

Essay zur Teilnahme am Heidelberger Philosophie-Preis 2010

Implizieren die Menschenrechte Demokratie?

*David von Blohn
Heidelberg, März 2010*

*David von Blohn
Im Neuenheimer Feld 691-1-3-4
69120 Heidelberg
d.vonblohn@gmail.com*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Die Begriffe Menschenrechte und Demokratie	4
Menschenrechte als moralische Rechte	4
<i>Das Eigeninteresse bei Thomas Hobbes und John Locke</i>	5
<i>Die Vernunft bei Immanuel Kant</i>	6
<i>Das Gefühl bei Jean-Jacques Rousseau</i>	7
Menschenrechte als juristische Rechte	8
<i>Der Begriff der juristischen Menschenrechte</i>	9
<i>Die Universalität juristischer Menschenrechte</i>	10
<i>Kritik des juristischen Menschenrechtsverständnisses</i>	11
Das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie	14
Ein hermeneutischer Diskurs als Perspektive für die Menschenrechte	15
Literatur	18

Einleitung

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie und dabei insbesondere die Frage, ob Menschenrechte eine demokratische Staatsform implizieren. Eine philosophische Untersuchung grenzt sich dabei von einer politikwissenschaftlichen oder historischen insofern ab, als sie sich den Begriffen von Menschenrechten und Demokratie selbst widmet und ihr Verhältnis untersucht.

Daraus darf jedoch nicht der Eindruck entstehen, es handele sich hier um eine Untersuchung, welche in ihrer Bedeutung die Mauern des Philosophischen Seminars nicht verlassen könne. Im Gegenteil ist es in einer globalisierten Welt, in der täglich Menschen unterschiedlicher sozio-kultureller Prägung aufeinander treffen, eine der dringlichsten Fragen überhaupt, *wie* ein friedliches Zusammenleben funktionieren kann. So gesehen darf die im Laufe dieses Essays zu erarbeitende These, dass es nur lokal beschränkte Konzeptionen von Menschenrechten geben kann, die keinen Anspruch auf universelle Gültigkeit enthalten können und daher Demokratie auch keine Forderung oder notwendiges Instrument der Menschenrechte sein kann, als scharfe Mahnung an alle Jene verstanden werden, die im Namen von vermeintlich universell den Menschen zukommenden Rechten ihre Wertvorstellungen durchsetzen.

Die These der Arbeit ist nun genannt. Sie soll in vier Teilen herausgearbeitet werden: Zunächst geht es um die Klärung der Begriffe Menschenrechte und Demokratie, anschließend möchte ich untersuchen, ob die Menschenrechte als moralische, aus der Natur des Menschen abgeleitete Rechte verstanden werden können. Dazu werde ich mich insbesondere mit den Kontraktualisten der Frühen Neuzeit Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant beschäftigen. Die These dieses Teils wird lauten, dass es nicht möglich ist, Menschenrechte als moralische Rechte zu begründen. Im darauf folgenden Abschnitt beschäftige ich mich damit, was sich für die Bedeutung der Menschenrechte ergibt, wenn diese nicht als moralische, sondern als juridische Rechte verstanden würden. Dazu möchte ich das Verständnis von Menschenrechten in der Philosophie Jürgen Habermas' und John Rawls' betrachten. Das Ergebnis dieses Teils wird sein, dass juridische Menschenrechte nur partikuläre Gültigkeit als Grundrechte beanspruchen können. Der vierte Teil der Untersuchung widmet sich dem Kernthema der Arbeit: dem Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie. Da eine moralische Konzeption der Menschenrechte, wie im zweiten Abschnitt gezeigt, nicht möglich ist, bleibt nur, das Verhältnis von juridischen Menschenrechten und Demokratie zu untersuchen. Ich werde hier die These erarbeiten, dass als juridische Rechte verstandene Menschenrechte weder Demokratie notwendig als Recht enthalten, noch Demokratie als notwendige Staatsform voraussetzen müssten. Der sich anschließende fünfte Teil der Arbeit darf als Ausblick

verstanden werden: Ich möchte hier einige Gedanken ausführen, die einen hermeneutischen Diskurs als mögliche Perspektive für eine gemeinsame Konzeption von Menschenrechten aufzeigen.

Die Begriffe Menschenrechte und Demokratie

Dieser erste Teil meiner Untersuchung soll der Herausarbeitung der Begriffe *Menschenrechte* und *Demokratie* dienen. Hinter der Vorstellung der Menschenrechte steht die Idee, dass *alle* Menschen *gleiche* Rechte haben. In dieser auf den ersten Blick harmlos wirkenden Idee liegen jedoch hohe Ansprüche: So verstandene, universelle Menschenrechte müssten „nicht nur allgemein (für jeden Menschen ohne Ausnahme), sondern zudem identisch (für alle Menschen in gleicher Bedeutung), egalitär (für alle in gleichem Maße), unteilbar (nur im „Set“) und schließlich kategorisch (bedingungslos)“ (Menke/ Pollmann 2007: 71, Anmerkungen des Verfassers) gelten.

Unter Demokratie möchte ich jene Staatsform verstehen, die Kant die „republikanisch[e]“ (Kant 1984: 10) nennt. In jener komme die gesetzgebende Gewalt „dem vereinigten Willen des Volkes“ (Kant 1990: 170) zu. Ohne damit eine gültige Interpretation der Rechtslehre Kants beanspruchen zu wollen, möchte ich für unsere Zwecke auch die Möglichkeit der Repräsentation des Volkes etwa durch ein Parlament wie in modernen Demokratien als mit diesem Grundsatz vereinbar gelten lassen. Der Leser, der eine andere Konzeption der Demokratie zugrunde legen möchte, kann dies gerne tun und im vierten Abschnitt prüfen, ob dies mein Ergebnis beeinflussen würde.

Menschenrechte als moralische Rechte

Entsprechend der Definition der Menschenrechte wären diese als *moralische Rechte* zu verstehen. Dies bedeutet, dass sie nicht erst als Recht erzeugt werden müssten, also juridisches Recht wären, sondern dass sie allein der Einsicht in das Wesen des Menschen entstammten und somit vor jeder positiven Rechtsetzung bereits gelten würden. Einer so verstandenen Konzeption der Menschenrechte obläge die Pflicht, zu zeigen, dass sich diese Rechte unter Ausblendung der sozio-kulturellen Umwelt, allein aus der Natur des Menschen ableiten ließen.

