschenrechte aus der Selbstbestimmung des Gemeinwesens abgeleitet, folgen somit „dem souveränen Willen des Volkes“ erst in einem zweiten Schritt. (H, 174) Die andere Extremposition stellt der auf John

Locke zurückgehende Liberalismus dar, der grundlegende subjektive Freiheitsrechte als unantastbare Normen auffasst, die dem Willen des Volkes „von Haus aus (als) legitime Schranken“ auferlegt werden müssen, um die private Autonomie des Einzelnen vor Eingriffen des Staates zu schützen. (H, 174) Das erste Habermasche Hauptargument stellt den Versuch dar zwischen diesen beiden Extrempositionen zu vermitteln, um zu zeigen, dass weder liberale Grundrechte ohne Volkssouveränität, noch Demokratie ohne ein gesichertes Mindestmaß an subjektiven Freiheitsrechten sinnvoll postuliert werden können.

Um diese These zu formulieren stellt Habermas eine Frage in das Zentrum seiner Betrachtungen: „Welche grundlegenden Rechte müssen sich freie und gleiche Bürger, wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen, gegenseitig einräumen?“ (H, 175) Diese Fragestellung enthält beide relevanten Elemente der hier zur Diskussion stehenden These: Sie spricht einerseits das Prozedere an, nach dem die grundlegenden Rechte in ihrer konkreten Ausformung zustande kommen sollen, verlangt allerdings auch dass ein „System von Rechten“ mit Hilfe dieser „verfassungsgebenden Praxis“ geschaffen werden muss. (H,175) Für die Darstellung des Hauptarguments ist es notwendig einige, unverzichtbare Elemente der diskurstheoretischen Begründung<sup>5</sup> des „Demokratieprinzips“ (A, 163) anzuführen, da in dieser Begründung der für uns elementare innere Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität liegt.

Für Habermas sind rationale Diskurse Kommunikationssituationen, die im Gegensatz zu Verhandlungen, darauf ausgerichtet sind, im symmetrischen und gleichberechtigten Austausch von Argumenten einen Konsens, d.h. eine gemeinsame Ansicht, der alle gleichberechtigten DiskursteilnehmerInnen ohne Zwang ausgesetzt zu sein, zustimmen, zu erzielen. Übertragen auf unsere derzeitige Hauptfrage, wie eine Rechtsordnung Legitimität beanspruchen kann bedeutet dies, dass auch das demokratische Prozedere und die gemeinsame Formulierung und Formierung einer vernünftigen politischen Willensbildung diesen Diskursregeln genügen muss, um gerechtfertigt zu sein. Zusammenfassend lässt sich mit Habermas festhalten:

„Wenn nun solche Diskurse (...) der Ort sind, an dem sich ein vernünftiger politischer Wille bilden kann, muß sich die Vermutung auf legitime Ergebnisse, die das demokratische Verfahren begründen

---

<sup>5</sup> Vgl.: Abschnitt 4 in dieser Arbeit.

soll, letztlich auf ein kommunikatives Arrangement stützen: Die für eine vernünftige – und daher legitimitätsverbürgende Willensbildung des politischen Gesetzgebers notwendigen Kommunikationsformen müssen ihrerseits rechtlich institutionalisiert werden.“ (H, 175)

Das „kommunikative Arrangement“ ist das Element zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität, das zur vollständigen Formulierung der ersten These gefehlt hat. „Der gesuchte interne Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität besteht dann darin, daß die Menschenrechte die Kommunikationsbedingungen für eine vernünftige politische Willensbildung institutionalisieren.“ (H, 175) Diese Argumentation scheint zunächst aber nur für den Bereich derjenigen Grundrechte zu gelten, welche die öffentliche Autonomie sichern sollen. Der gleiche Zugang zu Kommunikations- und Teilnahmerechten impliziert nicht von sich aus die Notwendigkeit klassischer Freiheitsrechte, welche die private Autonomie sichern sollen. Aus diesem Grund erweitert Habermas seine These um einen weiteren Punkt indem er das „Medium über das sie (die BürgerInnen; Anm. d. Verf.) ihre politische Autonomie ausüben“ genauer untersucht. (H, 176) Unter diesem Medium versteht Habermas den sogenannten „Rechtskode“, der wiederum eine nicht verhandelbare Voraussetzung darstellt, die überhaupt vorhanden sein muss, „bevor die Kommunikationsvoraussetzungen für eine diskursive Willensbildung in der Gestalt von Bürgerrechten institutionalisiert werden können.“ (H, 176) Der entscheidende Punkt in bezug auf die private Autonomie ist nun, dass für den Rechtskode die Erzeugung von Rechtspersonen, verstanden „als Träger subjektiver Rechte“ notwendig ist. (176) „Es gibt kein Recht ohne die private Autonomie von Rechtspersonen überhaupt.“ (H, 176)

Es scheint notwendiger Weise bei den einzelnen BürgerInnen, verstanden als Rechtspersonen und ihren fundamentalen Rechten – oder besser: bei ihrem Anspruch, überhaupt Rechte einfordern zu können – anzusetzen zu sein, bevor überhaupt die Bedingungen diskutiert werden können unter welchen sie an den demokratischen Prozeduren zu einer gemeinsamen Willensbildung teilnehmen können. Menschenrechte sind aber nicht nur als subjektive Freiheitsrechte zum Schutz privater Autonomie aufzufassen, sondern sind auch Voraussetzung für Volkssouveränität im Sinne der Sicherung öffentlicher Autonomie. Dieses Verhältnis zeichnet sich durch einen entscheidenden wechselseitigen Charakter aus: Für eine tatsächliche Ausübung privater Autonomie ist auch eine aktive Teilnahme an demokratischen Prozessen der Selbstgesetzgebung eine notwendige Voraussetzung. „Deshalb sind liberale und

politische Grundrechte unteilbar.“ (H, 177) Es wäre unrichtig, den individuellen Freiheitsrechten eine Art Vorrangstellung vor den politischen Kommunikations- und Teilnahmerechten zuzuschreiben, da die einen ohne die anderen für die Sicherung vollständiger Autonomie nutzlos wären.

### 3. Universalisierbarkeit und Herausforderungen der Moderne.

Für die Sicherung privater und öffentlicher Autonomie sind individuelle Freiheitsrechte genauso notwendig wie Rechte, die eine gleichberechtigte Teilnahme an demokratischen Prozeduren ermöglichen sollen. Eine Demokratie ohne Menschenrechte ist für Habermas ebenso wenig denkbar, wie umgekehrt die wirksame Umsetzung dieser Rechte außerhalb eines die Anforderungen einer legitimen Rechtsordnung erfüllenden demokratischen Verfassungsstaates. Voraussetzungen für die tatsächliche Geltung von solcherart aufgefassten Menschenrechten sind deshalb eine gewisse Auffassung des Rechts, und als Voraussetzung hierfür die Rechtsperson, verstanden als autonomes Subjekt und Individuum der unabhängig von der Gesellschaft der Anspruch auf gewisse Rechte zusteht.

Diese Darstellung der Menschenrechte lässt sofort Zweifel daran aufkommen, wie eine universelle Gültigkeit derselben zu denken ist, wenn der oben explizierte Ansatzpunkt eines internen Zusammenhanges zwischen Menschenrechten und Demokratie so radikal an ein aufgeklärtes, säkulares und individualistisches Konzept des Rechts und der Legitimation gekoppelt wird. Im folgenden Teil dieser Arbeit soll in zwei Schritten versucht werden, die Argumentation zu rekonstruieren, die Habermas vorschlägt um nicht nur sein Konzept des Zusammenhanges von Demokratie und Menschenrechten zu verteidigen, sondern darüber hinaus auch die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, einer globalen Gültigkeit dieser notwendigen Koexistenz aufzuzeigen. Es handelt sich hierbei um den Versuch die Ideen der Menschenrechte und der Demokratie dahingehend zu untersuchen, ob sie als geeignete Antworten auf gewisse sich weltweit ausbreitende Rahmenbedingungen und Herausforderungen angesehen werden können.

### 3.1. „Die Selbstkritik des Westens.“<sup>6</sup>

Habermas stellt fest, dass die heutigen globalen Entwicklungen – Stichwort: Globalisierung – ein Denken jenseits des Nationalstaates unbedingt notwendig machen und somit die Frage nach der „unbeschränkten Geltung“ der Menschenrechte neu gestellt werden muss. (H, 177) Wie ist die globale Akzeptanz und Durchsetzung der Menschenrechte vorstellbar? Habermas schlägt zwei alternative Antworten vor.

Es wäre einerseits denkbar eine Entwicklung aller derzeit bestehenden Nationalstaaten hin zu demokratischen Rechtsstaaten zu erhoffen. Zusätzlich sollte eine solche Entwicklung mit dem Rechtsanspruch verbunden werden, der jedem Einzelnen die Wahl seiner Nationalität freistellt. Unmittelbar nach der Präsentation dieses Arguments muss Habermas allerdings zugeben: „Von diesem Ziel sind wir offensichtlich weit entfernt.“ (H, 178) Natürlich wäre eine oben beschriebene Entwicklung der Idealfall um Menschenrechte, vor allem wenn sie in dem besprochenen engen Verhältnis zu einer spezifischen politischen Organisationsform stehend gedacht werden, wirksam und global zu etablieren. Zwar scheinen auch die derzeitigen empirischen Befunde<sup>7</sup> die These zu unterstützen wonach sich die Vision der Demokratie global immer weiter ausbreitet, aber es stellt sich hierbei erstens die Frage nach der notwendigen Definition des Begriffs „Demokratie“ und den Kriterien, die bei der Klassifizierung der betreffenden Staaten angewendet werden.

