

Ernst Tugendhat

Die Kontroverse um die Menschenrechte*

Abstract: It is assumed a) that the statement that a human right exists *means* that a state which does not grant it is not legitimate, and b) that the legitimacy of power can, in modern times, be justified only by showing that it is in the equal interest of everybody. Mere democracy is insufficient to legitimate political power. Freedom for every individual must be guaranteed. So much is common ground in the controversy on human rights, but to interpret these freedom as a negative freedom, as the classical conception of human rights has done, is insufficient and therefore illegitimate, because it is not in the equal interest of everybody. To add a positive concept of freedom is correct but not enough, because it still neglects those who even if they are given the facilities do not have the capacity. Since the handicapped, the old and the young cannot even enter a contract and the dispossessed cannot enter a fair contract, the contractarian foundation of human rights must be discarded.

Was sind Menschenrechte, gibt es so etwas wie Menschenrechte, existieren sie universell, und welches sind sie?

Um diese Fragen sinnvoll angehen zu können, muß man sehen, daß es sich bei diesen Rechten um einen Teil einer legitimen staatlichen Ordnung handelt. Natürlich kann es solche Entitäten wie Rechte nicht gewissermaßen in der Natur geben, es kann nur einen metaphorischen Sinn haben zu sagen, es gebe Naturrechte, wir würden mit ihnen geboren, sondern die Menschenrechte können wie alle Rechte nur verliehene Rechte sein, und daß es sie gibt, hat den Sinn, daß sie zu verleihen Teil einer legitimen staatlichen Ordnung ist, und die These, daß sie 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.

Der Begriff der Legitimität muß also den Rahmen für die Frage der Existenz der Menschenrechte bilden. Überall wo Menschen über Menschen Macht ausüben, stellt sich die Frage, ob die Macht legitim und d.h. berechtigt ist oder nicht. Sie stellt sich in erster Linie subjektiv, für die an dem Machtverhältnis Beteiligten und insbesondere für die, die in dem Machtverhältnis die Untergeordneten, die Abhängigen sind, denn für diese stellt sich stets die Alternative, ob sie die Macht der anderen akzeptieren, weil diese schlichte Gewalt – Zwang – ausüben (*brute*

* Vortrag gehalten auf dem Symposium "Normen, Werte und Gesellschaft" in Wien (Institut Wiener Kreis) am 1. Oktober 1993. Vgl. die ergänzenden Überlegungen in meinen *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M. 1993, 17. Kapitel.

force) oder daß sie die Macht von sich aus akzeptieren, und d.h. eben sie als zurecht bestehend, als legitim anerkennen. Prinzipiell ist die Quelle der Legitimität und d.h. der geglaubten Legitimität immer ein moralisches Konzept. Dieses Konzept kann entweder ein traditionalistisches sein, damit meine ich ein vorgegebenes, durch Religion oder sonstige Tradition begründetes; die Macht etwa des Königs wird dann als legitim angesehen, und d.h. der Untergebene wird sich ihr freiwillig unterwerfen, weil der Glaube besteht, daß sie ihm etwa von Gott verliehen ist, daß er sie auf Grund seiner Abkunft hat, usw. Wird jede solche traditionalistische Moral als ihrerseits unbegründet verworfen, so ist die einzige Instanz, von der aus die Macht als legitim angesehen werden kann, das Interesse der Individuen selbst, und wenn sich keine Gründe anführen lassen, warum manche Individuen mehr wert sind als andere, läuft das auf die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller hinaus, so daß dies das einzige moralische Konzept ist, das verbleibt, wenn traditionalistische Konzepte entfallen. Es ist jedoch wichtig zu sehen, daß auch die gleiche Berücksichtigung der Interessen aller ein moralisches Konzept ist. Es ist nicht so, daß, wenn transzendente Legitimitätsquellen entfallen, nur die Interessen übrig bleiben, sondern die gleiche Berücksichtigung der Interessen aller ist ja nicht ihrerseits ein Interesse, sondern es ist ebenfalls ein moralischer Orientierungspunkt und eben offenbar der einzig verbleibende Gesichtspunkt, auf den hin alle Betroffenen sagen können, daß ein Machtverhältnis legitim ist.