Dies haben die politischen Philosophen der Neuzeit, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant mit Hilfe eines hypothetischen Vertragsschlusses zu konstruieren versucht. Durch die Annahme eines Naturzustandes, in dem der Mensch nur als Individuum ohne Einbindung in eine soziale, kulturelle oder ökonomische Umwelt existiere, soll von diesen Umständen abstrahiert werden. Entschieden sich die Individuen nun in diesem Zustand, in dem als weitere Bedingung nicht schon geltendes Recht vorausgesetzt werden darf, für eine bestimmte ge-

sellschaftliche Ordnung, so könne diese als unabhängig der jeweiligen Umstände, in denen sich Menschen de facto befinden, als legitimiert angesehen werden. Hieraus ergäbe sich, wenn wir diesen Argumentationsgang auf die Menschenrechte übertragen würden, die Möglichkeit, auch jene unabhängig von den verschiedenen kulturellen Prägungen der Menschen allein aus ihrem Wesen zu begründen, und damit die Universalität so abgeleiteter Menschenrechte zu zeigen.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei nochmals betont, dass es sich bei dem Konstrukt des Vertragsschlusses aus einem Naturzustand heraus um einen gedanklichen Argumentationsgang handelt und nicht etwa um einen realen Vertragsschluss, denn dazu wäre die Voraussetzung notwendig, dass sich Menschen *wirklich* in einen solchen Naturzustand versetzen ließen, oder historisch einmal in einem solchen hätten aufeinander treffen müssen.

Ich fasse noch einmal zusammen: Zu prüfen ist, ob sich ohne die Annahme eines schon geltenden Rechts und einzig aus der Natur des Menschen heraus unbedingt geltende Rechte ableiten lassen, die dann als *Menschenrechte* gelten würden. Meine These ist, dass dies nicht möglich ist; um dies zu zeigen, werde ich entsprechend des negativen Beweisganges nun die genannten Philosophen auf ihre Konzepte hin untersuchen. Auf eine vollständige Rekonstruktion der einzelnen Ansätze muss ich dabei verzichten, da diese den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde und muss daher die Kenntnis der Grundzüge jener voraussetzen.

Das Eigeninteresse bei Thomas Hobbes und John Locke

Der Begründer der neuzeitlichen politischen Philosophie, Thomas Hobbes, versuchte, ein gemeinsames Verständnis der Gesellschaftsordnung einzig aus dem zweckrationalen Eigeninteresse der Individuen zu begründen. Die Individuen sähen ein, dass sie um ihr erstes Interesse, den Selbsterhalt zu schützen, in ein gegenseitiges Vertragsverhältnis einwilligen müssten, um durch dieses gemeinsame Rechte zu begründen. Die Bedingung der Einwilligung in dieses Rechtsverhältnis ist also die, dass alle anderen ebenfalls die Rechte anerkennen. Hans-Georg Flickinger folgt im Anschluss an einen Aufsatz Walter Jaeschkes (Jaeschke 2001) diesem Entwurf und sieht darin „die Begründung [der Menschenrechte] aus einem rechtsfreien, nämlich vorrechtlichen Zustand“ (Flickinger 2006: 842). Es sei „eine rationale Entscheidung jedes Einzelnen, in eine Ordnung einzuwilligen“ (ebd.). Und weiter: „Hobbes stützt seine Argumentation nicht auf ein wie auch immer zu qualifizierendes Faktum des Rechts, um aus diesem Faktum die Menschenrechte zu deduzieren. Er vermeidet das Risiko einer *petitio principii* [lat. Inanspruchnahme des Beweisgrundes, argumentativer Fehlschluss, meine Anmerkung], mit der die Menschenrechte als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung aus der Geltung einer schon bestehenden Rechtsordnung hergeleitet würden“ (ebd.).

Doch kommt Hobbes wirklich ohne zusätzliche Annahmen oder gar einen schon im Naturzustand vorhandenen Rechtsbegriff aus? Andere Autoren, wie Jürgen Habermas, sehen Hobbes' Konzept von weiteren Bedingungen abhängig: Die Individuen im Naturzustand „müßten *zum einen* verstehen können, was eine auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruhende soziale Beziehung überhaupt bedeutet“ (Habermas 1992: 120). Sie müssten also fähig sein, die Perspektive der 2. Person einzunehmen. Zweitens sei es den Individuen im Naturzustand nicht möglich, die „soziale Perspektive“ (ebd.) des „Wir“ einzunehmen. „Unter Hobbesschen Prämissen ist ihnen versagt, genau den Standpunkt einzunehmen, von dem aus ein jeder erst beurteilen könnte, ob die Reziprozität des Zwangs [...] im gleichmäßigen Interesse aller liegt und daher von allen Beteiligten gewollt werden kann“ (ebd. 120f.). Einzig aus dem zweckrationalen Eigeninteresse können die Menschenrechte also nicht begründet werden. Hobbes selbst erweitert seinen Naturzustand auch um die moralische Regel: „Was andere dir nicht tun sollen, tue ihnen auch nicht!“ (Hobbes 1970: 120). Eine solche „moralische Imprägnierung“, wie Habermas es ausdrückt (Habermas 1992: 121), widerspricht jedoch dem Beweisziel, eine gesellschaftliche Ordnung einzig aus dem zweckrationalen Eigeninteresse herzuleiten (vgl. Habermas ebd.).

Noch deutlicher als bei Hobbes finden wir eine solche moralische Imprägnierung im Entwurf des Naturzustand bei John Locke, der, wie Hobbes, versucht, eine gesellschaftliche Ordnung aus dem freien Interesse der Individuen zu begründen. Im Naturzustand Lockes aber herrscht „ein natürliches Gesetz, das für alle verbindlich ist. Die Vernunft [...], welcher dieses Gesetz entspringt, lehrt alle Menschen, wenn sie sie nur um Rat fragen wollen, daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben, seiner Gesundheit, seiner Freiheit oder seinem Besitz Schaden zufügen soll. Alle Menschen nämlich sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers [...]“ (Locke 1974: 6). Damit wird deutlich, dass auch Lockes Philosophie nicht als Begründungsmodell der Menschenrechte aus der Natur des Menschen dienen kann, da er von der Geltung eines bereits geltenden Gesetzes ausgeht, welches göttlichen Ursprungs sei.