„Aber auch hier (bei der Feststellung des meßbaren Zuwachses an Demokratien; Anm. d. Verf.) sind Abstriche gegenüber dem jeweils inhaltlich erreichten Ausmaß an Demokratie und den verwendeten Definitionen (z.b. bei der Unterscheidung zwischen bloß ‚formalen‘ und ‚freiheitlichen‘ Demokratien (...)) angebracht.“ (Berg-Schlosser, 1997, 289)

Zweitens ist bei allem Optimismus den die sogenannte „dritte Welle der Demokratisierung“ in den Augen vieler auslöst, zu fragen, ob dieser Trend nicht nur gestoppt, sondern sogar wieder durch rückläufige Tendenzen abgelöst werden könnte.

Aus diesen Gründen schlägt Habermas in der Folge eine weitere Antwortmöglichkeit vor, die den Menschenrechten zu globaler Gültigkeit verhelfen soll. „Eine Alternative könnte

---

<sup>6</sup> Vgl.: H, 177f..

<sup>7</sup> Vgl.: „Freedom House Index“; Zitiert nach: Gärtner, 1997, 42.

darin bestehen, dass jeder unmittelbar, nämlich als Weltbürger, in den effektiven Genuss der Menschenrechte gelangt.“ (H, 178) Habermas verweist auf „Artikel 28 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen“ um die grundsätzliche Intention und das fundamentale Ziel der Proklamation dieses Dokuments zu reformulieren: Zu erstreben sei „eine globale Ordnung, in der die in dieser Erklärung festgelegten Rechte und Freiheiten vollständig realisiert werden.“ (H, 178) Obwohl Habermas vor allem in öffentlich wirksamen Auftritten<sup>8</sup> das „Ziel eines wirksam institutionalisierten Weltbürgerrechts“ vehement verteidigt und propagiert, ist er realistisch genug um zuzugeben, dass ein Blick auf die derzeitige weltpolitische Situation ausreicht um festzustellen, wie schwierig es sein wird, ein solches supranationales (Menschen-) Rechtsregime, inklusive der dazugehörigen Sanktionsmöglichkeiten zu installieren. (H, 178)

Habermas betont trotz aller (derzeit) vorhandener Hindernisse, die einer befriedigenden Umsetzung der, mittlerweile von „fast allen Staaten (angenommenen) Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen“ entgegenstehen, die Notwendigkeit diese Menschenrechte als „einzige von allen anerkannte Legitimationsgrundlage“ in der jetzigen, durch die Schwächung des Nationalstaates als (ehemaligen) Hauptakteur gekennzeichneten weltpolitischen Dynamik, in ihrer Verbindlichkeit zu stärken und in konkret anwendbare Rechtsnormen umzuwandeln. Ähnlich argumentiert Heiner Bielefeldt in seinem Aufsatz *Menschenrechte – universeller Normkonsens oder eurozentristischer Kulturimperialismus* (Bielefeldt, 1997) diese Notwendigkeit, die sich auch seiner Meinung nach aus der heutigen „unklaren Gemengelage“ (H, 178) unterschiedlicher Akteure am Parkett der internationalen Beziehungen ergibt.

Die stärksten Argumente für einen menschenrechtlichen Universalismus sind (...) praktischer Natur: In einer immer enger vernetzten Welt, in der durch die rapide anwachsenden technischen Möglichkeiten stets neue Gefährdung menschlicher Würde und Freiheit entstehen, ist ein universaler Konsens über elementar Bedingungen menschenwürdigen Überlebens und Zusammenlebens *faktisch unumgänglich* geworden.“ (Bielefeldt, 1997, 257)

---

<sup>8</sup> Vgl.: Bericht über ein Symposium an der FU Berlin (1995): „Er (Habermas; Anm. d. Verf.) sieht in der Implementierung rechtlicher Verfahren auf internationaler Ebene die Voraussetzung dafür, daß Menschenrechte auch individuell eingeklagt und somit konsequent durchgesetzt werden können. Dieses Verfahren gewährleiste, Menschenrechtsverletzungen wie kriminelle Handlungen zu verfolgen, anstatt sich im politischen Bereich auf moralische Debatten einzulassen. Endziel müsse die Schaffung eines Weltbürgerrechts sein.“ **Fehler! Textmarke nicht definiert.** (17.11.2001)

Tatsächlich ist es so, dass annähernd alle Staaten die Menschenrechtserklärung der UNO in der einen oder anderen Form unterzeichnet haben, aber dennoch „sind allgemeine Geltung, Inhalt und Rangordnung der Menschenrechte nach wie vor umstritten.“ (H, 178) Ein Hauptkritikpunkt dreht sich immer wieder um die Frage, „ob unter den Prämissen anderer Kulturen die im Westen entstandene Form der politischen Legitimation überhaupt einleuchten kann.“ (H, 178-179) Argumente dieser Art werden nicht zufällig vor allem von westlichen Intellektuellen vorgebracht, um auf den sich möglicherweise hinter den Menschenrechten versteckenden „perfiden Machtanspruch des Westens“ hinzuweisen. (H, 179) Dieses Vorgehen ist für Habermas deshalb nicht zufällig, da es seiner Meinung nach „zu den Vorzügen des okzidentalischen Rationalismus“ gehört, eine solche „*Dezentrierung*“ der eigenen Sichtweisen vornehmen zu können, und auf diesem Wege „eingeschränkte Perspektiven“ zu erweitern. (H, 179) Diese, meiner Meinung nach für das Gelingen eines auf gegenseitigen Respekt gründenden interkulturellen Menschenrechtsdialogs, nicht sonderlich geschickt formulierte These findet sich nicht nur bei Habermas. „Auch wenn es ein *völliges* Verstehen ‚fremder‘ Kulturen vielleicht nicht geben könne (...), sei doch gerade das ‚westliche‘ Denken durch seinen Hang zur Reflexion auf die eigenen Voraussetzungen in besonderer Weise für die Erforschung anderer Kulturen befähigt.“ (Brockner, 1997, 220)

Unter westlichen Kritikern lassen sich nach Habermas zwei Schienen der Ablehnung der möglichen universellen Gültigkeit der Menschenrechte unterscheiden, die sich beide, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise, auf das Vortäuschen einer „falschen Allgemeinheit“ beziehen und den Verdacht hegen, diese Täuschung diene der Verschleierung imperialistischer Interessen des Westens. (H, 179) Habermas unterscheidet zwischen einer „vernunftkritischen“ und einer „machtkritischen Lesart“ dieser „Hermeneutik des Verdachts“. (H, 179)

Die erste Variante geht auf Martin Heidegger zurück, der davon überzeugt gewesen sein soll, dass die Menschenrechte Ausdruck einer spezifischen platonischen Vernunftauffassung seien. Aus dieser These folgt für Heidegger die Unmöglichkeit zwischen verschiedenen Kulturen und Traditionen gemeinsame und allgemeingültige Richtlinien und Maßstäbe in bezug auf Richtigkeit und Falschheit zu finden. Habermas entgegnet diesen, auch in der postmodernen Philosophie anzutreffenden Diskussionsbeiträgen<sup>9</sup> mit den Argumenten der

---

<sup>9</sup> Vgl.: Dietrich (Hg.), 1998.

„eigentümlichen Selbstbezogenheit, die die Diskurse der Aufklärung auszeichnet“ und dem „detektivischen Zug“ des Menschenrechtsdiskurses. (H, 180) Gemeint ist hiermit das Bestreben, den TeilnehmerInnen eines rationalen Diskurses immer gleichberechtigtes Gehör zu verschaffen und somit eine anhaltende Ausgrenzung gewisser Gruppen unmöglich zu machen. „Menschenrechte, die die Einbeziehung des Anderen fordern, funktionieren zugleich als Sensoren für die in ihrem Namen postulierten Ausgrenzungen.“ (H, 180)

Die zweite Ausformung der westlichen Kritik geht auf den nicht unumstrittenen Philosophen und Juristen Carl Schmitt zurück. Kernstück dieser „Machtkritik“ ist der Befund, wonach „sich hinter universalen Rechtsansprüchen regelmäßig der partikulare Durchsetzungswille eines bestimmten Kollektivs“ verberge. (H, 180) In diesem Argument spiegeln sich nach Habermas (auch) die spezifisch deutschen Erfahrungen wieder die diese Einschätzung Schmitts maßgeblich mitgeprägt haben, und in dem drastischen Satz kulminierten: „Wer Menschheit sagt, lügt.“ (H, 180) Ein Blick auf die Geschichte anderer Staaten zeigt allerdings, dass es möglich ist, das Instrument des Rechts nicht nur im Sinne des Machterhalts und der Machtdurchsetzung einiger weniger zu betrachten, sondern mit Hilfe des besprochenen Begriffs der Legitimität anerkennungswürdige Zustände zu schaffen.

