

4 Alternative Konzeption im Anschluss an Arendt: Völkerrecht als globale Ordnung der Pluralität und Freiheit

Die Frage nach der Legitimität internationalen Rechts wird in der aktuellen Literatur überwiegend entweder auf Basis der Kernfigur der politischen Weltordnung – der souveränen Gleichheit aller Staaten – beantwortet und somit in letzter Instanz (zumindest zu einem ausschlaggebenden Grad) noch immer auf die Zustimmung durch die staatlichen Entitäten zurückgeführt oder aber an die (negativen) Individualrechte der einzelnen Weltbürger geknüpft und letztlich über den faktischen Respekt der elementaren Menschenrechte durch die staatlichen Akteure erklärt. Dass beide Modelle Defizite aufweisen, wurde oben gezeigt. Doch was folgt daraus? Durch welche Konzeption können wir den „klassischen Staatsvoluntarismus“, der „nach wie vor das dominante völkerrechtliche Legitimationsmodell“ (Ley 2015 a: 9) darstellt, ersetzen? Wie können wir die humanisierenden Tendenzen des Völkerrechts legitimationstheoretisch einholen und die Forderung nach „internationaler Rechtsfähigkeit“ (Peters 2014: 480) des individuellen Einzelnen verwirklichen?

Das vorzustellende Legitimationsmodell schließt an diese Forderung, die u.a. von Anne Peters, Ruti Teitel und Franziska Martinsen formuliert wurde,⁵⁵ an und stellt den Anspruch einer umfassenden Aktivierung des Individuums als völkerrechtliches Rechtssubjekt, d.h. die politische Realisierung der individuellen Völkerrechtssubjektivität ins argumentative Zentrum. Auf Basis der mit Anne Peters gefundenen Auslegung des Artikels 6 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung bzw. des Artikels 16 Absatz 2 IP Bürg., wonach „das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden“ teleologisch erweitert „[...] auch eine internationale Rechtsfähigkeit gewährt, weil eine auf den nationalen Raum beschränkte Rechtsfähigkeit dem Menschen keinen ausreichenden Schutz vor der Willkür politischer Herrschaft bietet“ (Peters 2014: 480), soll ein konkreter Vorschlag zur individuellen Völkerrechtssubjektivität und eine alternative Idee globaler De-

55 Bei Peters bspw. in den Worten: „Dennoch ist wegen seines emanzipatorischen Potentials ein staatsunabhängiges ‚Recht auf Rechte‘, das neben die Staatsangehörigkeit, dem klassischen ‚Recht auf Rechte‘ im Sinne Hannah Arendts tritt, fundamental für eine zeitgemäße Völkerrechtsordnung“ (Peters 2014: 385).

mokratisierung entwickelt werden, die gleichzeitig als Antwort auf die Frage nach völkerrechtlicher Legitimität zu verstehen sind.

Ich argumentiere, dass sich völkerrechtliche Legitimität aus der politischen Realisierung der individuellen Völkerrechtssubjektivität und damit der Verwirklichung einer globalen Ordnung der Freiheit und Pluralität speist. Um diese abstrakte Formel zu konkretisieren, wird methodisch auf die drei beobachteten Manifestationen der individualrechtlichen Entwicklung des Völkerrechts zurückgegriffen und argumentiert, dass uns diese eine adäquate Lösung ermöglichen, indem aus ihnen notwendige Legitimitätsprinzipien rekonstruiert werden können. Die Rekonstruktion wiederum bedient sich des Werks Hannah Arendts, welches den theoretischen Rahmen vorgibt, um die Normativität der historischen Entwicklung systematisch zu durchdenken. Dabei zielt dieses Kapitel nicht auf eine Rekonstruktion eines vorgeblichen Arendtschen Völkerrechtsverständnisses, sondern auf die Konzeptualisierung völkerrechtlicher Legitimität, deren Kern- und Angelpunkt das Arendtsche Prinzip der Pluralität, des ‚Menschen unter Menschen‘ ist.

Es gibt jedoch wenig „explizite Äußerungen Arendts zum Recht“ (Rosenmüller 2013: 13), keines ihrer Werke unternimmt den Versuch, das Wesen des Rechts systematisch zu verstehen (vgl. Volk 2010b: 759) und Seyla Benhabib attestiert Arendt zumindest in ihrer frühen Schaffensperiode eine „Skepsis gegenüber [dem] Völkerrecht“ (Benhabib 2013: 287). Entsprechend begründungswürdig erscheint die Bezugnahme auf Arendt zur Erörterung völkerrechtlicher Legitimität. Zunächst soll deshalb geklärt werden, inwiefern Hannah Arendt sich als Ansprechpartnerin zu Völkerrechtsfragen überhaupt eignet. Jan Klabbers sieht Arendt weniger als Quelle der Weisheit, sondern als Quelle der Inspiration – Arendt könne nützliche Einblicke in Phänomene, Sprache und Konzepte bieten, selbst wenn sie nicht explizit zu einem benannten Problem Stellung bezogen hat (vgl. Klabbers 2013: 230). Als derartige Quelle der Inspiration soll Arendt auch in dieser Arbeit eingesetzt werden, „[in order] to shed unfamiliar light on familiar issues“ (Klabbers 2013: 229). Die Bezugnahme auf sie bietet die Möglichkeit, den einschlägigen Legitimitätsansätzen etwas Neues hinzuzufügen, auch da sich ihr Werk einer klaren Zuordnung zu spezifischen Theoriediskursen entzieht. Methodisch wird dabei nicht der Versuch unternommen, aus Arendts vereinzelt, teils widersprüchlichen Überlegungen zu völkerrechtlichen Strukturen und Institutionen, die dort vorgeblich mittreibende Legitimationsfigur herauszuarbeiten. Ein solches Vorgehen schließt sich insofern aus, als Arendt keine systematische Analyse des Völkerrechts vorlegt, sie ihre Auseinandersetzung mit Montesquieu und der

griechischen sowie römischen Rechtstradition vielmehr nutzt, um ein Rechtsverständnis auszuarbeiten, das auf den innerstaatlichen Raum angewandt bleibt. Dass uns dieses Rechtsverständnis jedoch auch etwas über Strukturen des globalen Raums sagen kann, d.h. dass bei Arendt vielversprechende Ressourcen für das Politische des globalen Raums zu finden sind, soll dieses Kapitel zeigen.