Die Vernunft bei Immanuel Kant

Auch bei Immanuel Kant finden wir Gesetze, die bereits im eigentlich rechtsfreien vorstaatlichen Naturzustand gelten müssen, um den Zusammenschluss der Individuen zu einer Gemeinschaft erklären zu können. Kant postuliert in der *Metaphysik der Sitten* die Freiheit als ursprüngliches Menschenrecht: „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ (Kant 1990: 76).

Dieses kann Kant aber nur begründen, wenn er den „praktischen Imperativ“ (Kant 1961: 65) als Gesetz bereits diesem Menschenrecht zugrunde legt: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andren jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (ebd.). Ein so bereits vorhandenes Gesetz bedarf selbst einer Begründung. „Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“ (Kant 1961: 64). Damit legt Kant also die Annahme eines absoluten Werts des Menschen als vernünftiges Wesen seiner Konzeption zugrunde. Dieser Annahme folgen auch zeitgenössische Philosophen, wie Gregory Vlastos, der von einer Menschenwürde ausgeht, die alle Menschen haben, „simply because they are persons“ (Vlastos 1970: 91; vgl. Lohmann 1998: 77), oder auch Robert Spaemann, der einen absoluten Wert des Menschen zu Grunde legt (vgl. Lohmann ebd.). Georg Lohmann hat jedoch angemerkt, dass diese Auffassungen „im hohen Grade erstens spezialistisch, zweitens unhistorisch und drittens von der metaphysischen oder theologischen Annahme eines absoluten Wertes der Vernunft oder des Menschen abhängig“ (Lohmann ebd.) sind.

Rainer Forst hat für die gescheiterten Versuche einer vernunfttheoretischen Begründung der Menschenrechte die Konsequenz gezogen, dass zwischen einem Vernunftbegriff, der nicht schon moralische Vorgaben enthält, und dem Begriff der Menschenrechte eine „begründungstheoretische Lücke klafft“ (Forst 1999: 84; vgl. Menke/ Pollmann 2007: 59). Christoph Menke und Arnd Pollmann stellen in Anschluss an Forst fest, dass nicht „die Vernunft der Grund der Menschenrechte ist“ (Menke/ Pollmann ebd.), sondern „vielmehr die Fähigkeit und Bereitschaft, jeden Menschen als eine moralische Person anzuerkennen“ (ebd.); und weiter: „Für die Begründung der Menschenrechte bedeutet dies, sich von einer Annahme zu verabschieden, die auch noch den gegenwärtigen vertragstheoretischen und vernunfttheoretischen Ansätzen zugrunde liegt: dass es eine neutrale Begründung der Menschenrechte geben könne; eine Begründung also, die die normative Orientierung an Menschenrechte aus Fähigkeiten oder Einsichten ableitet, die selbst nicht schon normativer Art sind“ (ebd.).

Das Gefühl bei Jean-Jacques Rousseau

Bevor wir uns jedoch der Feststellung Menkes und Pollmanns anschließen, möchte ich den vierten Philosophen auf seine Implikationen für ein moralisches Verständnis der Menschenrechte hin untersuchen. Bei Rousseau sollen die Menschenrechte in den Gefühlen von Mitleid und Sympathie begründet werden. Die Folgen des Erfolgs eines solchen Versuchs wären weitreichend, könnte so doch gerade die Begründungslücke gefüllt werden, die sich bei den behandelten Ansätzen zeigte. Insofern ist dieses Konzept nicht nur eine Alternative zu den bereits vorgestellten, vielmehr könnten

sie einander ergänzen, in dem mit Rousseau gezeigt werden könnte, wie bei Hobbes oder Locke der Perspektivwechsel in den Anderen hinein geschehen kann, beziehungsweise, wie nur aus der Vernunft heraus die Anerkennung des Anderen begründet werden könnte.

Rousseau sieht in dem „natürlichen Widerwillen dagegen [...], irgendein fühlendes Wesen, vor allem unseresgleichen, umkommen oder leiden zu sehen“ die Quelle „aus der alle Regeln des Naturrechts [...] fließen“ (Rousseau 1971: 73, vgl. Menke/ Pollmann 2007: 62). Dieser Widerwille sei also in der Natur des Menschen selbst verankert und sei hinreichend für ein Naturrecht, aus dem sich unmittelbar Menschenrechte ergäben. Diesem Ansatz kann in dieser Formulierung, die unterstellt, Mitgefühl sei *immer* und bei *allen* Menschen vorhanden, angesichts der totalitären Politik im 20. Jahrhundert nicht mehr gefolgt werden. Durch die Erfahrung des Totalitarismus, so Hannah Arendt, seien die Menschenrechte gar selbst an ihr Ende gekommen (vgl. Menke/ Pollmann: 19).

So müssen wir uns also nun der oben genannten These von Menke und Pollmann anschließen, dass eine neutrale Begründung der Menschenrechte nicht möglich ist. Damit scheitert der Versuch, Menschenrechte als moralische Rechte aus der Natur des Menschen abzuleiten und gleichermaßen müssen wir die Perspektive, das Prinzip der demokratischen Staatsform aus dieser zu gewinnen, aufgeben.

Menschenrechte als juristische Rechte

Mit dem Scheitern einer moralischen Konzeption der Menschenrechte rückt eine neue Perspektive in den Fokus: Wenn Menschenrechte nicht vor aller positiven Rechtsetzung geltende, sich einzig aus der Natur des Menschen ergebende Rechte sein können, dann müssen es also gerade solche *juristischen*, also erst zu erzeugende, Rechte sein. Eine positivistische Begründung der Menschenrechte könnte sich von der Pflicht einer moralischen Auffassung freisprechen, zeigen zu müssen, welches die gemeinsame Natur aller Menschen sei. Nicht die Lösung des Problems des Ursprungs der Menschenrechte ist ihr eigentliches Anliegen; stattdessen müsste ein solcher Ansatz zeigen, warum trotz des nur positiven Charakters der Menschenrechte aus diesen trotzdem ein Anspruch auf universale Gültigkeit erwachsen soll und sie nicht zu bloß partikular gültigen Grundrechten verfallen. Ein solcher Versuch müsste dabei ohne den Rückbezug auf solche Elemente der Natur des Menschen auskommen, die wir oben als Grundlage einer Begründung der Menschenrechte ausgeschlossen hatten.