Trotz dieser Argumente werden die Menschenrechte von den meisten europäischen sowie nicht-westlichen KritikerInnen „keineswegs in Bausch und Bogen“ verworfen. (H, 181) Die Ursache dieser zumindest partiellen Akzeptanz der Menschenrechte führen uns zum zweiten wesentlichen Argument des Essays von Habermas. Es handelt sich um die „Herausforderungen der Moderne“ (H, 181) oder „Modernisierungskrisen“ (Bielefeldt, 1997, 259) die als früher regional beschränkte Herausforderungen, vor allem in Form von konfessionellen und ökonomischen Umbrüchen, weite Abschnitte der neuzeitlichen Geschichte Europas dominierten und heute den Rest der Welt vor ähnliche Probleme stellen wie seinerzeit den Teil der Welt, der „den demokratischen Verfassungsstaat (und die Menschenrechte; Anm. d. Verf.) in gewisser Weise erfunden hat.“ (H, 181) Diese Herausforderungen und Umbrüche forderten, bzw. fordern eine adäquate Reaktion, und die Menschenrechte scheinen eine mögliche Antwort auf die sozialen, politischen und konfessionellen Auswirkungen dieser sich immer mehr beschleunigenden Prozesse zu sein. Daraus folgt für Habermas aber auch der entscheidende Schluss, dass sich die Menschenrechte „weniger dem besonderen kulturellen Hintergrund der

abendländischen Zivilisation als dem Versuch verdanken, auf spezifische Herausforderungen einer inzwischen global ausgebreiteten gesellschaftlichen Moderne zu antworten.“ (H, 181)

Es ist meiner Meinung nach einerseits zu fragen, ob die Ausbreitung dieser „Herausforderungen der Moderne“ von den Betroffenen nicht als ein - im Rahmen einer als gewaltsam empfundenen Globalisierung stattfindender – imperialistischer Akt erlebt wird. Andererseits ist es auch fraglich, ob auf die weltweit in ähnlicher Weise auftretenden Umbrüche immer und überall in gleicher Weise geantwortet werden muss. Im folgenden Abschnitt sollen einige außereuropäische Versuche der Kritik an der universellen Gültigkeit der von Habermas verteidigten Menschenrechtskonzeption, verstanden als *die* Antwort auf die derzeitigen Krisen, vorgestellt werden.

### 3.2. „Asean Values“ und die Kritik an Individualismus und dem Vorrang der Rechte vor den Pflichten.

Eine Reihe von Dokumenten und Erklärungen<sup>10</sup> zahlreicher asiatischer Staaten, die in der ersten Hälfte der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts abgegeben und formuliert worden sind brachten eine bis heute andauernde Debatte in Gang, in deren Zentrum die Kritik am eurozentristischen Zuschnitt der Menschenrechte steht. Die Argumente fernöstlicher Regierungen und Intellektueller beziehen sich auf sogenannte „konfuzianisch geprägte ‚Werte‘“ die in der aktuellen Diskussion unter dem Begriff der „Asiatischen Werte“ die Kritik am westlichen Rechts- und Politikverständnis verdeutlichen sollen. (H, 183f.) Vor allem der (übertriebene) Individualismus und der Vorrang der Rechte vor den Pflichten ist in den Augen vieler nicht nur unvereinbar mit den eigenen fernöstlichen Wertvorstellungen, sondern die auf die Sicherung privater und öffentlicher Autonomie abzielenden Menschenrechte stellen sogar eine Gefahr für den Zusammenhalt der betroffenen Gesellschaften dar.

Um den, wenig überraschenden, Gegenstandspunkt vorwegzunehmen: Jürgen Habermas verteidigt das westliche Konzept der Menschenrechte entschieden und wirft den Vertretern der oben angeführten Kritik unverhohlenen Machtgier vor. So zum Beispiel im Rahmen seines, auch von der dortigen Öffentlichkeit aufmerksam mitverfolgten, Chinabesuchs im April 2001:

---

<sup>10</sup> Habermas erwähnt: „Verlautbarung der Regierung von Singapur über *Shared Values* (1991) sowie die von Singapur, Malaysia, Taiwan und China gemeinsam abgegebene Erklärung von Bangkok (1993) (...).“ (H, 183)

„Sie (die Pekinger Regierung; Anm. d. Verf.) wolle, weder Pressefreiheit, noch politische Teilhabe oder weltanschaulichen Pluralismus, weil sie an der Macht bleiben will (...). Es gehe ‚ans Eingemachte‘, wenn die Anhänger der ‚asiatischen Werte‘ nach chinesischer Tradition die Pflichten der Bürger vor deren Rechte stellen.“<sup>11</sup>

Was aber genau sind diese „asiatischen Werte“ die immer wieder angeführt werden um die Vorstellung einer universell gültigen Menschenrechtsidee zu kritisieren? Wie werden diese Werte missbraucht um Regime zu stützen die sich mit regelmäßiger Kritik an der von ihnen zu verantwortenden Menschenrechtssituation konfrontiert sehen? Habermas führt *drei* wesentliche Hauptstränge der Kritik an.

*Erstens* wird ein zentrales Element der westlichen Rechtsauffassung, das im vorigen Abschnitt dieser Arbeit besprochen wurde, als aus einer spezifisch europäischen Situation heraus entstanden, angesehen. Für das europäische Rechtsverständnis ist der Grundsatz von großer Relevanz, demzufolge dem Individuum, verstanden als Rechtsperson, Rechte zukommen, die es auch als Einzelner einklagen kann. Im Gegensatz zu dieser Sichtweise vertreten Verteidiger außereuropäischer Wertsysteme die These „daß die alten Kulturen Asiens (wie auch die Stammeskulturen Afrikas) der Gemeinschaft Vorzug vor den Individuen einräumen und eine scharfe Trennung von Recht und Ethik nicht kennen.“ (H, 184) So gesehen kommen dem Individuum nur insoweit eigenständige Rechte zu, als ihm diese von der Gemeinschaft „verliehen“ werden. Die Argumentation, die Habermas gegen diesen Vorrang der kollektiven Pflichten ins Feld führt ist vor allem in Hinblick auf unsere Hauptfrage nach der möglichen Universalisierbarkeit einer Menschenrechtskonzeption von großem Interesse und hängt eng mit den bereits erwähnten „Herausforderungen der Moderne“<sup>12</sup> zusammen. Der wesentliche von Habermas vorgenommene Schachzug besteht in der Verlagerung dieses Problems, weg von der kulturellen hin zur sozioökonomischen Ebene. Der entscheidende Punkt ist nämlich, dass viele asiatische Gesellschaften, wie z.B. die chinesische, im Rahmen eines „globalisierten Wirtschaftverkehrs das positive Recht“ inklusive seines entscheidenden Vorteils sehr wohl „als Steuerungsmedium“ einsetzen. (H, 185) Dieser, für die globale wirtschaftliche Konkurrenzfähigkeit so bedeutende Vorteil, liegt in der Eigenschaft eines auf

---

<sup>11</sup> URL: **Fehler! Textmarke nicht definiert.** (17.11.01)

<sup>12</sup> Vgl.: Abschnitt 3.1

Rechtssubjekte und Individuen zentrierten Rechtsbegriffs „den Funktionserfordernissen von Wirtschaftsgesellschaften, die auf dezentralisierte Entscheidungen zahlreicher unabhängiger Akteure angewiesen sind“ am ehesten gerecht zu werden. (H, 185) Die sich global immer stärker durchsetzende Marktwirtschaft erfordert gewisse Entscheidungsstrukturen und somit auch ein gewisses Rechtssystem als Rahmenbedingung, das dem Einzelnen eine für diese Wirtschaftsweise notwendige Autonomie zugesteht. Tatsächlich beteuert nicht nur die chinesische Regierung, die gesetzlichen Rahmenbedingungen immer mehr den westlichen Standards anzupassen und spricht in diesem Zusammenhang zurecht von einer wirtschaftlichen Öffnung. Der für Habermas wichtige Kritikpunkt besteht nun darin, dass dieser einseitigen, weil nur im ökonomischen Bereich vollzogenen Etablierung des (positiven) Rechts nach westlichem Vorbild, die ebenfalls gebotene gesellschaftspolitische Anerkennung der Menschenrechte folgen müsste. „Man kann nicht das eine wollen und das andere lassen.“ (H, 185) Den asiatischen Gesellschaften bleibt nichts anderes übrig als ihre Rechtsauffassung als Folge der „schwer abweisbaren Imperative einer insgesamt bejahten wirtschaftlichen Modernisierung“ in allen gesellschaftlichen Bereichen anzupassen.

Aus ähnlichen Prämissen müssen allerdings nicht immer die gleichen Schlüsse gezogen werden wie folgende Einschätzungen zeigen:

„Die Menschenrechtsproblematik zeigt deutlich, daß der sukzessive Prozeß der ökonomisch-technischen Homogenisierung einer ‚Weltgesellschaft‘ nicht gleichbedeutend mit der Homogenisierung einer ‚Globalkultur‘ ist, die notwendig auf Universalien beruht.“ (Brockner, Nau, 1997, VIII)

Das Habermasche Argument leuchtet in der Tat nur bis zu einem gewissen Grade ein, denn es stellt sich diesbezüglich erstens die Frage ob die globale Ausbreitung des Kapitalismus tatsächlich immer und überall so uneingeschränkt bejaht wird wie dies Habermas suggeriert, und zweitens, ob aus der Akzeptanz einer marktwirtschaftlich organisierten Wirtschaftsordnung tatsächlich folgen muss, dass die dieser Wirtschaftsauffassung zugrundeliegende Rechtstradition auch auf alle anderen von der Ökonomie nicht betroffenen Gesellschaftsbereiche auszudehnen ist.