Man kann nun die historische Entwicklung der Menschenrechte im Okzident als eine Reihe historischer Zufälle ansehen, und wenn sie sich darauf reduzieren ließe, wäre es nicht berechtigt, von universellen Menschenrechten oder auch nur überhaupt von Menschenrechten zu sprechen. Die andere Möglichkeit ist, daß man die Entwicklung der Menschenrechte als eine notwendige Komponente derjenigen Legitimität ansieht, die übrig bleibt, wenn traditionalistische Legitimitätskonzepte abgebaut sind. Das Aufkommen der Menschenrechte in der europäisch-amerikanischen Geschichte wäre dann eng verknüpft mit der Geschichte des Abbaus der traditionalistischen Legitimitätskonzepte. Das heißt nicht, daß die Geschichte der Menschenrechte nicht von spezifischen Zufälligkeiten mitbestimmt ist, im Gegenteil, solche Zufälligkeiten, vom Begriff der Menschenrechte her gesehen, sind in der Tat zu konstatieren, sie werden es jedoch gerade erlauben, das inhaltliche Bild der Menschenrechte, wie es sich in den bürgerlichen Staaten entwickelt hat, auf bestimmte Inkonsistenzen zu hinterfragen, so daß wir den Vertreter der bürgerlichen Menschenrechte in einen Diskurs verwickeln können, in dem er selbst zu einem umfassenderen Konzept geführt werden kann, das beanspruchen könnte, das universelle Konzept der Menschenrechte zu sein.

Um eine Orientierung zu gewinnen, können wir von zwei entscheidenden Phasen der historischen Entwicklung ausgehen. Die erste ist die frühe englische Phase von der Magna Charta bis zur Bill of Rights. Für diese Phase ist charakteristisch, daß das allgemeine Konzept von Legitimität noch ein traditionalistisches war. Das Recht des Königs zu herrschen war vorgegeben, und die Rechte, die er zu konzederen gezwungen wurde, waren Sicherheitsgarantien gegenüber hoheitlicher Willkür innerhalb einer traditionalistisch verstandenen Machtordnung. Das

scheint mir die Begrenzung dieser Rechte zu sein und weniger der weitere Umstand, daß diese Rechte nur einer bestimmten Schicht gewährt wurden. So gesehen muß man auch die Rechtsstaatlichkeit des kaiserlichen Deutschland als dieser vordemokratischen Phase zugeordnet sehen; denn obwohl die Rechte jetzt nicht nur inhaltlich ähnlich erweitert waren wie die in den westlichen Demokratien und auf alle Bürger ausgedehnt wurden, handelt es sich um Freiheitsspielräume, die den Untertanen gewährt wurden ohne daß der legitime Machtanspruch des kaiserlichen Souveräns in Frage gestellt wurde. Es ist dieser Teil der Entwicklung der Menschenrechte, der einen dazu verleiten könnte zu meinen, daß Grundrechte lediglich individuelle Freiheitsspielräume innerhalb einer nichtdemokratischen politischen Ordnung sind. Da das Volk nicht selbst an der Macht teil hat, räumt ihm die Macht wenigstens diese Spielräume ein.

Man muß nun den Übergang zur Demokratie als den entscheidenden Schritt ansehen, in dem die Legitimität der politischen Macht von einer traditionalistisch vorgegebenen zu einer auf das Wollen der Individuen selbst sich aufbauenden übergegangen ist. Die Macht steht den Bürgern nicht mehr gegenüber, sie sind nicht mehr Untertanen, sondern sie nehmen jetzt – idealiter gesehen, denn die Einzelheiten der schrittweisen Ausdehnung des Wahlrechts und das Problem der Repräsentativität brauchen uns hier nicht zu beschäftigen – an der Macht selbst teil. Nun könnte es so scheinen, als ob es, sobald die politische Macht an das Volk selbst übergeht, dies alles ist um die Macht legitim zu machen, und die Individuen, vom Legitimitäts Gesichtspunkt her gesehen, keine Eigenräume gegenüber dieser Macht brauchen. Der klassische Exponent eines solchen Konzepts einer Demokratie ohne Liberalismus war Rousseau. Es ist nicht der Umstand, daß die Demokratie, wie Rousseau sie sich dachte, eine direkte und nicht eine repräsentative war. Die Differenz zwischen direkter und repräsentativer Demokratie, wie wichtig sie in anderen Zusammenhängen ist, spielt für unser Problem keine Rolle. Der Punkt, auf den es ankommt, ist, daß nach Rousseau das Individuum seine individuelle Freiheit aufgibt und sich statt dessen als Teil des Gesamtwillens sieht. Da es auf die Besonderheiten der Rousseau'schen Theorie nicht ankommt, können wir auch über seine dubiose Unterscheidung zwischen *volonté générale* und *volonté de tous* hinweggehen. Rousseau interessiert hier nur als Vertreter der Position, die glaubt, daß sobald die Macht ans Volk übergegangen ist, die Individuen auf die Rechte, die sie gegenüber den absoluten Herrschern brauchten, verzichten können. Die Schwierigkeit, auf die wir hier stoßen, liegt im Begriff der Demokratie. Es könnte so scheinen, als ob, sobald wir Volkssouveränität haben, ein Zustand kollektiver Autonomie gegeben ist. Aber diese Rede von kollektiver Autonomie kann über eine entscheidende Differenz hinwegtäuschen. Er verschleiern den Umstand, daß der Einzelne, indem er an der sogenannten Autonomie des Kollektivs teilhat, als Einzelner keine Autonomie mehr hat. Er hat seine Freiheit, wie Rousseau explizit sagt, an das Kollektiv abgetreten, und wenn jetzt für die Freiheit des Individuums als solchem innerhalb des Kollektivs keine Vorsorge getroffen wird, wäre das Kollektiv letztlich die einzige Entität und die Individuen verwandelten sich in seine Teile. Am klarsten ist das Problem in den Debatten der amerikanischen verfassungsgebenden Versammlung gesehen worden.