Meine These lautet, dass eine juristische Konzeption der Menschenrechte immer nur partikuläre Gültigkeit beanspruchen kann und somit nur in Form von Grundrechten existieren kann. Zur Erarbeitung dieser These will ich die Versuche von Jürgen Habermas und John Rawls, die Men-

schenrechte als juridische und doch universelle Rechte begründen wollen, untersuchen. Dazu werde ich die Ansätze zunächst nachvollziehen, um sie dann kritisch zu prüfen. Ich werde so zeigen, dass es den Autoren nicht gelingt, allgemeine Menschenrechte als juridische Rechte zu begründen, ohne Rückbezug auf eine spezielle und damit normativ gefärbte Natur des Menschen zu nehmen. Hingewiesen sei an dieser Stelle darauf, dass ich keinen Anspruch auf vollständige Rekonstruktion der beiden Ansätze erhebe, sondern diese lediglich in ihren für unsere Untersuchung wichtigsten Aspekten behandeln möchte.

Der Begriff der juridischen Menschenrechte

Zunächst gilt es zu fragen, was Habermas und Rawls überhaupt unter juridischen Rechten verstehen. Zentral ist hierbei, dass sie sich von der Tradition abgrenzen, die den Ursprung des Rechts in der Souveränität der Staaten sah. So spricht etwa Carl Schmitt von „nationaler Homogenität“ (Schmitt 1983: 232) und führt weiter aus: „Solche Konsequenzen der demokratischen Homogenität zeigen den Gegensatz der Demokratie als eines politischen Formprinzips gegenüber den liberalen Ideen von Freiheit und Gleichheit des einzelnen Menschen mit jedem anderen Menschen. Ein demokratischer Staat würde sich durch eine konsequente Anerkennung der allgemeinen Menschengleichheit auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens und des öffentlichen Rechtes seiner Substanz berauben“ (ebd.: 233). So wundert es auch nicht, dass bei Schmitt der Begriff des Menschen keine politische Kategorie ist, sondern sich höchstens aus der Moral ableiten könnte (vgl. Menke/ Pollmann: 183f.). Auf das Verhältnis zwischen Volkssouveränität und Staatssouveränität geht auch Ingeborg Maus in ihrem Beitrag in dem Band *Einmischung erwünscht?* ein (Maus 1998).

Bei Habermas und Rawls bildet gerade die Gleichheit und Autonomie der Menschen die Grundlage für die Begründung des Rechts und der Menschenrechte. Hieraus ergibt sich eine interessante Konsequenz: Zwar hatten wir uns in dieser Untersuchung zunächst der Idee zugewandt, Menschenrechte als moralische Rechte zu begründen und dann festgestellt, dass dies nicht möglich ist. Für Habermas jedoch ist unabhängig dieser Feststellung klar, dass moralische Gründe nicht für eine Begründung der Menschenrechte infrage kommen könnten: „Menschenrechte mögen moralisch noch so gut begründet werden können; sie dürfen aber einem Souverän nicht gleichsam paternalistisch übergestülpt werden. Die Idee der rechtlichen Autonomie der Bürger verlangt ja, daß sich die Adressaten des Rechts zugleich als dessen Autoren verstehen können. Dieser Idee widerspräche es, wenn der demokratische Verfassungsgeber die Menschenrechte als moralische Tatsachen schon vorfinden würde, um sie nur noch zu positivieren“ (Habermas 1996: 301; vgl. Menke/ Pollmann 2007: 32f.). Auch John Rawls widmet sich in seinem Werk *Das Recht der Völker* der Frage „Warum

Völker und nicht Staaten?“ (Rawls 2002: 26) und schließt sich Habermas darin an, dass „sie [eine Regierung] seine [des Volkes] in einer (kodifizierten oder nicht kodifizierten) Verfassung festgelegten grundlegenden Interessen vertritt und schützt“ (ebd.).

So verstehen auch Habermas und Rawls die Menschenrechte nicht als Rechte zwischen Individuen, wie es bei moralischen Rechten der Fall wäre, sondern als Rechte von Individuen gegenüber einem Staat und auf der internationalen Ebene als Rechte zwischen Staaten. Diese Beobachtung haben Menke und Pollmann treffend herausgearbeitet: „Moralischen Rechten entsprechen Verpflichtungen, denen jeder einzelne Mensch unterliegt. In der Moral frage ich mich, was *ich* tun soll oder muss. Menschenrechte dagegen entsprechen Verpflichtungen, denen die für öffentliche Ordnungen politischen Verantwortlichen unterliegen. In der Politik aber fragen wir uns, was *wir* tun wollen oder sollen; wie wir die öffentliche Ordnung unseres Zusammenlebens zu gestalten haben. Daher müssen die Menschenrechte so verstanden werden, dass sie eine Antwort auf diese politische, nicht auf jene moralische Frage geben“ (Menke/ Pollmann 2007: 33). Halten wir also noch einmal fest: Juridische Menschenrechte können nicht unabhängig von Staaten bestehen.

Die Universalität juridischer Menschenrechte

Wie aber kann aus dieser Idee der Rechte, die ja zunächst auf der staatlichen Ebene noch Grundrechte sind, eine universelle Gültigkeit dieser Rechte als Menschenrechte erwachsen? Zunächst ergibt sich aus der Tatsache, dass Menschenrechte hier als juridische Rechte verstanden werden sollen, dass diese auf internationaler Ebene als *Völkerrecht* zwischen Staaten bestehen. Völkerrecht ist aber das Recht, das sich aus Verträgen ergibt, die Staaten eingehen *wollen*. Wenn Menschenrechte aber Rechte wären, die nicht nur zwischen den Staaten gelten, die sich freiwillig zu diesen verpflichten, sondern als Rechte die für alle Menschen gelten *sollen*, dann müssen sie über das bloße Völkerrecht hinaus wirken. Für Habermas und Rawls erwächst dieses Gelten-Sollen wiederum aus der Idee, dass das Recht in der Autonomie begründet ist. Auf nationaler Ebene war dies die unmittelbare Autonomie der Menschen, auf internationaler Ebene ist es also die Autonomie der Völker, die sich direkt aus ersterer ergibt.