4.1 Hannah Arendt und das Recht

Zwar gibt es eine Vielfalt verschiedener Rechtsordnungen, so Arendt, jedoch haben sie eines gemein – den „Umstand nämlich, dass sie in der Absicht, Stabilität zu gewährleisten, entworfen worden sind“ (ZU 140). Jedes Rechtssystem fungiere – in der einen oder anderen Form – als ordnender Rahmen, als Erwartungsstabilisator und als Garant für soziale Interaktion sowie politisches Handeln. Allerdings nicht im Sinne des Befehls; der Grundgedanke des Rechts sei nicht Herrschaft und Gehorsam, sondern „praxis in the true sense of the term“ (Breen 2013: 23). Die Rechtsordnung zielen letztlich darauf, Menschen miteinander in Verbindung zu bringen und zum Handeln zu befähigen, nicht sie zu beherrschen und zu befehligen.

Grundlegend ist für Arendt die Erkenntnis, dass das menschliche Leben den Bezug zu anderen erfordert: „Für Menschen heißt Leben [...] soviel wie ‚unter Menschen weilen‘ (inter homines esse)“ (VA 17). Das Miteinander-Sein sei Axiom des menschlichen Lebens, allerdings reiche dafür der Umgang mit anderen im Privaten nicht aus. Das private Leben sei von den Notwendigkeiten des „Am-Leben-Erhalten[s]“ (WA 183) und natürlichen Bedürfnissen bestimmt,⁵⁶

„[n]ur ein Privatleben führen heißt in erster Linie, in einem Zustand leben, in dem man bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt ist. [...] Der private Charakter des Privaten liegt in der Abwesenheit von anderen; was diese anderen betrifft, so tritt der Privatmensch nicht in Erscheinung, und es ist, als gäbe es ihn gar nicht. Was er tut oder lässt, bleibt ohne Bedeutung, hat keine Folgen, und was ihn angeht, geht niemanden sonst an.“ (VA 73)

56 „Die Sphäre des Haushalts war dadurch ausgezeichnet, dass das Zusammenleben in ihr vornehmlich von den menschlichen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten diktiert war“ (VA 40).

Miteinander im eigentlichen Sinne des Wortes sei der Mensch erst in dem Moment, in welchem er die Möglichkeit erhalte, die „Polis[,] das Reich der Freiheit“ (VA 40) zu betreten, öffentlich mit anderen zu handeln und zu sprechen, d.h. sich aktiv und politisch in die Welt einzuschalten.⁵⁷ Dafür jedoch sei die Konstitution und Koservierung eines öffentlichen Raums unerlässlich: „Just as a city could come into being physically only after the inhabitants had built a wall around it, so the political life of the citizens [...] could begin only after the law had been posited and laid down“ (GT 717).⁵⁸

Explizit benötige politisches Handeln strukturelle Rahmenbedingungen, d.h. Festlegungen und Regeln, die bspw. das Rederecht (wer redet, wie oft, wie lange) ausgestalten und damit das Bekenntnis zum gleichberechtigten Austausch im öffentlichen Raum institutionalisieren. Indem rechtliche Strukturen klare Vorgaben für das politische Handeln etablieren, schränken sie unsere Freiheit dabei zwar in gewisser Weise ein (mein Handlungsspielraum wird begrenzt); sie etablieren die Macht einer politischen Gemeinschaft, deren Bedeutung gerade darin besteht, die Unberechenbarkeit, die die menschliche Freiheit hervorruft, zu mildern (vgl. Waldron 2000: 212). Gleichzeitig werde Freiheit aber erst in rechtlich stabilisierten, öffentlichen Räumen denkbar. Die Erfahrung der Freiheit erigne sich in den rechtlich konstituierten Zwischen-Räumen, insofern als sich hier menschliche Kommunikation und politisches Handeln artikulieren. Jene Zwischen-Räume bringen Individuen zusammen, gleichzeitig werden sie hier voneinander getrennt bzw. verschieden (vgl. Gündoğdu 2017: 5 f.): „[N]omos provides a durable structure for ‘space of appearances’ in which men, in the plural, can disclose and distinguish themselves

57 „Von den Tätigkeiten, die in allen Formen menschlichen Zusammenlebens anzutreffen sind, galten nur zwei als eigentlich politisch, nämlich Handeln und Reden, und nur sie begründeten jenen ‚Bereich der menschlichen Angelegenheiten‘, [...] aus dem gerade alles nur Notwendige oder auch nur Nützliche ausgeschlossen war.“ (VA 35).

58 Waldron verweist auf die Vielzahl an entsprechenden Verweisen in Arendts Werk: „That politics needs housing, and that building such housing can be equated with the framing of a constitution – this is an image that recurs throughout Arendt’s writings. Sometimes the metaphor is less of bricks and mortar than of the furniture that enables us to sit facing one another in politics, in just the right way. Other times, Arendt invokes the imagery of construction outside the house: fences and boundary walls, which make politics possible by securing a space for the public realm. Always the emphasis is on artificial structures, which are more rigid and durable than the actions they accommodate, and which exist as features of a world that men have made for themselves.“ (Waldron 2000: 203).

through word and deed“ (Lindahl 2006: 885). Am Beispiel der griechischen Polis zeigt Arendt, dass das Recht als Begrenzung und stabilisierende Kraft des politischen Raums fungiert, das den menschlichen Angelegenheiten eine Solidität und Beständigkeit verleiht und politische Freiheit realisiert (vgl. Gündoğdu 2017: 12). Das griechische Rechtsverständnis ergänzt Arendt um Komponenten, welche sie der römischen Lex entnimmt. Diese zeichne sich vorrangig durch eine kommunikative Dimension aus, insofern als hier Kommunikationskanäle und Beziehungen zwischen verschiedenen Entitäten (bspw. Städten, Rechtsordnungen, Menschen) etabliert werden (vgl. Birmingham 2014: 699). Das Recht im Sinne des *ius gentium* ist das Recht des Zwischen-Raums; das Recht, das Beziehungen herzustellen vermag, zwischen vorab unabhängigen Individuen oder Städten: „[...] Roman lex also urges us to understand legislation as a political activity, creating in-between spaces that link human beings and cities to each other through contractual agreements“ (Gündoğdu 2017: 14). Nach Peg Birmingham erkennt Arendt in der römischen Rechtsauffassung gar „the first conception of international law insofar as it establishes a common world beyond the walls of the city“ (Birmingham 2014: 699). Durch die Kombination des stabilisierenden Nomos mit der relativen Lex schafft Arendt ein politisches Rechtsverständnis, das sich insbesondere durch „seinen beziehungsstiftenden Charakter“ (Volk 2010 b: 776) auszeichnet und der Idee eines Rechts als „sovereign command“ (Breen 2013: 20) entgegentritt.