Das Stichwort war das von der zu vermeidenden Tyrannei der Mehrheit. Hier standen bestimmte Besorgnisse im Vordergrund, die prinzipiell gesehen als zufällig angesehen werden können: so war die besorgte Minderheit, die sich vor der Tyrannei der Mehrheit fürchtete, die der Wohlsituierten, und außerdem bezog sich diese Diskussion gar nicht auf die Individualrechte, sondern auf die wünschenswerte Struktur der Regierung, insbesondere die Gewaltenteilung, aber wiederum ist das für uns sekundär. Entscheidend ist, daß, wenn das Volk entscheidet, die Mehrheit entscheidet, und das bedeutet, daß, wenn die politische Ordnung eine legitime, d.h. auf die Interessen aller gleichmäßig Rücksicht nehmende, sein soll, es zwar notwendig, aber nicht ausreichend ist, daß sie demokratisch ist, sondern erstens müssen in die politischen Entscheidungen Sicherungen eingebaut werden, daß das Unterlegensein einer Minderheit nicht ihre Vernichtung bedeutet, zweitens, und das ist für uns das Entscheidende, müssen den Individuen Rechtsräume gewährt werden, in denen sie sich als Individuen behaupten und entfalten können: ihre Individualautonomie muß soweit respektiert und sogar gefördert werden, als dies sowohl mit der Autonomie der anderen als auch mit dem Funktionieren des Gemeinwesens vereinbar ist.

Es ist wichtig zu beachten, daß dieser Aspekt nicht einfach eine mögliche Auffassung ist, sondern daß sie zwingend ist, wenn es sich erstens um eine legitime Ordnung handeln soll und wenn zweitens der einzige Orientierungspunkt von Legitimität die Interessen der Individuen sein sollen. Die Rousseauistische Alternative ist keine legitime, weil sie auf einer Verdrehung im Freiheitsbegriff beruht und die Interessen der Individuen als Individuen nicht mehr maßgebend sind.

Man könnte das Bisherige so zusammenfassen, daß der Liberalismus seinen Ursprung innerhalb autokratischer Ordnungen hatte, es gab daher Liberalismus ohne Demokratie, und es gibt die Idee einer Demokratie ohne Liberalismus, aber die einzig legitime politische Ordnung scheint die einer liberalen Demokratie zu sein, denn nur sie scheint die politische Macht so zu strukturieren, daß die Individuen erstens gemeinsam die Träger der politischen Macht sind und daß sie zweitens einen Spielraum als Individuen behalten.

Aber damit stehen wir erst am Anfang, denn jetzt stellen sich mindestens zwei Fragen. Erstens, wieviel Kompetenzen soll der Staat haben, und das hängt damit zusammen, was er tun muß, um die den Individuen zu sichernden Rechtsräume zu garantieren? Zweitens, verweist uns das Stichwort Liberalismus nicht auf eine letztlich zufällige oder jedenfalls einseitige Interpretation dieses Konzepts, die auf die spezifischen Interessen des kapitalistischen Bürgertums zurückgehen? Man kann auf die Geschichte der Menschenrechte nicht reflektieren, ohne John Locke zu berücksichtigen. Locke war der große Gegenspieler Rousseaus im 18. Jahrhundert: statt eines alles aufsaugenden Staates ein möglichst schwacher Staat, dessen einzige Legitimität in der Sicherung von 'Leben, Freiheit und Eigentum' besteht. Diese Formel kann natürlich ihrerseits nicht Legitimität beanspruchen, da sie zwar auf die individuellen Interessen von Untertanen, aber nur auf die einer bestimmten Schicht der Untertanen, die der besitzenden Klasse, Rücksicht nimmt, und der Schutz des Eigentums dieser Klasse heißt natürlich Schutz nicht nur vor willkürlicher Enteignung durch die Regierung, sondern auch Schutz gegen die