„Erst mit dem Begriff der politischen Freiheit oder Selbstregierung ist für Habermas wie für Rawls der entscheidende Gesichtspunkt gewonnen, von dem her die Menschenrechte verstanden werden können. Es kann keine [...] politische Selbstregierung geben, die nicht die Anerkennung der Menschenrechte bedeutete. Denn es ist widersinnig anzunehmen, dass ein Volk sich in Freiheit selbst der Menschenrechte beraubte. Wo immer die Menschenrechte verletzt werden, geschieht dies

nicht in freier kollektiver Selbstregierung, sondern in Unterdrückung der Freiheit des Volkes durch die jeweils Herrschenden“ (Menke/ Pollmann 2007: 36).

Menschenrechte, so kann also zusammengefasst werden, seien deshalb universell gültig, weil sie der Autonomie der Völker entstammten; oder kürzer: Freie Völker entschieden sich für Menschenrechte. Hinweisen möchte ich hier noch darauf, dass, unabhängig der nun folgenden Kritik an juristischen Menschenrechten, noch die Frage zu stellen sein wird, ob unter dieser Autonomie schlicht eine Demokratie zu verstehen ist. Diese Frage werde ich im vierten Teil meines Essays behandeln.

Kritik des juristischen Menschenrechtsverständnisses

Im Folgenden werde ich die Konzeption der Menschenrechte bei Habermas und Rawls bewerten. Dazu werde ich zunächst die Rolle der Annahme der Autonomie und Gleichheit des Menschen kritisieren, um dann unabhängig davon zu zeigen, dass sich selbst aus dieser Annahme kein Menschenrecht ergeben könnte und somit zu meiner These zu gelangen, dass aus einem juristischen Konzept von Menschenrechten stets nur partikular gültige Grundrechte folgen können.

Zunächst liegt den Ansätzen von Habermas und Rawls eine idealistische Idee des Rechts zugrunde: Diese gründe sich nicht auf die Souveränität der Staaten, sondern auf die Souveränität der Völker. Dafür, warum wir Habermas und Rawls in dieser Hinsicht den Vorzug vor dem Schmitt'schen Konzept geben sollten, können die beiden meiner Ansicht nach keine Gründe liefern. Somit stehen sich die beiden normativen Ansätze prinzipiell gleichberechtigt gegenüber.

Der Begriff der Autonomie ist unter einem weiteren Aspekt zu hinterfragen. Zwar können wir uns eine grundlegende Kritik an der Annahme der menschlichen Autonomie sparen, da sie, worauf ich zu Anfang hingewiesen habe, einer juristischen Konzeption zwangsläufig zugrunde gelegt werden muss und nicht weiter hinterfragt werden kann. Kritisch zu betrachten ist jedoch, warum aus der Annahme der menschlichen Autonomie im nächsten Schritt die gleiche Anerkennung aller erfolgen soll, die notwendig ist, um den universellen Anspruch der Menschenrechte zu begründen. Diese Annahme kann nicht schon dem Begriff des Rechts selbst entstammen, da Recht prinzipiell seinem Inhalt neutral gegenüber steht. Vielmehr ist ein zusätzliches Gebot notwendig, das wiederum nur der Moral entliehen sein kann. So käme etwa der Grundsatz Kants, dass der Mensch immer als Zweck, nicht als bloßes Mittel behandelt werden müsse, in Frage, um die Lücke zwischen menschlicher Autonomie und Gleichheit zu füllen. Eine solche Annahme widerspricht aber zum einen dem Vorhaben der juristischen Konzeption und hat sich überdies zu Beginn der Untersuchung als unzulässig herausgestellt.

Auch wenn wir die angeführte Kritik einen Moment bei Seite lassen, bleibt die Frage, weshalb aus dem Prinzip der Autonomie entstammenden Grundrechten eines Volkes ein Anspruch auf universelle Gültigkeit für alle Völker und Menschen folgen sollte. Diese relativistische Kritik fragt danach, ob nicht die jeweiligen und höchst unterschiedlichen sozialen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Verhältnisse wesentlich Einfluss auf den Inhalt des Grundrechtskatalogs hätten und somit *ein* Verständnis von Grundrechten niemals von allen Völkern anerkannt werden könne. Begegnete man diesem Einwand wiederum mit dem Argument, dass diese Völker dann eben keine „freien“ Völker seien, denen man also Freiheit durch das eigene Grundrechtsverständnis bringen müsse, so würde man die eigene, angeblich juristische Menschenrechtskonzeption zum moralischen Konzept erheben und damit die selbstgesetzten Ansprüche aufgeben.

Der Problematik, dass Menschenrechte nur noch als partikulare Grundrechte gültig sein könnten, hat sich auch Georg Lohmann gewidmet: „Nach Habermas‘ positivem Rechtsbegriff könnte man vermuten, daß es jeweils nur bestimmte Menschen sein können, nämlich solche, die Staatsbürger in einem demokratischen Gemeinwesen sind, die über Grundrechte verfügen können. Dieser Konsequenz will Habermas aber nicht folgen, weil er mit Kant der Meinung ist, daß der „semantische Gehalt“ der Grundrechte einen globalen Anspruch beinhaltet“ (Gosepath/ Lohmann 1998: 74f.). Ob einzig die Demokratie der gleichen Autonomie der Menschen gerecht werden könnte, möchte ich an dieser Stelle unter einem Verweis auf den nächsten Abschnitt unbeantwortet lassen. Zentral ist aber, dass Habermas dieser Kritik nur begegnen kann, in dem er darauf verweist, dass für seinen Menschenrechtsbegriff „die Menschheit bzw. eine unterstellte Republik von Weltbürgern das Bezugssystem“ (Habermas 1992: 139) bilde. Von dieser Idee einer „Weltöffentlichkeit“ (ebd.: 535) muss Habermas aber selbst feststellen, dass sie eine „eher aus Verzweiflung geborene [...] Hoffnung“ (ebd.; vgl. Gosepath/ Lohmann 1998: 75) sei. An anderer Stelle bezieht sich Habermas zwar auf die Idee des Weltbürgerrechts Kants, demzufolge „es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen [...] Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird; so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung [...] des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte [...]“ (Kant 1984: 24; vgl. Habermas 1996: 205). Und doch muss er eingestehen, dass es „in diesem Sinne [...] noch keine globale, nicht einmal die dringend notwendige europaweite Öffentlichkeit“ (ebd.) gibt.