Die Akzeptanz der rechtlichen Ordnung beruht schließlich darauf, dass Menschen Teil des Beziehungsgeflechts werden und ihnen nur innerhalb des rechtlich begrenzten und gleichzeitig entgrenzten Raums die Möglichkeit zum Handeln gegeben ist:

„[D]er springende Punkt dieser Regeln ist nicht, dass ich mich ihnen freiwillig unterwerfe oder dass ich ihre Gültigkeit theoretisch anerkenne, sondern dass ich praktisch nicht mitspielen kann, wenn ich mich ihnen nicht füge; ich nehme sie an, weil ich mitspielen möchte, und da Menschen nur im Plural existieren, ist der Wunsch, im großen Weltspiel mitzuspielen, letztlich identisch mit dem Wunsch zu leben.“ (MG 96)⁵⁹

59 Jeremy Waldron führt aus: „[...] and for the construction of a political community, what matters is not the admirable state of the furnishings when politics begins, but the on-going willingness of citizens to submit to them as regulative structures“ (Waldron 2000: 212).

Das Recht ist damit nicht regulativ oder imperativ, sondern zunächst konstitutiv, indem es das „great game of the world“ erst möglich und praktikabel macht. In gewisser Weise lässt sich das Recht damit als soziales Pendant zur individuellen Natalität verstehen; so wie das individuelle Leben durch den Akt der Geburt entsteht, initiiert der konstituierende Moment des Rechts das politische Leben (vgl. La Torre 2013: 414). Die Rechtsordnung legt die Regeln und Vorschriften für das gemeinsame politische Handeln fest, sodass jeder Teilnehmer des politischen Diskurses die Bedingungen der Teilnahme erfassen und mit freien und gleichberechtigten Partnern agieren kann. Gleichzeitig ist der rechtliche Kontext selbst, d.h. jene rahmende Ordnung des politischen Handelns, im eigentlichen Sinne ein Ergebnis der Politik, insofern als politisches Handeln regelmäßig in Gesetzesentwürfe und damit in rechtliche Bestimmungen mündet, die wiederum das politische Handeln strukturieren.

Zusammengefasst ist das Recht für Arendt konstitutiv in dem Sinne, als es den Zwischen-Raum für politisches Handeln ermöglicht und stabilisiert; gleichzeitig ist es kontingent, als es flexibel auf politisches Handeln und Veränderung reagieren muss und stets nur relative Stabilität gewährleisten kann und soll:

„Freiheit kann man durch Gesetze noch weniger garantieren als Gerechtigkeit; wenn man einen gesetzlichen Rahmen schaffen würde, mit Hilfe dessen die Dauerhaftigkeit der Freiheit gesichert werden soll, dann würde dadurch nicht nur jedes politische Leben abgetötet, sondern auch noch jener Rest von Unvorhersehbarkeit abgeschafft, ohne den die Freiheit nicht leben kann.“ (EA 84)

Insofern als politisches Handeln Veränderungen bedingt, kann das Rechtssystem mit Arendt niemals final und endgültig bestimmt sein, es müsse immer relativ auf das politische System reagieren können. Veränderungen seien schließlich „kein ausschließlich modernes Phänomen, sondern [gehörten] schon immer zu der von Menschen bewohnten und eingerichteten Welt“ (ZU 138 f.). Nach Arendt sind sie damit „ein fester Bestandteil der condition humaine“ (ZU 139), d.h. Voraussetzung und Gewähr für menschliches Leben, welches nur bestehen kann, insofern die Möglichkeit zur Veränderung gegeben ist und die Menschen der menschlichen Bedingung des Neuanfangs entsprechen können. Dem Menschen sei nicht nur der Drang nach Veränderung, sondern ebenfalls das Bedürfnis nach Stabilität gegeben (vgl. ZU 140), insbesondere da sich die Möglichkeit zur Veränderung erst im Kontext eines stabilisierenden Rahmens ergibt:

„Keine Zivilisation – jenes von Menschen geschaffene künstliche Gehäuse für die aufeinanderfolgenden Generationen – wäre jemals ohne einen festumrissenen Rahmen möglich gewesen, innerhalb dessen der Veränderungsprozess erst statthaben kann. An vorderster Stelle unter den stabilisierenden Faktoren stehen die Rechtsordnungen, von denen unser Leben auf dieser Welt und unser täglicher Umgang miteinander geregelt wird, und diese Rechtsordnungen sind von längerer Dauer als Bräuche, Sitten und Traditionen.“ (ZU 140)

Letztlich müsse auch das Recht jene Beobachtung spiegeln, wonach „[d]er Drang des Menschen nach Veränderung und sein Bedürfnis nach Stabilität [...] sich immer wechselseitig eingeschränkt und die Waage gehalten [haben]“ (ZU 140). Das heißt nicht, dass Veränderung durch das Recht selbst erzeugt werden könne oder dass dies zu den legitimen Aufgaben des Rechts gehöre, vielmehr müsse das Recht auf Veränderungen flexibel reagieren und diese rechtlich einbeziehen: „Natürlich kann das Recht Veränderungen, wenn sie einmal vollzogen sind, stabilisieren und legalisieren, doch die Veränderungen an sich sind immer das Ergebnis von Handlungen außerrechtlicher Natur“ (ZU 141). Es geht somit um den institutionalisierten Kompromiss zwischen Stabilität und Flexibilität, bzw. der „dialectic of acting and preserving“ (Volk 2010 b: 775), um der menschlichen Bedingung des In-die-Welt-Tretens als Neugeborenes in Form der Möglichkeit zur Initiative zu genügen. Christian Volk hat daraus abgeleitet, dass für Arendt die politische Sphäre (in der Veränderung durch Aktion stattfindet) und die Rechtssphäre (die den stabilen Handlungsrahmen bedingt) nicht in einer hierarchischen Ordnung zueinanderstehen, sondern voneinander abhängig sind:

„[...] in Arendt's notion of constitutionalism, law and politics refer internally to each other; they are interrelated. This internal reference has to be taken seriously. Each sphere – the sphere of law and the sphere of the political – has to take the requirements of the other sphere into consideration. If this is not the case, and one sphere is prioritized within a political system, then this political system harms the durability and stability of its political and constitutional order.“ (Volk 2010 b: 761)

Da eine Verfassung notwendigerweise ein „work in progress“ (Waldron 2000: 213) sei, kann laut Arendt kein Gesetz für die Ewigkeit festgelegt werden, sondern muss ein gewisses Maß an möglichen Veränderungen und Verbesserungen beinhalten.