Übergriffe der Armen. Führt uns also die Ablehnung des Konzepts von Rousseau nicht in eine entgegengesetzte Einseitigkeit, und ist es nicht gerade diese Einseitigkeit, die die Vorstellung stützt, daß die Idee der Menschenrechte eine Idiosynkrasie eines speziellen Gesellschaftssystems ist?

Doch auch hier werden wir unterscheiden müssen zwischen den inhaltlichen Besonderheiten des bürgerlichen Liberalismus und der zugrundeliegenden Grundidee. Es gibt zwei Möglichkeiten, das liberalistische Konzept zu kritisieren. Die eine betrifft die prinzipielle Rücksichtnahme auf die individuellen Interessen. Diese grundsätzliche Kritik, wie sie im Hegelianismus und auch im zeitgenössischen Kommunitarismus enthalten ist, halte ich für verfehlt. Diese Kritiker werfen dem Liberalismus vor, daß, wenn es letztlich um Wohl und Freiheit der Individuen geht, übersehen werde, daß wir schon immer soziale Wesen sind. Die Liberalen haben diese Kritik provoziert, weil sie von dem Gedankenexperiment eines individualistischen Naturzustandes ohne Staat ausgegangen sind. Die Fragwürdigkeit dieses Gedankenexperiments liegt jedoch, wie wir noch sehen werden, an einer anderen Stelle. Der Rückgang auf die Individuen impliziert keineswegs, daß verneint würde, daß wir alle soziale Wesen sind, sondern nur, daß es dem Individuum selbst überlassen bleiben soll, wieweit es dieses Faktum in seinen Willen aufnimmt; sind die Individuen, wie immer sie sich verstehen, nicht die letzten Instanzen der Legitimität, so müßten andere, überindividuelle Entitäten wie Hegels Staat oder seine Sittlichkeit eingeführt werden, und von woher sollen diese zu legitimieren sein?

Versteht man also den Individualismus als solchen als das spezifisch Bürgerliche, so ist nicht zu sehen, was man dagegen einwenden kann, immer vorausgesetzt, daß die Interessen der Individuen als letzte Legitimitätsinstanz anerkannt werden. Diese Komponente des bürgerlichen Konzepts ist vielmehr eine notwendige Folge des Wegfalls der ihrerseits unbegründbaren traditionalistischen Legitimationskonzepte, und die Frage, wie grundsätzlich sich die Individuen als sozial verstehen, bleibt völlig offen. Ausgeschlossen wird nur, daß ihnen bestimmte Sozialstrukturen zudiktieren werden. Es ist nicht eine einseitige Stellungnahme zugunsten eines bestimmten egoistischen Lebenskonzeptes, diese wird lediglich offen gelassen (zumindest im Prinzip), es soll nur umgekehrt jede einseitige Stellungnahme zugunsten irgendeines bestimmten Lebenskonzeptes ausgeschlossen werden.

Diejenige Kritik jedoch gegen das liberalistische Konzept, die aus der Perspektive der Legitimität mit Rücksicht auf die Interessen aller erfolgt, kann nur den Sinn haben, daß das liberalistische Konzept in der Art, wie es die rechtlich zu sichernden individuellen Eigenräume beschreibt, lediglich *eine* Gruppe von Individuen im Auge hat und die anderen Gruppen entweder übergeht oder aber sogar, in der Art wie die Rechte der privilegierten Gruppe formuliert werden, effektiv entrechtet. Wird der Liberalismus aus dieser Perspektive kritisiert, so ist das Kriterium der Kritik nicht irgend etwas, was außerhalb der Idee der Rechte steht, sondern man bleibt innerhalb der Orientierung auf Rechte und die Kritik geht darauf, daß die Rechte von anderen verletzt werden. Man kann sich die Differenz der zwei Arten von Kritik daran verdeutlichen, daß z.B. das egoistische Erwerbs-

verhalten nach der einen Art von Kritik als lasterhafte Lebensweise verworfen wird, nach der anderen Art von Kritik an und für sich zugelassen und nur eingeschränkt wird, sofern es andere schädigt: es sind ausschließlich die Rechte der anderen, die einen legitimen Grund für das Verbot oder die Einschränkung bestimmter Verhaltensweisen abgeben, und dies eben, weil der einzige Maßstab von Legitimität die Rücksicht auf die Interessen aller ist.