Es sei darauf hingewiesen, dass sich die sonst so ähnlichen Ansätze von Habermas und Rawls an dieser Stelle unterscheiden. Während Habermas einen weitreichenderen Katalog von Menschenrechten nennt und sich so besonders der genannten Kritik stellen muss, beschränkt sich Rawls auf das Recht auf Leben, Freiheit, Eigentum und formale Gleichheit (vgl. Rawls 2002: 80).

Ein solches nur aus negativen Freiheitsrechten bestehendes Minimalkonzept der Menschenrechte scheint eher den Anspruch hegen zu können, als universaler Menschenrechtskatalog zu dienen. Ich möchte in dieser Untersuchung nun nicht die Frage diskutieren, ob wir von bestimmten Rechten annehmen können, dass ihnen alle Menschen zustimmen würden, um so pragmatisch die relativistische Kritik aufzunehmen. Eine solche Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen den Weltanschauungen hat etwa der Theologe Hans Küng mit seinem Projekt Weltethos angetreten (vgl. Küng 1990). Das Problem der Ansätze von Rawls und Habermas liegt jedoch grundsätzlicher verankert: Sie können nicht als freundliche Einladung verstanden werden, über Gemeinsamkeiten aller Menschen nachzudenken. Stattdessen sollen sie gültige Menschenrechte begründen, aus denen nicht weniger als ein Interventions- und Durchsetzungsrecht erwachsen soll.

Daher möchte ich im Folgenden auf die Frage eingehen, ob nicht grundsätzlich eine Menschenrechtskonzeption ihrer eigenen Idee, der Schaffung von Freiheit, widersprechen muss, wenn sie universelle Gültigkeit beanspruchte. Ich erinnere noch einmal daran, dass die These, die ich hier erarbeiten möchte, die ist, dass sich selbst unter Annahme der Bedingungen von Freiheit und Gleichheit, die ich oben kritisiert habe, keine universelle Menschenrechtskonzeption herleiten ließe, weil jene diesen Begriffen selbst widersprechen müsste. Diesem Gedanken hat sich Hans-Georg Flickinger in seinem schon zitierten Aufsatz *Im Namen der Freiheit* gewidmet. Ausgangspunkt seiner Arbeit ist eine kritische Bestandsaufnahme: „Denn wir wurden - und sind es noch Zeugen von Anstrengungen, ein zur Zivilreligion erhobenes Demokratie- und Menschenrechtsverständnis zum globalen Maßstab der Vergesellschaftung zu machen“ (Flickinger 2006: 841); und weiter: „Diese [...] Auffassung wird mit der moralischen Forderung zu rechtfertigen versucht, allen Völkern und Individuen die Menschenrechte als Freiheitsrechte zu verschaffen“ (ebd.). Diese Worte legen also nah, was ich oben schon als sich aus einer relativistischen Kritik ableitende Vermutung geäußert hatte: Das scheinbar Moral-entschärfte juridische Menschenrechtskonzept wird durch seinen Anspruch der universellen Verbindlichkeit selbst zum moralischen Konzept, das, so Flickinger, „[...] die Pflicht zur Freiheit global durchsetzen [...]“ (ebd.) will. Prüfen wir also, ob der „zynische Unterton“ seiner Kritik, von dem Flickinger selbst spricht, gerechtfertigt ist.

Zunächst geht die juridische Menschenrechtskonzeption davon aus, dass ihr selbst das Faktum der menschlichen Freiheit zugrunde liege. „Die menschliche Freiheit muss allen rechtlichen Bestimmungen unserer sozialen Ordnung vorausliegen, darf also selbst nicht eine vom Recht erst zu erzeugende sein“ (ebd.: 842). Noch deutlicher hat diese Annahme Walter Jaeschke ausgedrückt, auf den sich Flickinger beruft: „Der freie Wille des Einzelnen ist die letzte Quelle aller Normativität [...]“ (Jaescke 2001: 190). Dies heiße, dass sich die „Freiheit [...] nicht herstellen lässt, sondern die gemeinsame (Rechts-)Ordnung sich dem freien Willen der Einzelnen erst verdankt“ (Flickinger

2006: 842). Damit wendet sich Flickinger gegen die juristischen Auffassungen, die versuchen, die Freiheit des Einzelnen erst durch die Menschenrechte herzustellen. Es könne jedoch „keine rechtliche Verpflichtung zur Freiheit geben, sondern allenfalls das Bewusstsein der eigenen Freiheit, aus der heraus wir handeln. Nun wird aber gerade dort eine Pflicht zur Freiheit gefordert, wo im Namen der Freiheit die Menschenrechte mit missionarischem Eifer als unbedingter Bestandteil der gesellschaftlichen Organisation durchgesetzt werden sollen. [...] Menschenrechte sollen der Sicherung dessen dienen, was deren eigene Bedingung ist - ein Ungedanke, wie leicht zu erkennen ist“ (ebd.: 843). Der Vorwurf Flickingers lautet also, dass die juristische Menschenrechtskonzeption die Schaffung der menschlichen Freiheit zu ihrem Ziel erklärte, welche sie jedoch schon voraussetzen müsse.

Zur Aufschlüsselung dieser Kritik scheint mir eine genauere Beleuchtung des Begriffs der Freiheit hilfreich. Der Freiheitsbegriff, der jeder Rechtsordnung zu Grunde liegen muss, ist, so haben wir oben gesehen, die Freiheit des *Willens*. Auch Menschenrechte wären somit Rechte auf Basis jener Freiheit des Willens. Hieraus folgt aber allein die Möglichkeit von Recht überhaupt, nicht aber ein spezifischer Inhalt von Recht. Auf dieser Basis der Möglichkeit von Recht aus Freiheit kann dann Recht gesetzt werden. Dieses kann aber immer nur für die Rechtsgemeinschaft gelten, die dieses Recht geschaffen hat. Beanspruchte solches Recht dagegen im Namen der Freiheit, allgemein gültig zu sein, wie es die Menschenrechte tun, so widerspräche sie der ihr zu Grunde liegenden Annahme der Freiheit selbst. Denn aus der Freiheit des Willens darf gerade kein vorgeschriebenes Recht folgen, welches ja die Freiheit des Willens schon beschränken würde; die Freiheit kann nicht zum Diktat des - dann eben nicht mehr - freien Willens gemacht werden. Ein Menschenrecht *auf* Freiheit ist also nicht möglich. Damit muss die Idee von juristischen Menschenrechten zu bloß für die jeweilige Rechtsgemeinschaft Gültigkeit beanspruchenden Grundrechten verfallen.