Das Recht zeichnet sich nach Arendt durch einen dialektischen Charakter aus: Als stabilisierende Instanz konstituiert und konserviert es den öffentlichen Raum, insofern es strukturelle Rahmenbedingungen und Begrenzungen institutionalisiert; gleichzeitig ermöglicht das Recht die Erfahrung der Freiheit im unmittelbaren Miteinander-Sein des politischen Handelns, dessen Ergebnis es gleichzeitig einzubeziehen verstehen muss. Nach Arendt besteht „[d]ie politische Freiheit [...] in der Sicherheit [...], die es nicht immer und überall, sondern nur in politischen, durch Gesetze bestimmten Gemeinschaften gibt“ und ohne diese Sicherheit gebe es keine Freiheit (FP 215).

4.2 Hannah Arendt und das Völkerrecht

Obwohl man, wie oben angemerkt, eine explizite Auseinandersetzung mit Völkerrechtsfragen in Hannah Arendts Werk vergeblich sucht, stattdessen höchstens über „scattered remarks“ (Whitehall 2016: 231) stolpert, lässt sich für die letzten Jahre ein zunehmendes Bestreben diagnostizieren, Hannah Arendt auch in Bezug auf das Völkerrecht zu untersuchen. Dabei lassen sich die Publikationen vorrangig zwei Themenfeldern zuordnen: Zum einen dem Gebiet des internationalen Strafrechts (vgl. Birmingham 2014, Barash 2012, Luban 2011) zum anderen dem Bereich der Menschenrechte (vgl. Keedus 2011, Parekh 2008, Ingram 2008, Birmingham 2006). Seyla Benhabib und Deborah Whitehall ergänzen diese Werke um eine generelle Betrachtung des Arendtschen Völkerrechtsverständnisses und bieten zwei Antworten auf die Fragen, welche Rolle das (Völker-)Recht nach Hannah Arendt spielen kann und soll und mit welcher Haltung Arendt diesem Rechtsgebiet entgegentritt.

4.2.1 These 1: Transformation und Wandel im Laufe der Zeit (S. Benhabib)

Nach Seyla Benhabib lässt sich keine einheitliche, dauerhafte Einstellung Arendts gegenüber dem Völkerrecht zeigen, es ist dagegen ein Wandel bzw. eine Transformation hinsichtlich Arendts Beurteilung der Rolle, die das Völkerrecht zu spielen vermag, zu erkennen (vgl. Benhabib 2013). Während Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* noch vehement Kritik an den Völkerrechtlern übte und die Nutz- und Hilfslosigkeit

völkerrechtlicher Prinzipien, insbesondere der Minderheitenverträge und des Völkerbundes kritisierte –

„dass selbst im 20. Jahrhundert, als zum ersten Male große Gruppen von Menschen auftauchten, die in eklatanter Weise aller Rechte beraubt sind, sich keine liberale oder radikale Partei bereitgefunden hat, eine neue Proklamation der Menschenrechte in ihr Programm aufzunehmen. Die Menschenrechte haben immer das Unglück gehabt, von politisch bedeutungslosen Individuen oder Vereinen repräsentiert zu werden, deren sentimental humanitäre Sprache sich oft nur ein geringes von den Broschüren der Tierschutzvereine unterschied“ (ETH 602 f.) –

findet man in Arendts *Eichmann in Jerusalem* bereits eine deutlich positivere Einschätzung des Vermögens internationaler Rechtsstrukturen und -institutionen. So lasse sich zeigen, dass Arendt 1963 die international kodifizierten Kategorien der Völkermordkonvention annimmt und eine internationale Gerichtsbarkeit fordert; man könne, so Benhabib, eine „Entwicklung im Denken Hannah Arendts von einer Skepsis gegenüber Völkerrecht und Menschenrechtserklärungen in den 1950er Jahren zu einer verhaltenen Anerkennung von deren Rolle in der zwischenstaatlichen Politik in den 1960 Jahren“ (Benhabib 2013: 287) erkennen. Zwar bleibe eine gewisse Skepsis gegenüber völkerrechtlichen Instrumenten und die Überzeugung, dass primär die Selbstbestimmung der Völker den Schutz der Menschen- und Bürgerrechte gewähre, allerdings sei dennoch „ihr Vertrauen in das Völkerrecht und internationale Institutionen“ (Benhabib 2013: 298) gewachsen.

Der Dualismus in Arendts Urteil zu internationalen Menschenrechtsverträgen zeigt sich deutlich in folgender Textpassage: Es sei klar, „dass das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert werden müsste. Und ob dies möglich ist, ist durchaus nicht ausgemacht“ (ETH 617 f.). Dem internationalen Strafrecht dagegen werde eine eindeutige Rolle zugewiesen; internationale Gerichtsbarkeiten seien in vielerlei Hinsicht die Lösung zum Umgang mit existenziellen Verbrechen, insbesondere die „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ haben den Beweis dafür gebracht. So sei Völkermord in dem Sinne ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit, als er die Pluralität als „Grundbedingung [...], unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“ (VA 16) verletzt, d.h. als „Angriff auf die menschliche Mannigfaltigkeit als solche [...], also auf ein Wesensmerkmal des Menschseins, ohne dass wir uns Dinge wie Menschheit oder Men-

schengeschlecht nicht einmal vorstellen können“ (EJ 391) verstanden werden müsse. Als Konsequenz daraus könne das Urteil an Eichmann nur lauten wie folgt:

„So bleibt also nur übrig, dass Sie eine Politik gefördert und mitverwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, dass Sie sterben müssen.“ (EJ 404)

Die These der zunehmenden Anerkennung internationaler Rechtsstrukturen in Arendts Werk vertritt auch David Luban auf Basis einer Analyse des Buches *Eichmann in Jerusalem*, in welcher insbesondere folgende Passage aufschlussreich ist. Luban zitiert aus einem Brief Arendts an Jaspers, in welchem sie wie folgt schreibt:

„The only possibility seems to be to attach to the International Court at The Hague a criminal court for *hostes generis humani* that would be competent to try individuals regardless of nationality. As long as such a court does not exist, international law holds that any court in the world is competent – so why not Israel? Legally, Israel couldn't claim it isn't competent. [...] Don't misunderstand me: I would be all in favor of an international court with appropriate powers.“ (Arendt an Jaspers, zit. nach Luban 2011: 628)⁶⁰