Das *zweite* Argument, das in der Diskussion um die Anwendbarkeit der Menschenrechte im außereuropäischen Kontext eine gewichtige Rolle spielt zielt auf die „Rangordnung“ der Menschenrechte ab, die in den Augen zahlreicher KritikerInnen ebenfalls

deutliche Rückschlüsse auf die abendländische Herkunft dieser Normen zulässt. Eine zur westlichen Rangordnung alternative Hierarchisierung der Grundrechte betont vor allem elementare soziale und kulturelle Rechte und soll dem „kollektiv verstandenen ‚Recht auf wirtschaftliche Entwicklung‘“ (H, 186) als Legitimationsgrundlage dienen. Regierungen, die dieses Argument ins Treffen führen, geht es offiziell vor allem darum, im Namen des wirtschaftlichen Fortschritts die Durchsetzung liberaler Grundrechte „solange aufzuschieben, bis das Land einen ökonomischen Entwicklungsstand erreicht, der es erlaubt, die materiellen Grundbedürfnisse der Bevölkerung gleichmäßig zu befriedigen.“ (H, 186) Ein ähnliches Argument führt Dieter Berg-Schlosser in seinem Aufsatz an: „Daß aber z.B. Presse- und Informationsfreiheit für einen Analphabeten in einem armen Land gegenüber Ansprüchen auf wenigstens eine minimale materielle Existenzsicherung einen geringeren Stellenwert besitzen, liegt wohl auf der Hand.“ (Berg-Schlosser, 1997, 294) Habermas stimmt solchen und ähnlichen Argumentationen zwar bis zu einem gewissen Grad zu, im wesentlichen aber identifiziert er dieses Argument aber mit einem „mehr oder weniger ‚weichen‘ Autoritarismus von Entwicklungsdiktaturen“ die nicht im entferntesten daran interessiert wären, subjektive Freiheitsrechte und Demokratie ernsthaft zu schützen, und im Gegenteil das als solches bezeichnete „Wohl der Gemeinschaft“ über alles stellen um so ihre Politik einer „paternalistischen Fürsorge“ zu rechtfertigen. (H, 186) Liberale Justizgrundrechte und politische Bürgerrechte dürfen aber nicht im Namen eines wirtschaftlichen Fortschrittsprozesses unterdrückt werden, sondern sind wie wir bereits gesehen haben gerade auch für einen ökonomischen Aufschwung unabdingbar.

Eng mit diesen beiden Argumenten verbunden ist auch der *dritte* Kritikpunkt, der von Anhängern der „Asiatischen Werte“ vorgebracht wird. Viele asiatischen Gesellschaften, oder besser deren Regierungen fürchten die negativen Auswirkungen einer „individualistischen Rechtsordnung, die die Integrität der gewachsenen Lebensordnung von Familie, Nachbarschaft und Politik zu gefährden scheint.“ (H, 187) Diese Kritik trifft nach Habermas nur dann zu, wenn von einem sogenannten „possessiven Individualismus“ ausgegangen werde. Diese Form des Liberalismus, die nach Habermas in neo-liberalen Zeiten eine gewisse Renaissance erfährt, stellt die radikalste und einseitigste Variante dieses auf individuelle Freiheiten und Rechte zentrierten Ansatzes dar. Demgegenüber betont Habermas in seiner Definition des Individualismus die Abhängigkeit der einzelnen Rechtsperson vom „Kontext einer

Rechtsgemeinschaft“. (H, 187) Habermas hebt den Konflikt zwischen den Rechten des Individuums und den von der Gemeinschaft geforderten Pflichten, mit anderen Worten den Konflikt zwischen „Individualisten“ und „Kollektivisten“ auf, indem er auf die „gegenläufige *Einheit* von Individuierungs- und Vergesellschaftungsprozesse“ verweist. (H, 188)

Wir haben einige Einwände und Kritikpunkte kennengelernt die einerseits von westlicher, andererseits von außereuropäischer, hier vor allem ostasiatischer Seite gegen die mögliche Universalisierbarkeit der Menschenrechte und ihren zentralen Elementen des Individualismus, den subjektiven Rechten und der privaten sowie der öffentlichen Autonomie vorgebracht werden können. Habermas verteidigt sein Konzept der Menschenrechte, verstanden als verrechtlichtes Instrument zur Sicherung privater und staatsbürgerlicher Autonomie, indem er auf die global wirksamen wirtschaftlichen Prozesse hinweist, die ein auf individuelle Rechte beruhendes Rechts- und Politikverständnis notwendig machen. In seinen Augen müssen sich die betreffenden Gesellschaften und ihre Regierungen dazu durchringen, die überlieferten Traditionen dahingehend zu modifizieren, dass diese mit den oben angeführten Kriterien in Einklang gebracht werden können. Für Habermas wird dieser Schritt oft nicht aus Traditionsbewusstsein, sondern aus rein strategischen Interessen verweigert.

#### 4. Die Diskurstheorie als Ideal und regulative Idee des interkulturellen Menschenrechtsdialogs.

Wir haben uns bis jetzt einerseits mit der Frage beschäftigt, wie in einem demokratischen Verfassungsstaat Legitimität erzielt werden kann, und haben andererseits untersucht, inwieweit die politische Umsetzung dieses und ähnlicher Ansätze gediehen ist, aber auch wie dieses Konzept kritisiert werden kann. Im folgenden Abschnitt soll dem Problem einer möglichen Letztbegründung des Demokratieprinzips nachgegangen werden, d.h. demjenigen Prinzip, aus dem nach Habermas sowohl Menschenrechte als auch Volkssouveränität abgeleitet werden sollen. Daran anschließend soll diese Begründung in Form der Diskursregeln dahingehend untersucht werden, inwieweit sie als Basis für einen interkulturellen Menschenrechtsdialog verwertbar gemacht werden könnte. Denn es darf nicht vergessen werden, dass die Diskurstheorie vor allem in der Variante wie sie durch Karl-Otto Apel vertreten wird, den Anspruch erhebt über eine moralische Letztbegründung eine „Menschheitsethik“ (Schelkshorn, 1997, 18) etablieren zu können, die über den

Geltungsbereich der abendländischen Vernunft hinaus Normen fixieren kann die einen globalen Konsens in Menschenrechtsfragen ermöglichen soll. Auch in Zeiten einer Post-post modernen Philosophie, oder gerade wieder jetzt, ist der Versuch einer Letztbegründung der Moral und auch der Idee der Menschenrechte besonders aus praktischen Gründen nicht uninteressant. Denn selbst wenn die Idee eines universellen Konsenses nach Jean-Francois Lyotard „ein veralteter und suspekter Wert geworden (ist)“ (Lyotard; zitiert nach Schelkshorn, 1997, 12) muss zugestanden werden, „daß es in modernen Gesellschaften keine Alternative zu einer ‚deliberativen Politik‘ gibt, deren Prinzipien die Diskursethik verbindlich auszuweisen versucht.“ (Schelkshorn, 1997, 12) Im folgenden Abschnitt soll untersucht werden, inwieweit die Diskurstheorie diesem Anspruch auf eine mögliche Letztbegründung des Demokratieprinzips und daraus folgend der Menschenrechte und der politischen Organisationsform des demokratischen Verfassungsstaates gerecht werden kann.

#### 4.1. Die Diskursregeln und ihre Begründung.

Ein wesentliches Kriterium für das Gelingen eines interkulturellen Menschenrechtsdiskurses scheint aus unserer (westlichen) Sicht der gleichberechtigte Austausch von Argumenten zwischen DiskursteilnehmerInnen zu sein. Eine zentrale Diskursregel ist folglich auch das „Postulat der *Gleichberechtigung* in der Argumentation“ (A, 138), das davon ausgeht, jede TeilnehmerIn des Diskurses „als gleichberechtigten Begründungspartner zu akzeptieren.“ (A, 137) Im ersten Moment erscheint eine solcherart formulierte Regel einleuchtend, ja fast selbstverständlich, und auch im Rahmen eines interkulturellen Dialogs anwendbar zu sein. Die Frage ist jedoch, wie diese geforderte Gleichberechtigung begründet wird, denn es drängt sich gerade in bezug auf einen rationalen Menschenrechtsdiskurs die Frage auf, ob Habermas, Apel und andere VertreterInnen der Diskurstheorie nicht in einen Zirkelschluss geraten, wenn sie symmetrische Anerkennungsverhältnisse bereits für die interkulturelle Diskussion über Menschenrechtsfragen voraussetzen. Gerade Gleichheit, aber auch Freiheit, im Sinne eines in Diskursen nicht äußeren Zwängen ausgesetzt seins, sind Errungenschaften und Ergebnisse des langen Kampfes um Menschenrechte und Demokratie. Auch Manfred Brocker formuliert in seiner Einleitung zu dem Aufsatz von Heiner Bielefeldt einen ähnlichen Einwand, wenn er begründet, warum ein auf Gleichheit fußender interkultureller Dialog so schwer zu erreichen

ist: „Setzt das Gespräch (bezüglich der universellen Gültigkeit der Menschenrechte; Anm. d. Verf.) doch voraus, was (...) erst als Resultat einer diskursiven Auseinandersetzung zu erwarten ist: Die Anerkennung des anderen Menschen *als rechtlich Gleichen* (...).“ (Brocker, 1997, 221)