Das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie

Bevor ich mich dem Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie widme, möchte ich noch einmal herausstellen, von welchem Begriff der Menschenrechte wir überhaupt sprechen. Wir hatten zu Beginn gesehen, dass eine moralische Konzeption der Menschenrechte nicht tragfähig sein kann. Auch bei näherer Betrachtung der Menschenrechte als juristische Rechte mussten wir feststellen, dass diese nicht Menschenrechte in dem zu Beginn der Untersuchung definierten Sinn sind, sondern stattdessen nur als Grundrechte einer spezifischen Rechtsgemeinschaft existieren können. Untersuche ich also nun das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie, so geht es um das Verhältnis eben dieser *Menschenrechte als Grundrechte* und der Demokratie. Die Frage nach diesem Verhältnis kann prinzipiell in zwei Fragen aufgespaltet werden: *Enthalten solche Men-*

schenrechte immer das Recht auf Demokratie? Und zum Zweiten: Implizieren solche Menschenrechte Demokratie insofern, als dass sie nur in demokratischen Staaten möglich sind?

Die Beantwortung der ersten Teilfrage scheint angesichts dessen, was wir über das Verhältnis von Menschenrechten und Freiheit gesehen haben, leicht zu fallen. Ein Menschenrecht auf Demokratie würde dem Faktum der Willensfreiheit ebenso widersprechen, wie es ein Menschenrecht auf Freiheit täte. Der Inhalt der Menschenrechte als Grundrechte muss prinzipiell unbestimmt bleiben.

Betrachten wir zur Beantwortung der zweiten Teilfrage für einen Moment noch einmal die Idee von Habermas und Rawls, dass aus der Willensfreiheit der Anspruch auf Selbstregierung folge. Werfen wir einen Blick darauf, was Habermas und Rawls meinen: Zwar „bedeutet politische Selbstregierung für Habermas nichts anderes als Demokratie“ (Menke/ Pollmann 2007: 37), für Rawls dagegen wäre es für die Zustimmung zu den Menschenrechten „hinreichend, wenn das Volk [...] beratend in der politischen Öffentlichkeit [...] einwirken kann“ (ebd.). Wir sehen also, dass selbst wenn wir dem Gedanken folgten, dass *aus* Freiheit ein Anspruch *auf* Freiheit folgen würde, sich daraus keineswegs zwangsläufig eine Demokratie ergeben müsste. Rawls nennt diese Möglichkeit das Konzept der „achtbaren hierarchischen Völker“ (Rawls 2002: 96), die zwar nicht liberal-demokratisch verfasst sind, aber dennoch die „Menschenrechte wirksam zu schützen vermögen“ (ebd.).

Auch ein erneuter Blick in die Ideengeschichte lohnt zur Beantwortung der Frage. Bei Hobbes willigen die Individuen aus Eigeninteresse ein, sich einem absoluten Monarchen, dem Leviathan, unterzuordnen. Trotzdem besteht für das Volk ein zentrales Grundrecht: das Recht auf Leben. Die Legitimation des Leviathans besteht darin, dieses Grundrecht zu schützen, er ist also an jenes gebunden. Ich bin mir darüber bewusst, dass die Frage, ob sich hieraus ein Widerstandsrecht gegen den Leviathan ergäbe, sehr kontrovers diskutiert wurde. Der zentrale Aspekt scheint mir aber zu sein, dass die Legitimation des Leviathans eben in diesem Gedanken des Schutzes des Lebens seiner Untertanen besteht. Wir sehen also, dass kein prinzipieller Widerspruch zwischen einer nicht-demokratischen Staatsform und der Anerkennung von Menschenrechten als Grundrechte besteht.

Ein hermeneutischer Diskurs als Perspektive für die Menschenrechte

Was bleibt? So könnte man nun fragen, nachdem sich alle Ansätze, die den Anspruch hegten, theoretisch eine universelle Konzeption der Menschenrechte herleiten zu können, als nicht tragfähig heraus gestellt haben. Ich möchte zu Ende meiner Untersuchung einige Gedanken zu der Idee eines *hermeneutischen Diskurs* als mögliche Perspektive für eine gemeinsame Konzeption der Menschenrechte ausführen. Diese Gedanken erheben keinen Anspruch darauf, den *richtigen* Weg zu

den Menschenrechten zeigen zu wollen, denn damit widersprächen sie doch ihrem eigenen Anliegen, eine Alternative zu jenen Ansätzen zu sein, die wir im Laufe unserer Untersuchung aufgeben mussten. Stattdessen wollen sie als Vorschlag verstanden sein, der sich nicht weniger als *sich selbst* unterordnen muss.

Ein *hermeneutischer Diskurs* versucht Elemente der Hermeneutik bei Hans-Georg Gadamer und der Diskursethik Jürgen Habermas' zu verbinden. Am Anfang meiner Überlegungen steht der berühmte Satz Gadamers: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (Gadamer 1990: 470). Dieser steht für eine grundrelativistische Position: Er bedeutet gerade nicht, dass alles verstanden werden kann, sondern dass es keine letzten Wahrheiten gibt (vgl. Schönherr-Mann 2008: 234). Ein kommunikativer Ansatz, für den ich hier argumentiere, begründet seine Relevanz also gerade nicht darin, dass er sich besonders gut eignen würde, eine schnelle Einigung über ein gemeinsames Menschenrechtsverständnis herbeizuführen. Er versucht nicht, einen spezifischen Inhalt zu verwirklichen, denn dies widerspräche, wie wir gesehen haben, ja gerade wieder der Grundannahme des freien Willens des Menschen. Er beansprucht stattdessen für sich, die einzige Überlegung zu sein, die bleibt, wollen wir den Gedanken an gemeinsame Menschenrechte noch weiter verfolgen. Der bereits erwähnte Flickinger knüpft an diese Überlegung an und plädiert dafür, eine „Diskussion über wirkliche Freiheit in Gang zu setzen und auszuhalten, als einseitig und unabhängig von kulturellen Traditionslinien und -unterschieden vorzuschreiben, was Freiheit zu sein habe. Die Bildung des Bewusstseins ursprünglicher menschlicher Freiheit zur Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung birgt nämlich die Verpflichtung in sich, in einen Verständigungsprozess einzuwilligen und ihn auszutragen. Dies betreffe dann zwangsläufig auch die Formulierung und Rechtfertigung der Menschenrechte. [...] Das Gespräch verfehlte seine Aufgabe, wollte es belehren und ein vorgezeichnetes inhaltliches Ziel durchsetzen“ (Flickinger 2006: 850). Was bedeutet dies für die Praxis? Flickinger fordert in Anschluss an Gadamers These, dass Vorurteile die Bedingungen des Verstehens seien (vgl. Gadamer 1990: 281ff.), die eigene Position zu reflektieren und so „[...] Klarheit über die jeweils eigenen Überzeugungen und Haltungen zu gewinnen [...]“ (Flickinger ebd.).