4.2.2 These 2: Kontinuität und narrativer Zusammenhang (D. Whitehall)

Deborah Whitehall rekonstruiert Hannah Arendts Position im Hinblick auf das Völkerrecht unter anderer Zielsetzung; die Frage ihres Aufsatzes ist, „whether there might also be a framing narrative implicit in Arendt's

60 Für Arendts Bezugnahme auf den Begriff *hostes generis humani* und die zunächst erfolgte Gleichsetzung der Verbrechen Eichmanns mit Piraterie: In Abwesenheit eines internationalen Gerichtshofs könne Israel Eichmann legitim verurteilen, als „an outlaw – a *hostis generis humanis*, the way pirates used to be.“ – bzw. die spätere Revidierung dieses Vergleichs: „My pirate theory won't do“ vgl. Luban 2011: 628 f.

approach to international law that relates her apparently disjointed remarks to the progressive deepening of her analytical project“ (Whitehall 2016: 234). Im Gegensatz zu Benhabib analysiert Whitehall das Arendtsche Denken somit vor der Zielsetzung, das Verstehensmoment zu erkennen, welches ihre Theorie des Völkerrechts rahmt und auszeichnet. In diesem Sinne schreibt sie, dass

„Arendt’s engagement with politics, history and international law, arguably represents a new means for actualizing Jewish identity, and through actualization, of resisting historical patterns of suffering and grief. The Jewish Question and its provocation for dilemmas concerning the nation ‘run like red threads through the whole’ of Arendt’s writing about international law.” (Whitehall 2016: 236)

Arendts Auseinandersetzung mit dem Völkerrecht werde von vier Ansprüchen an das überstaatliche Recht gekennzeichnet, wobei sich alle letztlich auf Probleme nationaler Selbstbestimmung und Gerechtigkeit für die Juden beziehen; im Einzelnen der Schutz der jüdischen Nation, der Minderheitenschutz, internationale Menschenrechte und die Evolution von Verbrechen gegen die Menschlichkeit (vgl. Whitehall 2016: 237). Rückbezogen auf die Frage, wie Arendts Einstellung gegenüber dem Völkerrecht beschrieben werden könne, lässt sich auch in Whitehall die Diagnose vorsichtiger Zustimmung finden:

„The important nuance of her position is that she does not reject the prospects for a solution for the Jewish Question through international law. Indeed, it is arguable that she conceives international law as the only practical means for achieving lasting peace between rival nations in the Middle East. Despite operational deficiencies and a pattern of bias toward powerful states, international law offers a stabilizing structure for political processes from which freedom and justice emerge.” (Whitehall 2016: 238)

Zur Verwirklichung jüdischer Selbstbestimmung und Einlösung der Gerechtigkeit durch internationale Rechtsstrukturen sei allerdings eine angemessene Vertretung der jüdischen Nation bei internationalen Vertragskonferenzen unerlässlich; die beschränkte Teilnahme jüdischer Gruppen als Berater der amerikanischen Vertretung sei bspw. nicht ausreichend – es bedürfe vollständiger nationaler Partizipation, da ein jüdisches Volk zu repräsentieren sei und nicht nur einzelne jüdische Individuen oder amerikanische Staatsbürger (vgl. Whitehall 2016: 239 f.). Somit sei Arendts Antwort auf das Völkerrecht nicht eindeutig kritisch oder affirmativ und stelle

auch keine Negation jeglicher Relevanz des Völkerrechts dar. Whitehall schreibt, Arendt adressiere internationales Recht „to ask more of it“ (Whitehall 2016: 242) – „to ask more of institutions and rules in pivotal constitutive moments of global governance“ und „[to ask] international law to take charge of the Jewish Question in a manner that does not compromise Palestine and gives structure to her specifically Jewish claim for legal equality, plurality, and freedom“ (Whitehall 2016: 241 f.). Arendt kritisiere vergangene völkerrechtliche Ordnungsversuche, wie bspw. die Minderheitenverträge, sehe aber durchaus das Potenzial, das in völkerrechtlichen Strukturen stecke. Ähnlich ließe sich auch mit Blick auf das wohl berühmteste Narrativ – das Recht, Rechte zu haben – und die anhängende Problematisierung des Begriffs der Menschheit, argumentieren. Auf der einen Seite scheint für Hannah Arendt im gegebenen räumlichen und zeitlichen Kontext klar, dass nur die nationale Selbstbestimmung, Menschenrechte zu schützen vermöge, auf der anderen Seite stehe zwar Skepsis ob der Möglichkeit eines internationalen Schutzes, aber dennoch zumindest die Diskussion der Möglichkeit, mit Whitehall:

„What is important is the possibility that ‚humanity itself‘ (previously, a ‚new law on earth, whose validity this time must comprehend the whole of humanity‘) may supply the solution. Her seeming ambivalence about ‚whether this is possible‘ does not extinguish the hopes for a solution beyond the ‚present sphere of international law‘ or in ‚a sphere above nations‘.“ (Whitehall 2016: 249)

Abschließend lässt sich mit Whitehall diagnostizieren, dass Arendts Kommentierung des Völkerrechts in gewisser Weise auf „the discipline’s yet-to-catch-up to status“ (Whitehall 2016: 253) in Bezug auf neue und aktuelle, die Menschheit global betreffende Probleme, verweise.

Unabhängig davon, ob wir mit Benhabib konstatieren, dass sich Arendts Betrachtungsweise des Völkerrechts über die Zeit veränderte und sich zunehmend durch Vertrauen in mögliches Potenzial auszeichnet oder mit Whitehall argumentieren, dass sich narrative Zusammenhänge in ihrem Denken über das Völkerrecht wiederfinden, die ihre Hoffnung auf völkerrechtliche Lösungen spezifischer Problematiken bedingen und erklären, bleibt die These, dass auf Arendt auch im Hinblick auf diesen Forschungsbereich Bezug genommen werden kann. Vorangehend erwähnte Publikationen belegen die Sinnhaftigkeit dieser Herangehensweise. Insbesondere in Eichmann in Jerusalem lassen sich relevante Aussagen finden, die das Völkerrecht als notwendige Instanz betrachten, so schreibt sie bspw.:

„Weil also das Noch-nie-Dagewesene, wenn es einmal erschienen ist, ein Präzedenzfall für die Zukunft werden kann, müssen alle Verfahren, die es mit ‚Verbrechen an der Menschheit‘ zu tun haben, an einem Maßstab gemessen werden, der heute noch nicht mehr ist als ein ‚Ideal‘. Wenn Völkermord im tatsächlichen Bereich zukünftiger Möglichkeiten liegt, dann kann kein Volk der Erde – am wenigsten natürlich das jüdische Volk, in Israel oder anderswo – sich darauf verlassen, dass die bestehenden politischen Einrichtungen ihm die Kontinuität der Existenz ohne einen völkerrechtlich gesicherten Anspruch und den Schutz internationaler Gesetze garantieren.“ (EJ 397)⁶¹

Während sich also eine kritische, tendenziell aber affirmative Haltung Arendts gegenüber völkerrechtlichen Strukturen zeigen lässt, bleiben ihre Ausführungen zu Fragen völkerrechtlicher Institutionalisierung vage, sie selbst enthält sich einer klaren Modellierung alternativer Völkerrechtsstrukturen, kritisiert aber zumindest deutlich den Gedanken an eine Weltregierung. Zwar liege eine solche Weltregierung „durchaus im Bereich der Möglichkeiten“ (ETH 618), könne aber letztlich ebenfalls zur Perversion der Menschenrechte beitragen, da auch hier die Gleichsetzung von Recht mit dem, was dem Ganzen diene, vollzogen werden könne:

„Und an dieser Schwierigkeit wird gar nichts geändert, wenn man die Gesamtheit, für die das Recht gut sein soll, so erweitert, dass das Gemeinwohl, nach dem sich alles richten soll, nun die gesamte Menschheit einschließt. Denn es ist durchaus denkbar und liegt sogar im Bereich praktisch politischer Möglichkeiten, dass eines Tages ein bis ins letzte durchorganisiertes, mechanisiertes Menschengeschlecht auf höchst demokratische Weise, nämlich durch Majoritätsbeschluss, entscheidet, dass es für die Menschheit im Ganzen besser ist, gewisse Teile derselben zu liquidieren.“ (ETH 618)

61 Ähnlich lässt sich lesen: „Aber es gab einen anderen durchaus durchführbaren Vorschlag, der, gerade weil er realisierbar war, in dieser Debatte nie erwähnt wurde. Er stammte von Dr. Nachum Goldmann, dem Präsidenten des Jüdischen Weltkongresses, der Ben Gurion aufforderte, in Jerusalem eine Art internationalen Gerichtshofes mit Richtern aus allen ehemals besetzten Ländern einzuberufen. Das wäre für ein Verbrechen an der Menschheit auch nicht genug gewesen, da es lediglich auf eine Erweiterung der Nachfolgeprozesse herausgelaufen wäre und somit den Haupteinwand gegen diese Prozesse, dass sie vor dem Tribunal des Siegers verhandelt werden, nicht beseitigt hätte. Aber es wäre immerhin ein erster Schritt gewesen.“ (EJ 394).

Die Problematik, die mit einer Weltregierung einherginge, sei letztlich, dass auch hier die menschliche Pluralität negiert werden müsse, um Zugehörigkeiten zwischen einzelnen Völkern herzustellen. Letztlich würde die Weltregierung die „furchtbarste Tyrannis“ darstellen:

„Welche Form immer eine solche Weltregierung, deren Macht sich über den ganzen Erdball erstrecken würde, annehmen würde, es liegt in der Natur der Sache, dass mit ihrer Verwirklichung die furchtbarste Tyrannis sich der Herrschaft über die Menschen bemächtigt hätte; denn die Souveränität der Staaten ist nur erträglich, weil sie durch die Souveränität ihrer Nachbarn prinzipiell begrenzt und kontrolliert ist, [...]. Der Weltstaat kann seinem Wesen nach nur die Form der Tyrannis annehmen, er wäre die furchtbarste Form der Tyrannis, weil er effektiv allen Arten der Politik, wie wir sie kennen, ein Ende machen würde. Politik und alle Begriffe, die aus diesem Bereich erwachsen, setzen Pluralität, Unterschiedenheit und gegenseitige Begrenzung voraus.“ (KJ 99)⁶²

Eine konkrete Alternative zu der Idee einer Weltregierung, die als höchste Instanz das Völkerrecht implementiert und Verletzungen sanktioniert, sucht man in Arendt vergeblich. Ayten Gündoğdu verweist deutlich auf die „aporetische Auseinandersetzung“ Arendts mit der „antinomischen Beziehung“ zwischen Recht und Institutionen:

„On the one hand, despite their prevailing conceptualization as abstract, natural and inalienable rights, human rights are in need of intersubjective guarantees that can have some relative permanence only within an institutional structure. On the other hand, the institutions we establish for guaranteeing these rights can end up eroding them or rendering them ineffective.“ (Gündoğdu 2011: 13)

Jürgen Förster verdeutlicht, dass man Arendts Auseinandersetzung mit politischen Institutionen nicht so verstehen dürfe, „dass man bei ihr detaillierte Erkenntnisse über die Wirkungsweise politischer Institutionen oder gar eine explizite Theorie politischer Institutionen vorfindet“ (Förster 2009: 12). Gündoğdu resümiert entsprechend, dass es Arendt nicht darum ginge, einen letzten Entwurf zu präsentieren, sondern es um das produkti-

62 Weiter führt Arendt aus: „Die Verwirklichung eines souveränen Weltstaates ist weder die Vorbedingung des Weltbürgertums noch der Gipfel der Weltpolitik, weil eine Weltregierung nahezu automatisch das Ende allen Bürgertums und aller Politik bedeuten würde“ (KJ 100).

ve Potenzial der Diskussion der Paradoxien selbst gehe. Letztlich ziele die aporetische Untersuchung nicht darauf, Lösungen in Form verfassungsmäßiger Modelle zu finden, sondern auf die Auseinandersetzung „[...] with these perplexities to understand how they are manifested in new forms of rightlessness as well as in new struggles for equality that can reinvent the meaning of human rights” (Gündoğdu 2011: 19).

Im Gegensatz zu den zwei besprochenen Thesen, zielt diese Arbeit nicht darauf, aus Arendts vereinzelt und teils widersprüchlichen Aussagen zum Völkerrecht (wohlgemerkt, der damaligen Zeit) eine konkrete Arendtsche Meinung über internationale Rechtlichkeit oder eine vorgeblich dort mittreibende Legitimationsfigur herauszuarbeiten. Vielmehr will sie zeigen, dass das über Montesquieu und die griechische sowie römische Rechtstradition entwickelte Rechtsverständnis nicht wie weitläufig angenommen, einzig auf den innerstaatlichen Kontext fokussiert, sondern es sich vielmehr auch für Überlegungen zum Völkerrecht eignet und sich in Arendts Werk somit vielversprechende Ressourcen für das Politische des globalen Raums finden lassen. Zu Beginn dieses Abschnitts und im Anschluss an die Ausführungen in vorangegangenen Kapiteln stehen damit folgende Gedanken.