Diese einführenden Bemerkungen zu diesem Teil der vorliegenden Arbeit sind vor allem deshalb notwendig, um auf die Relevanz des nun in Anlehnung an einen Aufsatz von Robert Alexy folgenden Begründungsversuches der Diskursregeln hinzuweisen. Denn ist es möglich diese Sprechregeln tatsächlich als universell, also für alle Menschen gültig auszuweisen, dann wäre ein erster wesentlicher Schritt getan um sie als Grundlage eines globalen Menschenrechtsdialogs zu postulieren. In einem zweiten Schritt ist dann allerdings die nicht minder brisante Frage zu untersuchen, wie aus den Diskursregeln normative Sätze für den Bereich des Handelns abgeleitet werden können.<sup>13</sup>

Alexy stellt zu Beginn seiner Ausführungen fest, dass es sich bei der zu untersuchenden Diskurstheorie um „eine prozedurale Theorie der praktischen Richtigkeit“ handelt. (A, 129) Nach diesem Ansatz sind Normen dann korrekt und gültig, wenn sie Ergebnisse eines durch gewisse Regeln bestimmten Prozederes darstellen. Diese Prozedur ist der nun näher zu untersuchende „rationale praktische Diskurs“ und vor allem dessen Regeln, d.h. die Normen, die diese „Argumentationsprozedur“ regulieren. (A, 129) Die zentralen Ideen und Merkmale der Diskurstheorie und ihrer Regeln sind keine „neutralen Ideen“, sondern stehen eindeutig für ein liberales Menschenbild und Politikverständnis, also für Autonomie und Universalität. Mit Hilfe eines „transzendentalen Arguments“ (A, 132) und zwei ergänzenden und verstärkenden Argumenten, dem der „Nutzenmaximierung“ und dem „Interesse an Richtigkeit“ (A, 142f.) versucht Alexy zu zeigen, dass ein „System von Diskursregeln“ unabhängig von kulturellen oder historischen Kontexten als allgemeingültig ausgewiesen werden kann. Er beginnt seine Darstellung mit der Aufzählung der wichtigsten und grundlegendsten Diskursregeln, die im Anschluss mit Hilfe des soeben erwähnten „Arguments aus drei Bausteinen“ begründet werden sollen. (A, 132f.) Diese Regeln gewährleisten die Rationalität des praktischen Diskurses und sorgen daher für legitime Ergebnisse in Form eines von allen DiskursteilnehmerInnen mitgetragenen Konsenses. Diese

---

<sup>13</sup> Diese Frage soll speziell in Abschnitt 4.2. besprochen werden.

von Alexy vorgestellten Regeln betonen vor allem die Freiheit – hier verstanden als Zwanglosigkeit – und Gleichheit der Argumentierenden wie sie in der dritten Regel am eindrucksvollsten formuliert werden: „3. Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine (...) festgelegten Rechte wahrzunehmen.“ (A, 130) Diese Rechte beziehen sich auf die Berechtigung, jedes beliebige Argument in den Diskurs einzubringen, darauf, bei der Zustimmung bzw. Ablehnung des Konsenses in gleicher Weise berücksichtigt zu werden und sollen prinzipiell dafür sorgen, dass der Diskurs jedem der in der Lage ist zu argumentieren offen zu stehen hat. Diese liberale Grundposition, die in einer gewissen Auffassung des gleichberechtigten Argumentierens verwurzelt ist, kann samt ihres Anspruchs auf Universalität begründet werden, wenn die oben erwähnten Diskursregeln einer genaueren Prüfung in Hinblick auf ihre mögliche Allgemeingültigkeit standhalten.

Das „Argument aus drei Bausteinen“, welches Alexy zur Rechtfertigung des universellen Anspruchs der Diskursregeln konstruiert fußt im wesentlichen auf dessen „transzendentaler Basis“. (A, 133) Bei einem transzendentalen Argument wird – stark vereinfacht beschrieben - folgenderweise vorgegangen: In einem ersten Schritt wird ein gewisses Phänomen, in unserem Fall der Sprechakt der Behauptung, isoliert und in klassisch transzendentalphilosophischer Weise gefragt, welche Bedingungen notwendig sind um dieses Phänomen zu ermöglichen. Der folgende zweite Schritt versucht nachzuweisen, dass dieses Phänomen selbst nicht zufällig, sondern notwendig vorhanden ist. Den dritten Schritt stellt die Konklusion aus den ersten beiden Prämissen dar, nämlich, dass die Bedingungen der Möglichkeit des Phänomens ebenfalls mit Notwendigkeit angenommen werden müssen. Diese Argumentationsstruktur ist für Alexy die Basis für ein sogenanntes „Transzendentalpragmatisches Argument“, und dieses wird folgendermaßen definiert: „Transzendentalpragmatische Argumente sind sprachphilosophische oder linguistische Argumente, die notwendige Präsuppositionen der Argumentation oder einzelner Sprechakte herausarbeiten.“ (A, 134) Die angeführten Diskursregeln sind solche Voraussetzungen und Bedingungen, die ein Argumentieren überhaupt erst ermöglichen. Ist es dann noch möglich zu zeigen, dass die Argumentation an sich einen notwendigen Bestandteil des menschlichen Daseins darstellt, ist die transzendente Basis der Begründung der Diskurstheorie errichtet und in ihrer universellen Gültigkeit ausgewiesen.

Beginnen wir zunächst auf der ersten dieser drei Stufen und folgen Alexy, wenn er anhand des Sprechaktes der „Behauptung“ zu zeigen versucht, welche Bedingungen notwendig vorausgesetzt werden müssen, damit diese Form der Rede möglich ist. (A, 134f.) Es ist nach Alexy völlig nutzlos, darüber zu streiten ob für das Aufstellen einer Behauptung gewisse Regeln vorhanden sein müssen, da dies als evident vorausgesetzt werden muss, wohingegen die Frage nach dem konkreten Inhalt dieser Regeln nun untersucht werden soll. Diese „Regeln des Behauptens“ müssen um den Anforderungen eines transzendentalen Arguments zu genügen „notwendige Voraussetzungen der Möglichkeit von Behauptungen“ sein. (A, 134)

Die erste Bedingung des Behauptens stellt der „Anspruch auf Richtigkeit“ (A, 135f.) dar, d.h. den Anspruch, mit einer ernst gemeinten Behauptung nichts Beliebiges von sich zu geben, sondern eine individuelle Überzeugung zu postulieren. Wer sich nicht an diese Grundbedingung des Zustandekommens der Behauptung hält, gerät nach Alexy in einen „performativen Selbstwiderspruch.“ (A, 136) Der „Anspruch auf Begründung“ (A, 136f.) ist als zweite Bedingung eng an die vorangegangene erste gebunden: „Der Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit impliziert einen Anspruch auf Begründbarkeit.“ (A, 136) Ob sich diese Begründung auf religiöse Offenbarungen, Erkenntnisse der modernen Wissenschaften oder okkulte Praktiken beruft ist für die jetzige Untersuchung nebensächlich. Entscheidend ist vielmehr, dass jede Person die eine Behauptung ausspricht, den Anspruch auf Richtigkeit mit (irgendwelchen) Gründen untermauern muss können. In konkreten praktischen Diskursen wird es aus verschiedenen Gründen nicht notwendig oder möglich sein, jede Frage nach der Begründung einer aufgestellten Behauptung befriedigend und vollständig zu beantworten. Dieser Umstand ist nach Alexy durchaus legitim. Sind solche „guten Gründe zur Verweigerung einer Begründung“ allerdings nicht vorhanden und die mit der Behauptung konfrontierte DiskursteilnehmerIn fragt: „Warum behauptest du ‚X‘ mit dem Anspruch auf Richtigkeit?“, dann ergibt sich Alexys dritte These: „(3) Der Anspruch auf Begründbarkeit impliziert eine prima facie – Pflicht, das Behauptete auf Verlangen zu begründen.“ (A, 137) Die letzte These stellt fest, dass mit dem Aussprechen einer Behauptung immer schon die Anerkennung des anderen als „gleichberechtigten Begründungspartner“ folgt. (A, 137) Aus diesem „Postulat der Gleichberechtigung“ folgen in zwei weiteren Schritten die Forderungen nach „Zwanglosigkeit“ und „Universalität der Argumentation.“ (A, 138) In bezug auf die Begründung der Behauptung ergeben diese Postulate die vierte, zusammenfassende These: „Mit Begründungen werden,

jedenfalls was das Begründen als solches anbelangt, die Ansprüche auf Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und Universalität erhoben.“ (A, 138)