Das erfordert nun eine inhaltliche Revision derjenigen Rechte, die in der liberalistischen Tradition als Menschenrechte anerkannt wurden. Der offenkundigste Kritikpunkt betrifft das uneingeschränkte Recht auf ungleiches Eigentum, unter gleichzeitiger staatlicher Sicherung dieses Eigentums gegenüber jenen, die keines haben. Aber die prinzipielle Auseinandersetzung mit dem inhaltlichen Konzept des Liberalismus muß tiefer ansetzen, und zwar bei demjenigen Begriff, dem der Liberalismus seine Bezeichnung verdankt, dem der Freiheit. Denn solange dieser Begriff die unbestrittene Grundlage bildet, kann der Vertreter des Liberalismus immer die Auffassung vertreten, daß auch der Arme die gleiche Freiheit hat, sich reich zu machen. Diese Redeweise setzt freilich einen bestimmten, den sogenannten negativen Freiheitsbegriff voraus, 'niemand hindert den Armen daran, sich mit legalen Mitteln zu bereichern', und dem ist ein anderer, sogenannter positiver Freiheitsbegriff entgegengesetzt worden, demzufolge jemand nur frei zu etwas ist, wenn er die Fähigkeiten und die Gelegenheit dazu hat; aber erstens gehört dieser Freiheitsbegriff bereits in die Kritik des Liberalismus, der Freiheitsbegriff des Liberalismus ist der negative, zweitens reicht auch der sogenannte positive Freiheitsbegriff nicht aus, um die Interessen aller zu berücksichtigen.

Es ist eine der Merkwürdigkeiten auch der zeitgenössischen Literatur, daß der Freiheitsbegriff häufig als der entscheidende und unhinterfragbare Grundbegriff politischer Legitimität angesehen wird, eine Merkwürdigkeit, die sich nur aus dem Gewicht der liberalistischen Tradition verstehen läßt. Man kann und muß freilich sagen, daß frei zu sein, Autonomie, tun und lassen können, was man selbst will, handeln zu können, ein Grundinteresse des Menschen ist, aber das heißt nicht, daß sich von daher alle Interessen der Individuen verstehen lassen. Schon das Recht auf Leben oder allgemeiner gesprochen auf körperliche Unversehrtheit und Sicherheit, das zu den klassischen Rechten des Liberalismus gehört, ist nicht ein Freiheitsrecht. Eine Person kann von Freiheit, von Handlungsspielräumen nur Gebrauch machen, wenn gewisse fundamentale Voraussetzungen, infolgedessen noch fundamentalere Interessen, gewährleistet sind. In dieser Hinsicht unterscheiden sich jedoch verschiedene Personengruppen voneinander. Daß die liberalistische Tradition den negativ verstandenen Freiheitsbegriff für die Menschenrechte als allgemein grundlegend ansehen konnte, lag daran, daß sie von einer privilegierten Personengruppe ausging, für die diese fundamentalen Voraussetzungen mit Ausnahme der Sicherheit als gewährleistet angesehen werden konnten. Diese Voraussetzungen sind insbesondere, daß die Person die erforderlichen Fähigkeiten und materiellen Bedingungen zur Ausübung von derjenigen Freiheit hat, die die Voraussetzung der eigenen Lebenserhaltung ist. Kinder, Alte, Kranke und Behinderte haben nicht einmal die dafür erforderlichen Fähigkeiten. Und die, die kein Eigentum haben und auch kein solches erwerben können, weil