Mit Arendt lassen sich das Recht und die Politik als wechselseitig abhängige und sich gegenseitig beeinflussende Phänomene beschreiben, die erst durch das interdependente Verhältnis ihrem eigentlichen Sinn entsprechen können. Die rechtliche Struktur konstituiert und institutionalisiert den öffentlichen Zwischen-Raum, innerhalb dessen aktives Miteinander-Handeln möglich wird. Gleichzeitig wirkt das politische Handeln auf die rechtliche Rahmung zurück, die als kontingente Ordnung auf politische Entscheidungen reagieren muss.

Wie weiter oben herausgearbeitet ist es nicht länger ausschließlich die nationale Gesetzgebung, die das öffentliche Leben und das gesellschaftliche Miteinander-Sein prägt, vielmehr haben auch internationale und völkerrechtliche Entscheidungen mittlerweile deutlichen Einfluss. Während sich aber die rechtliche Sphäre globalisiert, und universalisiert auf jeden einzelnen Erdenbürger zurückwirkt, haben sich kaum äquivalente globale Zwischen-Räume für politisches Handeln etabliert. Das Individuum ist zwar mittlerweile völkerrechtlich Betroffene, aber kaum aktives Völkerrechtssubjekt. Wenn wir die Arendtsche Legitimationsfigur der Wechselseitigkeit des Politisch-Rechtlichen-Nexus entsprechend auf den Status Quo projizieren, erkennen wir ein deutliches Defizit. Die These dieses Defizits und die zugrundeliegende Methode einer globalen Erweiterung des Arendtschen Rechtsverständnisses gilt es im Folgenden zu begründen. Da-

bei dient dieses Kapitel der Konstruktion einer Konzeption völkerrechtlicher Legitimität, die sich entlang der Frage entfaltet, wie der Wechselseitigkeit von Recht und Politik im globalen Raum entsprochen werden kann, insbesondere aber wie die internationale Rechtsfähigkeit des individuellen Einzelnen legitim zu verwirklichen ist. Im folgenden Kapitel wird schließlich das hier angerissene Defizit anhand eines praktischen Fallbeispiels verdeutlicht, wodurch gleichzeitig die legitimierungstheoretische Problematik des völkerrechtlichen Status Quo sichtbar wird.

Zunächst gilt es jedoch, einer vermeintlich begrifflichen Schwierigkeit zu begegnen. Bis dato spricht die Arbeit von individualrechtlichen Entwicklungen, einem individualzentristischen Völkerrechtsverständnis und der umfassenden Aktivierung des Individuums als völkerrechtliches Rechtssubjekt. Vor dem Hintergrund der intendierten Bezugnahme auf Arendt mag diese Sprache zumindest als wundersam, wenn nicht gar als inkohärent und störend empfunden werden; für Arendt fußt der politische Raum, das menschliche Miteinander schließlich auf „der Tatsache der Pluralität der Menschen“. Gott habe *den* Menschen geschaffen, „*die* Menschen sind ein menschliches, irdisches Produkt“ (WP 9). Für Politik sei die Tatsache unerlässlich, dass „nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“ (VA 17). Diese bis dato in Kauf genommene Spannung zwischen der individualzentristischen Basis, d.h. der Perspektive auf das Individuum als singuläre Einzelne und dem Arendtschen Verständnis der menschlichen Pluralität soll in einem ersten Schritt aufgelöst werden. Insbesondere will ich hier argumentieren, dass es nicht nur möglich ist, Hannah Arendts Denken für eine Rekonstruktion völkerrechtlicher Legitimität fruchtbar zu machen, sondern dass sich das von ihr formulierte Grundprinzip des ‚Menschen unter Menschen‘ großartig eignet, als Ausgangsbasis für eine alternative, interkulturell sensitive und adäquate Konzeption völkerrechtlicher Legitimität zu fungieren. Anschließend wird das politische Denken Hannah Arendts in rekonstruktiver Absicht mit den drei dargestellten völkerrechtlichen Entwicklungsmomenten ins Gespräch gebracht, um

- die Normativität der historischen Entwicklung systematisch zu durchdenken,
- die Manifestationen des humanisierten Völkerrechtsverständnisses für eine völkerrechtliche Legitimitätskonzeption fruchtbar zu machen und damit gleichzeitig
- den Kerngedanken einer umfassenden Realisierung des Individuums als Völkerrechtssubjekt detailliert zu beschreiben.

Arendts breites Werk dient folglich dazu, mit ihrem Denken und darüber hinaus eine Konzeption völkerrechtlicher Legitimität zu entwickeln, die die vorgeschlagenen Adäquatheitskriterien erfüllt, d.h. sowohl in substanzieller, in funktionaler als auch in systematischer Hinsicht überzeugt. Durchgängig in die Argumentation eingebunden ist dabei die Frage, inwiefern sich Arendts Denken überhaupt auf den globalen Raum übertragen bzw. in kosmopolitischer Absicht lesen lässt, da sie – wie bereits skizziert – das politische Handeln in (staatlich) begrenzten Gemeinschaften verortet.

4.3 Rekonstruktion des Völkerrechts als globale Ordnung der Pluralität und Freiheit

Oben habe ich argumentiert, dass sich das Individualvölkerrecht in drei dominanten Entwicklungen manifestiert. Unter den Stichworten der Menschenrechte, der internationalen strafrechtlichen Verantwortlichkeit und des Kosmopolitismus wurden die gegenwärtigen humanisierenden Tendenzen des Völkerrechts analysiert und zur Diagnose eines zunehmend individualrechtlichen Völkerrechts verdichtet.