Wir hätten somit den ersten Teil des „transzendentalen Bausteins“ in Alexys Argumentation kennengelernt. Es fehlt nun nur noch der Nachweis, dass die „Behauptung“, deren Bedingungen ihres Zustandekommens wir soeben dargestellt haben, in gewisser Weise ein notwendiger Bestandteil unseres Daseins repräsentiert. Der Argumentationsschritt, der diese zweite Prämisse absichern soll baut vor allem auf dem Gedanken der sogenannten „allgemeinsten Lebensform des Menschen“ auf. (A, 139) An dieser Lebensform partizipiert jede Person, und das Aufstellen von Behauptungen ist ein zentrales Element derselben. Zur Teilnahme an dieser „allgemeinsten Lebensform“ ist ausschließlich das *Aufstellen* von Behauptungen die notwendige Bedingung, was bedeutet, dass beispielsweise auch diejenigen die ausschließlich mittels autoritären Befehlen mit ihrer Umwelt kommunizieren an der allgemeinsten Lebensform teilhaben, obwohl sie auf Begründungen vollständig verzichten. Alexy gibt zu, dass diese Bemerkungen den transzendentalen Baustein seines Arguments stark abschwächen, denn es „begründet keine argumentativen Pflichten gegenüber jedermann“ und eine Begründung der Diskursregeln (...) folgt hieraus (aus dem transzendentalen Argument alleine; Anm. d. Verf.) (noch) nicht.“ (A, 139-140)

Dennoch müssen wir die These von der „allgemeinsten Lebensform des Menschen“ gerade in Hinblick auf unsere zentrale Frage nach der universellen Gültigkeit der Menschenrechte im Hinterkopf behalten. Denn es gibt nach Alexy in allen kulturellen und linguistischen Kontexten „argumentationstheoretische Universalien, die durch die Diskursregeln ausgedrückt werden können.“ (A, 140) Oder an anderer Stelle: „Die Diskursregeln definieren deshalb nicht eine partikuläre Lebensform, sondern etwas, was allen menschlichen Lebensformen unbeschadet der Tatsache, daß es in ihnen in sehr unterschiedlichen Maße zur Geltung kommt, gemeinsam ist.“ (A, 141)

Um die Diskursregeln aber tatsächlich begründen zu können stellt Alexy noch die beiden verbleibenden „Bausteine“ vor um seine Argumentation, fußend auf dem transzendentalen Hauptargument, abzuschließen. Denn die soeben vorgestellten Regeln und Pflichten - in bezug auf die Behauptungen und den daraus folgenden Begründungsanforderungen – können, müssen aber nicht befolgt werden. Um die Argumentation zu stärken führt Alexy die Prinzipien der „Nutzenmaximierung“ und des

„Interesses an Richtigkeit“ ein. (A, 142f.) Es ist für politische Machthaber durchaus denkbar auf der Basis einer reinen Gewaltherrschaft zu regieren, also übertragen auf unsere Diskursregeln, es nicht der Mühe wert zu finden Handlungen welche die Gesamtheit der BürgerInnen betreffen, rational zu begründen. Von der Perspektive des zu erwartenden Nutzens und der Effizienz aus betrachtet ist diese Despotie allerdings alles andere als eine, auch für die Herrschenden, gelungene Lösung, da ein auf bloßer Gewalt und unreflektierter Autorität fußendes Regime nicht nur ständig der Gefahr einer mit revolutionärer Gegengewalt auftretenden Öffentlichkeit konfrontiert sein würde, sondern weil die Unterdrückung dieser revolutionären Massen sehr kostenintensiv wäre. „Eine Legitimation ist billiger und langfristig sicherer.“ (A, 142) Diese Legitimation, in unserer Untersuchung entspricht dieser die rationale Begründung, ist vor allem deshalb notwendig, da sowohl Herrscher als auch Beherrschte mit einem Mindestmaß des „Interesses an Richtigkeit“ ausgestattet sind. Wie die Geschichte zeigt waren sich auch die skrupellosesten Diktatoren und Despoten dieses Umstandes bewusst und versuchten deshalb immer, wenn auch oft unter Berufung auf – aus heutiger Sicht – unzureichende Begründungen, ihre Herrschaft argumentativ abzusichern. Sobald dies aber geschieht lassen sich die betreffenden Personen auf die Argumentation und somit auch auf die elementarsten Diskursregeln ein. Es reicht somit aus wenn die Diskursregeln objektiv gelten, d.h. wenn sie aufgrund der Nutzenmaximierung befolgt werden, wie dies im Falle des Diktators der Fall wäre. Eine subjektive Geltung derselben ist erstrebenswert, und wird uns in der Person des „genuinen Diskursteilnehmers“ (A, 151f.) begegnen ist allerdings für den derzeitigen Grad der Begründung der Diskursregeln nicht unbedingt notwendig.

Wir können in Hinblick auf unsere Hauptfrage nach einer möglichen Grundlage für eine universelle Gültigkeit der Menschenrechte und deren Beziehung zu dem Konzept des demokratischen Verfassungsstaates Alexys bisherige Argumente zusammenfassen und mit der Argumentation Jürgen Habermas' in Beziehung setzen. Für Habermas waren zur Sicherung privater und öffentlicher Autonomie und zur Legitimierung des Rechts die praktische Umsetzung subjektiver Freiheits- und politischer Teilnahmerechte notwendig. Diese Rechte sollen gleichzeitig Voraussetzung und Ergebnis einer vernünftigen politischen Willensbildung darstellen und somit dem Demokratieprinzip, welches wiederum im allgemeinen Diskursprinzip wurzelt, gerecht werden. Das in dieser Kette grundlegende Element der Diskursregeln sollte mit Hilfe des dreiteiligen Arguments von Robert Alexy begründet werden:

Erstens sind diese Regeln des vernünftigen Argumentierens Ausdruck einer zur „allgemeinen Lebensform des Menschen“ gehörenden Fähigkeit, zweitens muss jeder von dieser Fähigkeit Gebrauch machen, der ein Interesse an Richtigkeit hat und drittens macht sich eine rudimentäre Befolgung der Diskursregeln auch für jene bezahlt, die sich aus bloßen Gründen der Nützlichkeit auf einen rationalen Diskurs einlassen.

#### 4.2. Die Ableitung der Menschenrechte aus den Diskursregeln.

Die von Alexy vorgenommene Begründung der Diskursregeln mittels des „Arguments aus drei Bausteinen“, reicht für einen Nachweis der Gültigkeit der Menschenrechte nicht aus, da es sich bei den Diskursregeln um „Regeln für den Bereich der Rede“ handelt, und im Gegensatz dazu die Menschenrechte „Normen für den Bereich des Handelns“ darstellen. (A, 144) Nochmals weist Alexy, in Übereinstimmung mit Habermas darauf hin, dass Menschenrechte nur dann sinnvoll umgesetzt werden können, wenn sie in positives Recht transformiert und in Bürgerrechte umgewandelt werden. Diesen Punkt bezeichnet Alexy als „Formproblem“ in bezug auf die Begründung der Menschenrechte und unterscheidet dieses von dem sogenannten „Inhaltsproblem“. (A, 144) Bevor auf das für unsere Zwecke interessantere Inhaltsproblem, d.h. auf die Frage, *welche* Rechtsansprüche als Menschen- bzw. Bürgerrechte eingestuft werden müssen, eingegangen wird soll Alexy in seiner Argumentation gefolgt werden und kurz auf das oben angesprochene Formproblem erläutert werden.

„Die Notwendigkeit des Rechts“ (A, 144 f.) folgt für Alexy aus einem Zusammenspiel spezifischer Probleme die sich aus dem Zusammenleben und dem Bedürfnis, dieses vernünftig zu regeln, ergeben. Alexy führt einige dieser entscheidenden Probleme an: „das Erkenntnisproblem, das Durchsetzungsproblem und das Organisationsproblem.“ (A, 144) Diese Probleme sollen hier nicht in aller Ausführlichkeit referiert werden, es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass zur Bewältigung dieser drei Probleme aus praktischen und pragmatischen Gründen die Institution des Rechts in Anspruch genommen werden muss und soll. Beispielsweise handelt es sich bei einem der drei Schwierigkeiten, dem Durchsetzungsproblem, um die Frage nach der praktischen Umsetzung und Befolgung von Regeln und Normen, die in einem rationalen Diskurs von allen DiskursteilnehmerInnen im Sinne eines Konsenses akzeptiert werden. Aus dieser übereinstimmenden Beurteilung einer Norm folgt noch nicht

deren tatsächliche Umsetzung. Dieser Umstand macht das Recht, verstanden als System „zwangsbewehrter Regeln“ notwendig. (A, 145) Durch diesen und andere Faktoren wird das Recht als ordnende und die Menschenrechte garantierende Institution notwendig, da die Alternative zu einem Zustand der Gesetzeslosigkeit und der „Anarchie“ (A, 145) führen würde.