der Besitz unter den Privilegierten bereits aufgeteilt ist, haben zwar die Fähigkeiten, aber nicht die materiellen Bedingungen. Diejenigen, die kein Eigentum haben, haben die Voraussetzung der eigenen Lebenshaltung nur, wenn sie sich bei denen, die Eigentum haben, verdingen und sich also von ihrer Macht abhängig machen. Das liberalistische System der Menschenrechte ist also in seinem inhaltlichen Konzept ein nicht legitimes, weil es erstens die Interessen verschiedener Teile der Bevölkerung nicht berücksichtigt, und weil es zweitens neue Machtverhältnisse zugunsten der privilegierten Klasse erzeugt. Man könnte fragen, ob man diese Aussage nicht dahingehend abschwächen sollte, daß man sagt, dieses politische Konzept, also dieses Konzept der Menschenrechte sei immerhin legitim für die privilegierte Klasse, aber erstens fragt sich, ob eine solche Relativierung von Legitimität (legitim für) überhaupt einen Sinn hat, und zweitens war das auch gar nicht der Anspruch der liberalen Tradition, vielmehr beanspruchte diese eine echte Legitimität für ihr Konzept. Der Liberalismus behauptete, daß die liberal verstandenen Menschenrechte tatsächlich im Interesse aller seien, und das gelang ihm, indem er einfach die Augen davor verschloß, daß erstens die Besitzlosen von ihrer negativen Freiheit ohne Gewährleistung von materiellen Voraussetzungen keinen Gebrauch machen können und daß zweitens die übrigen Randgruppen überhaupt existieren, was dadurch erleichtert wurde, daß Kinder, Frauen, Alte, Behinderte einfach als Anhängsel der männlichen erwachsenen erwerbsfähigen Personen und nicht als eigene Rechtssubjekte angesehen wurden. Es ist nun gerade dieser Umstand, daß die liberale Tradition die Interessen aller andersgearteten Gruppen, die nicht zu der privilegierten Kerngruppe gehören, nicht verneinte, sondern einfach übersah oder zumindest umdeutete, der es möglich macht, der nicht legitimen Konzeption des Liberalen die legitime nicht nur einfach gegenüberzustellen, sondern ihm zu zeigen, daß das partiell Legitime seiner Konzeption, wenn es in seiner Partialität anerkannt wird, von sich aus zu einem umfassenderen Konzept führt.

Das betrifft jedoch bereits die Basis, von der aus man die Frage nach der politisch-sozialen Legitimität stellen muß. Der Grund, warum ein hypothetischer Naturzustand und ein sich darauf gründender Kontrakt kein angemessener Ausgangspunkt ist, ist nicht der, den der konservative Antiindividualismus im Auge hatte – ihm zufolge stehen wir immer schon in sozialen Verhältnissen, die wir dann irgendwie zu akzeptieren hätten –, sondern der Grund ist, daß dieser Ausgangspunkt, wenn überhaupt, nur ein solcher für die Mitglieder der privilegierten Klasse des Liberalismus ist, nämlich für erwachsene und gesunde Männer, die ihren Lebensunterhalt im Prinzip selbst bestreiten können und die für die Aushandlung eines Kontrakts gleich stark sind; deswegen haben ja die Theoretiker des Naturzustandes immer explizit die fragwürdige Voraussetzung gemacht, daß alle von Natur ungefähr gleich stark sind. Das von der Legitimität her gesehen erforderliche politisch-soziale System normativer Gleichheit kann sich jedoch nicht auf der Basis gleicher faktischer Inputs eines Kontrakts ergeben. Die Idee eines Kontrakts ist also immer schon das ideologische Konstrukt derjenigen gewesen, die überhaupt in der Lage gewesen wären, einen einigermaßen symmetrischen Kontrakt oder überhaupt einen Kontrakt einzugehen.

Dieser Ausgangspunkt wirkte so radikal, weil er vor die Frage nach dem Wie des politischen Gemeinwesens sogar die nach dem Ob-überhaupt stellte: wollen wir uns überhaupt zusammenschließen und ein politisches Gemeinwesen bilden? Die so gestellte Frage bezieht aber, wie bei Locke sehr deutlich wird, das Soziale als solches nicht ein, mit dem Ergebnis, daß die sozialen Machtverhältnisse erhalten werden und die politischen nur dazu dienen, sie zu zementieren. Aus der Perspektive des gleichmäßigen Interesses aller können wir die Frage nach dem Wie des Politischen nur in eins mit der Frage nach dem Wie der gesellschaftlichen Abhängigkeiten stellen. Da ein Teil der Bevölkerung, wie die Kinder und die Alten, primär abhängig und auf Hilfe angewiesen sind und für sie die Idee eines Kontrakts ausfällt, können wir die Ausgangssituation nur so sehen, daß wir alle bereits in mannigfaltigen Abhängigkeiten voneinander stehen und die Frage ist, wie diese so zu verändern sind, daß sie als legitim angesehen werden können.