Die Reflexion der eigenen Überzeugung ist die eine Seite meiner Überlegungen; das zweite Element bildet ein Diskurs, der versucht, mit Habermas' berühmtem „eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ (Habermas 1981: 47), den Anderen von der eigenen Position zu überzeugen. Dies darf aber immer nur als *Versuch* im wörtlichen Sinn verstanden werden. Insofern grenzen sich meine Überlegungen dann auch deutlich von Habermas ab, der glaubt, hieraus ein Grundprinzip für die Gültigkeit von Handlungsnormen herleiten zu können, das wie folgt lautete: „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“ (Habermas 1992: 138). Vielmehr muss auch ein sol-

ches Prinzip hermeneutisch reflektiert und selbst zum Bestandteil eines tiefgreifenden Diskurses gemacht werden. Auf die „Tautologie“, die sich überdies aus einem Universalisierungsanspruch der Diskurstheorie ergäbe, hat auch Richard Gebauer hingewiesen: „Das heißt im Klartext, daß das Kriterium des Universalisierungsgrundsatzes immer dann einen Kosens verbürgen kann, wenn eine allgemein anerkannte Handlungsnorm, die - in Übereinstimmung mit den Bedingungen des Universalisierungsgrundsatzes - Materien im gleichmäßigen Interesse aller Betroffenen regelt“ (Gebauer 1993: 34).

So bleibt also nichts anderes, als sich auf der Basis eines hermeneutischen Diskurses auf die Suche nach Gemeinsamkeiten im Verständnis von Menschenrechten zu begeben. Ein Zweifel bleibt allerdings in Anbetracht des folgenden Zitates von Flickinger: „Die Instrumentalisierung der Menschenrechte zu Gunsten der globalen Durchsetzung des (neo)liberalen Gesellschaftskonzeptes gehört zu den charakteristischen Merkmalen gegenwärtiger Machtpolitik auf internationaler Ebene. Man könnte auch von einem Imperialismus - falsch verstandener - Menschenrechte sprechen, der ohne die Anerkennung des ihnen zu Grunde liegenden Faktums menschlicher Freiheit die Menschenrechte in Misskredit zu bringen droht“ (Flickinger 2006: 851); ein wesentliches Problem der Idee der Menschenrechte ist nämlich die Annahme, dass es Menschenrechte überhaupt geben sollte. Diese lässt sich selbst nicht begründen und ich plädiere dafür, diese angesichts der negativen Tendenzen, die sich aus den „falsch verstandenen Menschenrechten“ ergibt, selbst zum wesentlichen Teil des hermeneutischen Diskurses zu bestimmen. Leiten sollte uns meiner Meinung nach dabei ein Satz Gadamers: „Wir müssen doch miteinander leben lernen!“ (vgl. Schönherr-Mann 2008: Nachwort). Dies und nicht das Finden einer gemeinsamen Konzeption von Menschenrechten scheint mir die eigentliche dringende Herausforderung der Gegenwart zu sein. Womöglich besteht das Miteinander-leben-Lernen dann nicht im Zwang, Gemeinsamkeiten zu schaffen, sondern im Gegenteil in der Freiheit, das Anders-Sein des Anderen zu akzeptieren.

Literatur

- Flickinger, Hans-Georg. Im Namen der Freiheit. Über die Instrumentalisierung der Menschenrechte. in: DZPhil 54. Berlin 2006: 841-852.
- Forst, Rainer. Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten. in: Brunkorst, Hauke/ Köhler, Wolfgang R./ Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.). Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik. Frankfurt am Main 1999: 66-105.
- Gadamer, Hans-Georg. Wahrheit und Methode. Tübingen 1990.
- Gebauer, Richard. Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas. München 1993.
- Gosepath, Stefan/ Lohmann, Georg (Hrsg): Philosophie d Menschenrechte. Frankfurt am Main 1999.
- Habermas, Jürgen. Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt am Main 1996.
- Habermas, Jürgen. Faktizität und Geltung. Frankfurt am Main 1992.
- Habermas, Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns Bd.1. Frankfurt am Main 1981.
- Hobbes, Thomas. Leviathan. Stuttgart 1970.
- Jaeschke, Walter. Zur Begründung der Menschenrechte in der frühen Neuzeit. in: Wegmann, Konrad (Hrsg.). Strukturen der Macht. Münster 2001.
- Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart 1961.
- Kant, Immanuel. Metaphysik der Sitten. Stuttgart 1990.
- Kant, Immanuel. Zum ewigen Frieden. Stuttgart 1984.
- König, Siegfried. Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant. München 1994.
- Küng, Hans. Projekt Weltethos. München 1990.
- Locke, John. Über die Regierung. Stuttgart 1974.
- Maus, Ingeborg. Volkssouveränität und das Prinzip d Nichtintervention in der Friedensphilosophie Kants. in: Brunkhorst, Hauke (Hrsg.). Einmischung erwünscht? Frankfurt am Main 1998: 88-116.
- Menke, Christoph/ Pollmann, Arnd. Philosophie der Menschenrechte. Dresden 2007.
- Rawls, John. Das Recht der Völker. Berlin 2002.
- Rawls, John. Politischer Liberalismus. Frankfurt 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques. Emile oder über die Erziehung. Paderborn 1971.
- Schmitt, Carl. Verfassungslehre. Berlin 1983.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin. Miteinander leben lernen. München 2008.