Widmen wir uns nun dem Inhaltsproblem in bezug auf die Frage, wie und vor allem welche Menschenrechte aus den Diskursregeln abgeleitet werden können. Hier soll ausschließlich untersucht werden, welche Menschenrechte sich „*unmittelbar*“<sup>14</sup> aus den Diskursregeln abgeleitet werden können oder sogar abgeleitet werden müssen. Für Alexy ist klar, dass ein „direkter Schluß von den Diskursregeln auf die Menschenrechte (...) nicht möglich ist.“ (A, 147) Um von diesen „Rederegeln“ zu „Handlungsregeln“ zu gelangen müssen deshalb drei weitere, allerdings zur Diskurstheorie gehörende Argumente eingeführt werden, nämlich „das Autonomie-, das Konsens-, und das Demokratieargument.“ (A, 147)

Das Autonomieargument besagt im wesentlichen, dass jeder Diskursteilnehmer der „ernsthaft an Diskursen teilnimmt, die Autonomie seiner Gesprächspartner voraussetzt, was das Bestreiten bestimmter Menschenrechte ausschließt.“ (A, 148) Warum soll aber aus der Diskursregel, welche die Autonomie jeder TeilnehmerIn sichert, zwangsläufig die Verpflichtung folgen, auch im Bereich des Handelns die Autonomie der anderen zu respektieren? Um diese Frage zu beantworten unterscheidet Alexy zwei Stufen der Intensität der „ernsthaften Teilnahme an einem Diskurs“. (A, 149) Im ersten Fall liegt eine Situation vor in der eine oder mehrere DiskursteilnehmerInnen *ausschließlich* an „Wahrheit und Richtigkeit interessiert“ sind, aber nicht davor zurückschrecken, Gewalt gegenüber Dritten anzuwenden, sobald sie die handlungsanleitenden Prinzipien als richtig einstufen, und der Diskurs auf den sie sich sehrwohl „ernsthaft“ eingelassen hatten, zu einem Ende gekommen ist. Diese Teilnahme an Diskursen ist durchaus als „ernsthafte“ zu bezeichnen, entspricht allerdings in keinster Weise dem Autonomieprinzip. Die zweite Bedeutung der „ernsthaften Teilnahme“ ist wesentlich stärker und ergänzt erstere Variante um die Anforderung, dass nur derjenige (in einem starken Sinne) ernsthaft an rationalen Diskursen teilnimmt, der „soziale Konflikte durch diskursiv erzeugte und kontrollierte Konsense lösen will.“ (A, 149) Entscheidend ist nun, dass

---

<sup>14</sup> Bezüglich des Unterschieds zwischen mittelbarer und unmittelbarer Begründung der Menschenrechte aus den Diskursregeln vgl.: A, 146 f..

dieser Konsens, als Ergebnis eines rationalen Diskurses, immer „diskursiv kontrolliert“ bleiben muss, d.h. er muss jederzeit und von jeder DiskursteilnehmerIn hinterfragt und kritisiert werden dürfen. Werden diese Anforderungen erfüllt, wird die Anwendung von Gewalt und der Versuch, die anderen TeilnehmerInnen zur Akzeptanz der eigenen Überzeugungen zu zwingen, untragbar und undurchführbar. Auf diese Weise werden Diskurs und Autonomie „zu zwei Seiten einer Sache“ und die Trennung zwischen Diskurstheorie und dem Bereich des Handelns wird überwunden. (A, 150) Personen die im oben explizierten zweiten Sinne ernsthaft an Diskursen teilnehmen bezeichnet Alexy auch als „genuine Diskursteilnehmer“, da diese das Interesse an moralischer Richtigkeit mit dem an Autonomie verknüpfen. Ähnlich wie bei dem Nutzenargument in bezug auf die Geltung der Diskursregeln, kann auch bezüglich des Autonomieprinzips davon ausgegangen werden, dass es aus strategischen Gründen für jede Einzelne besser ist, ein Interesse an Gleichheit und Freiheit, zumindest geschickt vorzutäuschen. Dies schließt natürlich die Anwendung nackter Gewalt nicht aus, wie sich im Laufe der Geschichte immer wieder gezeigt hat und zeigt, aber langfristig gesehen funktioniert eine durch Legitimität gestützte Herrschaft wesentlich besser und stabiler.

Das beschriebene Autonomieprinzip muss jedoch mit der bereits erwähnten Notwendigkeit des Rechts verknüpft werden, um aus dem abstrakten Prinzip konkrete (Menschen-) Rechte folgen zu lassen. Aus der Kombination dieser Elemente folgt das „Recht auf Autonomie; das das allgemeinste Menschen- und Grundrecht darstellt.“ (A, 153) Alexy formuliert es folgendermaßen: „Jeder hat das Recht, frei zu beurteilen, was geboten und was gut ist, und entsprechend zu handeln.“ (A, 153) Aus diesem allgemeinen Recht auf Autonomie folgen mittels „zwei Operationen“ (A, 154 f.) die konkreten Grund- und Menschenrechte, die sowohl die private als auch die öffentliche Autonomie der BürgerInnen sichern sollen. Erstens kann eine gewisse Anzahl von Rechten als Spezialfall des allgemeinen Rechts auf Autonomie angenommen werden. „Auf diese Weise kann der gesamte Katalog konkreter Freiheitsrechte begründet werden.“ (A, 154) Zweitens ist eine Vielzahl vor allem sozialer Grundrechte notwendig um in ausreichender Weise von ersteren Rechten Gebrauch machen zu können. Diese Passage des Aufsatzes von Alexy ist für unsere Hauptfrage nach dem Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie besonders wichtig, da Alexy hier der Argumentation von Jürgen Habermas sehr nahe kommt; Denn zu „den unmittelbar begründeten Rechten (...) gehören wesentlich solche, die notwendig sind, wenn im Prozeß der politischen Meinungs- und

Willensbildung die Rechte richtig und legitim abgegrenzt und ausgestaltet werden sollen.“ (A, 155) Menschenrechte sichern somit nicht nur den Bereich in dem die private Autonomie des Einzelnen verwirklicht wird, sondern gewährleisten auch die Teilnahme am demokratischen Willensbildungsprozess und ermöglichen somit Volkssouveränität.

Das Konsensargument bezieht sich im Gegensatz zum Autonomieargument mehr auf die Ergebnisse des Diskurses. Alexy nimmt zur Erläuterung dieses Prinzips nun direkt auf die Legitimationstheorie von Jürgen Habermas Bezug und unterstreicht damit einmal mehr die wechselseitige Abhängigkeit von Grundrechten und Demokratie. Konsense sollen realpolitisch als Ergebnis eines rationalen Diskurses betrachtet werden können, d.h. alle Beteiligten sollen den Ergebnissen des demokratischen Willensbildungsprozessen zustimmen können. Wird dieses Konsensargument mit der Notwendigkeit des Rechts kombiniert erhalten wir das sogenannte „Demokratieprinzip“. (A, 156) Konkrete Grundrechte sind dem politischen Prozess nicht einfach vorgegeben, sondern sind vielmehr als Ergebnisse vernünftiger Prozeduren, also demokratischer Verfahren anzusehen. Das Hauptverdienst des Konsensarguments stellt allerdings die Einführung der Elemente „Universalität, Unparteilichkeit und Gleichheit“ (A, 156) dar, die für eine notwendige Ergänzung des Autonomiearguments stehen.

Das letzte Argument zur Begründung der Menschenrechte stellt das „Demokratieargument“ (A, 163 f.) dar und bietet sich als Abschluss der vorliegenden Ausführungen und als deren Zusammenfassung in idealer Weise an. Das „Demokratieargument“ besteht aus „drei Prämissen“. (A, 163) Die erste geht davon aus, dass zur adäquaten Umsetzung des Diskursprinzips und der Diskursregeln, diese unbedingt im Rahmen eines institutionalisierten demokratischen Willensbildungsprozesses angewandt werden müssen. „Wenn in der Realität eine Annäherung an Richtigkeit und Legitimation möglich ist, dann nur in der Demokratie.“ (A, 163) Die zweite Prämisse betont, dass eine Demokratie nur effizient funktionieren kann, wenn fundamentale politische Grundrechte zur Ermöglichung öffentlicher Autonomie vorhanden und gesichert sowie „mit hinreichend gleichen Chancen ausgeübt werden können.“ (A, 163) Die dritte Prämisse wiederholt ein Argument, das wir bei Jürgen Habermas in Form des Rechtssubjekts<sup>15</sup> bereits kennengelernt haben. Sie besagt,

---

<sup>15</sup> Vgl.: Abschnitt 2.2.

dass zur Ausübung staatsbürgerlicher Autonomie ein Mindestmaß an nichtpolitischen Grund- und Menschenrechten vorausgesetzt werden muss.