Anstelle des Freiheitsbegriffs der liberalen Tradition wird daher ein anderer Grundbegriff erforderlich, der den der Freiheit umgreift. Hier hat sich zunächst der Begriff der positiven Freiheit nahegelegt, und die meisten Vertreter der sozioökonomischen Rechte arbeiten mit ihm, aber er reicht z.B. für Kinder, Kranke und Alte nicht aus, weil sie nicht nur Betätigungsbedingungen brauchen, sondern positive Unterstützung – und die Frage, wofür sie diese brauchen, betrifft eben den erforderlichen Grundbegriff. Vielleicht kann man sagen: damit sie gedeihen können. Die Rechtsräume, die eine legitime Staatsordnung jedem Individuum einräumen muß, sind nicht einfach Freiräume, sondern – wie ich es etwas unbeholfen ausdrücke – Eigenräume des Sichentfaltens und Gedeihens.

Damit soll der positive Freiheitsbegriff keineswegs entwertet werden, ebenso wenig wie der negative, sie reichen nur nicht aus. Der negative, daß das Individuum frei von unmittelbarer Gewalt und von Zwang ist, ist zweifellos für jedes Konzept der Menschenrechte fundamental. Und es ist richtig, daß an ihn unmittelbar der der positiven Freiheit angeschlossen wird. Für den ersten Schritt der Ausdehnung der Grundrechte über die der negativen Freiheitsrechte hinaus ist er grundlegend, weil erstens Autonomie ein menschliches Grundbedürfnis ist, und weil zweitens nur mit ihm das primäre Defizit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung gemildert werden kann, das darin besteht, daß viele Menschen ihren Lebensunterhalt bestreiten wollen und im Prinzip könnten, aber nicht können. Sie werden daran gehindert durch die bestehenden ökonomischen Machtverhältnisse, durch die negative Freiheit und die daraus resultierende Machtakkumulation der Privilegierten. Daraus ergibt sich die staatliche Verpflichtung auf Schaffung angemessener Arbeitsbedingungen für alle, die dazu fähig sind, insbesondere also das Recht auf Arbeit, das in vielen Menschenrechtserklärungen anerkannt ist, aber noch in keinem kapitalistischen Land verwirklicht ist. Und daraus ergeben sich eine Reihe von Forderungen zur Schaffung gleicher Ausgangsbedingungen, wie die Abschaffung bezahlter Privatschulen für die Elite und die Abschaffung des Erbrechts. Die Hervorhebung des Begriffs der positiven Freiheit ist auch deswegen wichtig, weil es das Prinzip Hilfe zur Selbsthilfe unterstreicht und ein falsches Verständnis des Wohlfahrtsstaats verbietet, demzufolge es sich um eine bloße Kompensation durch Güter handeln könnte.

Gleichwohl hat dieses Prinzip seine Grenzen. Verwaarlosten Kindern, Alten, Behinderten fehlt nicht nur die Gelegenheit, sondern die Fähigkeit zum Lebenserhalt. Hier hat also der positive Freiheitsbegriff seine Grenzen. Sie müssen direkt unterstützt werden, freilich auf eine Weise, daß die Autonomie, derer sie fähig sind, weitestgehend berücksichtigt wird. Aber solche Rechte wie das auf Kranken- und Altersversorgung können natürlich nicht auf das Recht auf positive Freiheit reduziert werden.

Es ist zu beachten, daß die Anerkennung der Rechte der Nichterwerbsfähigen einen zusätzlichen moralischen Sprung erfordert. Denn bei denjenigen, denen die Gemeinschaft lediglich die Bedingungen der eigenen Lebenserhaltung bereitstellt, kann man weitgehend sagen, daß die ungleichen ökonomischen Machtverhältnisse teilweise kompensiert werden, wie man sich z.B. an der Forderung nach Landverteilung veranschaulichen kann. Der Reichtum der Privilegierten muß eingeschränkt werden, weil er die Armut der Unterprivilegierten verursacht. Die Reichen befinden sich mit den Armen in Kooperation, aber in einer Form von Kooperation, die nicht im gleichen Interesse der Betroffenen ist. Hier ist es daher leichter, daß der gutwillige Liberale die Ungerechtigkeit dieses Systems der Menschenrechte anerkennt. Bei denjenigen hingegen, die an ihrem Gedeihen nicht aus Gründen gehindert werden, die das soziale System zu verantworten hat, könnten diejenigen, denen es gut geht, gegenüber denjenigen, die hilfsbedürftig sind, jede Verantwortung zurückweisen, ähnlich wie sie es z.B. gegenüber denjenigen tun könnten, die von einer Naturkatastrophe geschädigt würden. Jedoch ist es erstens nur begrenzt richtig, daß diese Hilfsbedürftigkeit vom ökonomischen System unabhängig ist. Die Reichen haben gewöhnlich keine verwaarlosten Kinder und sie können sich gegen Krankheit, Alter und die Konsequenzen von Naturkatastrophen selbst helfen. Entscheidend ist freilich wohl, daß der Liberale geltend machen könnte, daß sein ursprünglicher Kontrakt sich auf die Behinderten usw. nicht erstreckt hat, anders formuliert: er könnte sie einfach aus den normativen Verpflichtungen von Gesellschaft und Staat herausdefinieren. Das kann freilich heute auch mit einem Teil der im Prinzip Erwerbsfähigen geschehen: es liege nicht am kapitalistischen Wirtschaftssystem, sondern am Geburtenüberschuß, daß es mehr Menschen gibt als arbeiten können. Es handele sich nicht um Ungerechtigkeit, sondern Pech. So zu argumentieren ist jedoch nicht möglich, wenn eine nichtkontraktualistische Position bezogen wird, wenn eingestanden wird, was einfach die Realität ist, daß diese Menschen genauso ein Teil der Gesellschaft sind und ihre Interessen genauso zählen. Deswegen müssen ihre Rechte auf die Hilfe, die ihnen zu geben ist, als Menschenrechte anerkannt werden, die sie gegenüber dem politischen Kollektiv haben, wenn dieses als legitim gelten können soll. Sie haben Anspruch auf Hilfe, diese ist eine Pflicht und nicht Gnade.

Ein Recht, das heute besonders umstritten ist, ist das auf Freizügigkeit. Dieses Recht, das ein negatives Recht ist, wird heute allgemein innerstaatlich anerkannt, und ebenso das Recht auf Auswanderung, aber nicht das auf Einwanderung. Die Frage ist, ob, wenn von universellen Menschenrechten gesprochen wird und wir uns in einer Situation weltweiter ökonomischer Interdependenz befinden, Staaten das Recht haben, sich in dieser Weise abzukapseln. Was ist der prinzipielle Unter-

schied zwischen beiden folgenden Phänomenen: in vielen armen Ländern zäunen sich Gruppen von Reichen in Wohnkomplexe ein, die durch Stacheldraht und Bewaffnete gegen das Eindringen von Armen geschützt werden. Analog bunkern sich die reichen Staaten gegen das Eindringen von Armen ein. Die Argumentation ist in beiden Fällen analog: wir können nichts dafür, daß es den Armen schlecht geht, und in beiden Fällen wird die staatliche Gewalt oder staatlich geduldete Gewalt dafür in Anspruch genommen, das Recht auf Eigentum zu schützen. Die klassische kapitalistische Argumentation gegen die Armen, die der Ameise gegen die Grille: wir haben unser Haus in Ordnung gebracht, ihr das eurige nicht, also habt ihr kein Recht, in unser Haus einzudringen, wird auf nationaler Ebene wiederholt. Wenn wir ökonomisch eine Weltgemeinschaft sind, stellt sich die Frage, ob die Menschenrechte in dieser Weise national eingeschränkt werden dürfen und als Kriterium für Legitimität nicht nur die Rücksicht auf die Interessen aller Menschen in diesem Staat, sondern aller Menschen angesehen werden muß. Aber auch die andere Seite der Analogie, die staatliche Sicherung der Wohnung, ist vielleicht nicht ganz so selbstverständlich wie es scheint. Daß Häuser und Wohnungen unverletzlich sind, erscheint als ein fundamentales negatives Recht. Aber man kann sich doch fragen, ob, was so selbstverständlich scheint, nicht nur ein Teil der bürgerlichen Interpretation der Menschenrechte ist, wenn das Kollektiv diesen Schutz einerseits durch Polizei und Justiz sichert und diejenigen, die kriminalisiert werden, wenn sie einzudringen versuchen, in ihrer Not sich selbst überlässt. Die beiden Fälle sind gewiß nicht ganz so analog, wie ich sie hingestellt habe. Außerdem ist natürlich klar, daß, wenn die Unverletzlichkeit der Wohnung nicht erzwungen würde, das Chaos einträte. Ich meine nur, daß wir in beiden Fällen vor Problemen stehen, die gerade heute äußerst real sind und an denen man sich klarmachen kann, wie eng die Grenzen gezogen sind, über die hinaus auch die Aufgeklärteren unter den Privilegierten nicht bereit sind, die bestehende Ordnung in Frage zu stellen.