Das Demokratieargument zeigt nochmals deutlich,

„daß die Idee des Diskurses nur in einem demokratischen Verfassungsstaat realisiert werden kann, in der Grundrechte und Demokratie eine trotz aller Spannungen untrennbare Verbindung eingehen. Die Diskurstheorie erlaubt deshalb nicht nur eine Begründung der Grund- und Menschenrechte, sie erweist sich auch als Basistheorie des demokratischen Verfassungsstaates. (A, 164)

## 5. Conclusio.

Das Hauptargument dieser Arbeit lässt sich meiner Meinung nach am pointiertesten und unmissverständlichsten mit Hilfe eines zentralen Zitats aus Robert Alexys Aufsatz zusammenfassen und wiederholen:

„Da die Menschenrechte sich nicht nur auf die private, sondern auch auf die öffentliche Autonomie beziehen, schließt deren Begründung (durch die Diskurstheorie; Anm. d. Verf.) notwendig die Begründung der Demokratie ein.“ (A, 146)

Soweit so gut. Doch bleibt die Frage nach der Möglichkeit eines interkulturellen Menschenrechtsdiskurses auf der Basis der Diskurstheorie und ihrer elementaren Regeln nicht immer noch fraglich? Werden die Argumente Alexys und Habermas' ernst genommen, sollte diese Frage auf den ersten Blick eindeutig verneint werden. Alexy versuchte die KritikerInnen der auf Autonomie, Gleichheit und Universalität zentrierten Menschenrechtsidee mit Hilfe des Hinweises auf „performative Widersprüche“ und anderer argumentationstheoretischer Unmöglichkeiten davon zu überzeugen, dass ihre Position unhaltbar sei. Doch ergeben sich in meinen Augen vor allem in bezug auf das „Konsensargument“ und die daraus abgeleitete Gleichheit unter den DiskursteilnehmerInnen einige Schwierigkeiten, die unter dem Stichwort „Zirkelschluss“ zusammengefasst werden können, und die Universalisierbarkeit der Diskursregeln in Frage stellen. Für Alexy ist es selbstverständlich, dass das Ergebnis eines nach den Diskursregeln gestalteten Menschenrechtsdialogs unter anderem nur Gleichheit sein

kann. Natürlich wird ein solcherart vorgestellter idealer Diskurs von TeilnehmerInnen geführt die sich den rationalen, im Zeichen der Gleichheit stehenden Diskursregeln unterwerfen, und Ungleichheit wird niemals das Resultat eines solchen Austausches von Argumenten sein können. Ist aber diese Gleichheit nicht erst mit anderen Mitteln zu schaffen um so ein wesentliches Kriterium für symmetrische Teilnahme an öffentlichen Diskursen und Entscheidungen zu erzielen? Stellt beispielsweise das gewalttätige und welthistorische Ereignis der Französischen Revolution nicht ein solches, anderes Mittel dar? Das soll jetzt natürlich nicht heißen, dass gewalttätige Umstürze die einzige Möglichkeit darstellen, um in einem politischen System Gleichheit und Freiheit zu erkämpfen. Mit diesem Beispiel sollte nur auf die Problematik hingewiesen werden, die entsteht, wenn die auf Gleichheit beruhende demokratische Willensbildung, verstanden als rationaler Diskurs im Großen, hermetisch betrachtet wird und das historische Zustandekommen dieser Situation ausgeblendet wird.

Ein weiteres, für die Frage der Interkulturalität besonders relevantes Thema wird meiner Meinung nach von Alexy ebenfalls eher verschoben als gelöst. Es ist doch durchaus denkbar, dass trotz der bestechenden Argumentation Alexys, DiskursteilnehmerInnen das Postulat der Gleichheit nicht nur im Bereich der Rederegeln ablehnen, sondern auch und vor allem im Bereich des Handelns. Ich bin nicht berufen ethnologische Hypothesen aufzustellen, aber der Begriff des „Tabus“ scheint mir doch auf ein in dieser Hinsicht relevantes Problem hinzuweisen, wenn beispielsweise in gewissen Gesellschaften gerade nicht jede Person – beispielsweise – ein „Priester“ oder auch sogenannte „Chiefs“ – dazu verpflichtet sind, über ihre Ansichten und ihr Handeln öffentlich Rechenschaft abzulegen. Auch das Recht wird in solchen Gesellschaften sicherlich anders legitimiert als dies von Alexy und Habermas gefordert wird. Sind solcherart organisierte und verfasste Gesellschaften nun automatisch menschenrechtswidrig? Denn könnte nicht auch die Berufung auf religiöse Offenbarungen als Quelle der Legitimation *ernsthaft* in Betracht zu ziehen sein, gerade wenn der interkulturelle Menschenrechtsdialog auf gegenseitigen Respekt beruhen sollte? Alexy meint hingegen:

„Die Diskurstheorie kennt zwar keine Beschränkung des Gesprächs (...), sie fordert aber, daß man, wenn es, wie bei den Menschenrechten um die Lösung von Interessenkonflikten geht, nur von allen Beteiligten *überprüfbare* Argumente Opponenten gegenüber aufrechterhalten werden.“ (A, 159)

Beruft sich eine DiskursteilnehmerIn auf metaphysische, religiöse oder magische Quellen der Argumentation, so führt das nach Alexy, überspitzt formuliert, zum Ausschluss aus dem *ratilalen* Diskurs. An dieser Stelle werden religiöse FundamentalistInnen wahrscheinlich einwenden, dass das in obigem Zitat enthaltene Adjektiv „überprüfbar“ in diesem Zusammenhang stark mit einem westlichen, aufgeklärten und säkularisierten Wahrheitsbegriff in Zusammenhang steht.

Auch Habermas' Hauptthese, wonach die „Herausforderungen der Moderne“ Demokratie und Menschenrechte notwendig machen würden, scheint durchaus plausibel zu sein. Dennoch ist zu fragen, ob nicht gerade die vom Westen stark forcierte Ausbreitung und der Export dieser Herausforderungen nicht oft auch als Akt der Gewalt und des Imperialismus empfunden wird. China befindet sich heute tatsächlich in einer unangenehmen Spannung zwischen wirtschaftlicher Liberalisierung einerseits und gesellschaftspolitischem Autoritarismus andererseits. Ohne die Menschenrechtsverletzungen in China verharmlosen oder entschuldigen zu wollen, ist festzuhalten, dass gerade China im neunzehnten Jahrhundert<sup>16</sup> nicht gerade auf der Basis freiwilliger Zustimmung dazu gebracht wurde, seine Grenzen im Namen eines „Freihandelsimperialismus“, das im wesentlichen von Großbritannien forciert wurde, zu öffnen. (Osterhammel, 1989, 125 f.)

Trotz all dieser Einwände erscheint mir persönlich die diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte und die Feststellung, dass diese Normen in Form von positiv gesetzten Grundrechten nur in einem demokratischen Verfassungsstaat adäquat umgesetzt werden können als die zur Zeit fruchtbarste Ausgangsbasis, auch für einen interkulturellen Menschenrechtsdialog. Anzustreben sei vor allem eine interdisziplinäre Weiterentwicklung des diskurstheoretischen Ansatzes besonders unter Einbeziehung beispielsweise der Ethnolinguistik, der Ethnosozologie aber auch der auf außereuropäische Regionen konzentrierten Teilgebiete der Geschichtswissenschaft<sup>17</sup>. Die Einbeziehung dieser Disziplinen könnte, so glaube ich helfen, die wesentlichen Schwachpunkte - vor allem die trotz aller, in dieser Arbeit vorgestellten Argumente, meiner Meinung nach vorhandene eurozentristische Vorstellung der Person und des Gesprächs - der diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte zu überwinden. Dann sollte es möglich sein, die Ideen der Diskurstheorie

---

<sup>16</sup> Vgl.: Osterhammel, 1989, 125 f..

<sup>17</sup> Die Reihe der einzubeziehenden Einzelwissenschaften wäre natürlich noch lange weiterzuführen.

aufrechtzuerhalten und dennoch flexibel genug zu sein um alternative Begründungsvarianten mit einzubeziehen.

## 6. Bibliographie.

- A = Alexy, Robert: „Diskurstheorie und Menschenrechte.“ In: Alexy, Robert: *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*. Frankfurt/Main, 1995, 127-164, Suhrkamp.
- Berg-Schlosser, Dirk: „Menschenrechte und Demokratie – universelle Kategorien oder eurozentristische Betrachtungsweise?“ In: Brocker, Manfred und Heino Heinrich Nau (Hg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt, 1997, 289-306, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bielefeldt, Heiner: „Menschenrechte – universaler Normkonsens oder eurozentristischer Kulturimperialismus?“ In: Brocker, Manfred und Heino Heinrich Nau (Hg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt, 1997, 256-268, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Brocker, Manfred: „Einleitung.“ In: Brocker, Manfred und Heino Heinrich Nau (Hg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt, 1997, 217-224, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brocker, Manfred und Heino Heinrich Nau: „Vorwort.“ In: Brocker, Manfred und Heino Heinrich Nau (Hg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt, 1997, VII-X, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dietrich, Wolfgang (Hg.): *Is small beautiful? Die Leopold Kohr-Vorlesungen 1997*. Wien, 1998, Promedia.
- Gärtner, Heinz: *Modelle europäischer Sicherheit. Wie entscheidet Österreich?* Wien, 1997, Braumüller.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/Main, 1992, Suhrkamp.
- H = Habermas, Jürgen: „Zur Legitimation durch Menschenrechte.“ In: Habermas, Jürgen: *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt/Main, 1998, 170-192, Suhrkamp.
- Osterhammel, Jürgen: *China und die Weltgesellschaft: vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit*. München, 1989, Beck.
- Schelkshorn, Hans: *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*. Amsterdam-Atlanta, 1997, Editions Rodopi B.V..

#### Zitierte Quellen im Internet:

- Erklärung der Menschenrechte der UNO:  
<http://www.uno.de/menschen/menschenrechte/udhr.htm> (17.11.2001)
- Bericht über das Symposium: “Philosophie der Menschenrechte” an der FU Berlin (1995): <http://www.fu-berlin.de/fun/7-95/c4.htm> (17.11.2001)
- Bericht über Habermas‘ Chinabesuch im April 2001:  
<http://www.spiegel.de/spiegel/vorab/0,1518,130967,00.html> (17.11.2001)