Im Folgenden soll durch die Bezugnahme auf das Arendtsche Denken bzw. auf Basis des Grundprinzips der Pluralität eine Alternative zur liberalen Interpretation der vorgestellten individualrechtlichen Manifestationsmomente angeboten werden. Dabei wird die Argumentation von der These geleitet, dass die drei extrahierten Prinzipien in einem konstitutiven Zusammenhang stehen, der sich ausgehend von dem Moment der Pluralität entfalten lässt. Meine Argumentation startet folglich damit, den Individualzentrismus als Leitfigur der Diagnose der völkerrechtlichen Humanisierung in die Arendtsche Begrifflichkeit der Pluralität aufzulösen. Das einzelne Individuum ist letzte Instanz, allerdings nicht in Abgrenzung gegen andere, sondern gemeinsam mit anderen, als Einzelne unter ihresgleichen. Der folgende Abschnitt dient der Grundlegung der Konzeption; die Figur des Menschen unter Menschen wird hier eingeführt, jedoch noch nicht bis ins Detail beschrieben. Letztlich wird das Prinzip der Pluralität in allen folgenden Abschnitten Leitfigur bleiben und somit im Verlauf des Gesamtkapitels in seinen verschiedenen Facetten nach und nach aufgearbeitet.

4.3.1 Das Prinzip der Pluralität und die Figur des Menschen unter Menschen

Konzeptioneller Ausgangspunkt und normativer Zielwert des Liberalismus ist die Freiheit des singulären Subjekts als abstrakt-individuelle Person; liberale Konzepte zielen auf eine Rechtfertigung der negativen Abwehrrechte, die der Verteidigung des Einzelnen gegen Eingriffe staatlicher Regierungsgewalt dienen.⁶³ Ähnlich wie Arendt an der Philosophie kritisiert, dass sie mit *dem Mann*, d.h. dem Einzelnen rechne, kann man auch dem Liberalismus vorwerfen, dass er einen konstitutiven Bestandteil des menschlichen Lebens verkenne – die Tatsache, dass „nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“ (VA 17). Entsprechend bleibt die liberale Lesart aktueller völkerrechtlicher Entwicklungen, welche die Rechte und Pflichten des einzelnen abstrakten Individuums betont, hinter dem eigentlichen Potenzial der diagnostizierten Humanisierung zurück. Dieses kann dagegen mithilfe von Arendts Politik- und Rechtsverständnis erkannt werden, als es hilft, das relative Moment des gegenwärtigen Völkerrechts herauszuarbeiten. Nicht die Maxime des Gegen-Einander und der Abwehr anderer, sondern des Mit-Einander gerät dadurch in den Fokus, der starre Individualzentrismus kann als relativer Individualbezug aufgelöst werden. Es geht also weiterhin um das Individuum als Kernfigur des Völkerrechts, allerdings als Mensch unter Menschen, als Individuen, die nur gemeinsam existieren, im Plural, nie im Singular. Die Subjektivität des Individualismus wird in die Inter-Subjektivität der Pluralität aufgelöst, schließlich muss – so Arendt – „[...] der Begriff des Menschen, wenn er politisch brauchbar gefasst sein soll, die Pluralität der Menschen stets in sich einschließen [...]“ (ETH 604).

Für Arendt ist die Pluralität *die* Bedingung menschlicher Existenz.⁶⁴ Als *Menschen* existieren wir in der Welt, d.h. als „eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, dass jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist“ (VA 214). Das Charakteristikum der menschlichen Pluralität manifestiert sich nach Arendt in zwei Dimensionen – in Gleichheit und Verschiedenheit – und begründet damit das Erfordernis der Politik:

63 Als klassische Vertreter des Liberalismus vgl. bspw. John Locke, John Stuart Mill, Adam Smith, Friedrich Hayek. Sie plädieren für negative Rechte der Abwehr vor unbefugten Eingriffen (in Rechte auf Leben, Freiheit, Eigentum).

64 Neben der Pluralität zählen für Arendt die Natalität, die Sterblichkeit und die Weltlichkeit zu den Grundbedingungen des menschlichen Lebens (vgl. dazu Heuer 2019: 114).

„Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer noch von unseresgleichen bevölkert sein wird. Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung [...].“ (VA 213)

Der Grundbedingung der Pluralität entspreche der Mensch durch das Auftreten in der Welt, durch das gemeinsame Handeln mit anderen. Erst in der Polis, im Politischen, im Moment des mit-anderen-Handelns erscheine der Mensch „weder als Lebewesen noch als Vertreter der Gattung, sondern gerade als Individuum“ (WA 183). Erst durch die Teilnahme an der *res publica* werde das menschliche Leben wirklich sinnvoll und menschlich – und umgekehrt die Welt durch die Artikulation unterschiedlicher Perspektiven erst konstituiert:

„Human plurality is the paradoxical plurality of similar but unique beings whose personal distinctiveness is realized and revealed in the words and deeds contributed to the public world, thereby constituting the pluralist character of action of the public world.“ (Vasterling 2015: 164)

Erst in der Pluralität werde das Wunder des Handelns möglich, das Wunder, Neues zu beginnen, „perhaps even to create new worlds“ (Wenman 2013: 7). Der Mensch als solcher werde missverstanden, wenn man ihn per se für einen *zoon politikon* halte, wenn man seine Essenz als politisch auffasse. Der Mensch, so Arendt, ist a-politisch: „Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen [...] Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug“ (WP 11). Wenn wir im völkerrechtlichen Kontext also eine Zunahme an Bezügen auf die Menschen als Individuen feststellen, dann – so soll hier argumentiert werden – als Bezüge auf die Pluralität der Menschen, die zwar einzeln als Anfänge in die Welt gekommen sind, aber nur gemeinsam ihrer Menschlichkeit entsprechen können. Die Pluralität als konstituierendes und essentielles Element des menschlichen Handelns fungiert demnach als Anker der hier zu entwickelnden Legitimitätskonzeption, die entsprechend als politische Konzeption begriffen werden muss und verkürzt behauptet, dass sich eine Ordnung solange legitim nennen kann, solange sie als Ordnung der Plura-

lität und Freiheit verwirklicht ist.⁶⁵ Im Folgenden werden – auf dieser Basis – die drei Beobachtungsmomente der individualrechtlichen Diagnose rekonstruiert und auf ihre Kernmomente hin untersucht bzw. in einem Arendtschen Sinne interpretiert. Dadurch soll die Normativität der historischen völkerrechtlichen Entwicklungen systematisch durchdacht werden, die im Kern darauf gründet, dass die Forderung nach einer umfassenden Aktivierung des Individuums als Völkerrechtssubjekt nur als politische Forderung begriffen werden kann, insofern als die Aktivierung des Einzelnen notwendig mit der Aktivierung des Anderen einhergeht.

4.3.2 Menschenrechte als Machtpotenzial

Die erste oben benannte These zur Diagnose des Individualvölkerrechts stützt sich auf die Entwicklung des Menschenrechtsregimes. Die Normativität dieser historischen Entwicklung soll im Folgenden mithilfe Arendts entschlüsselt werden; die Kernthese lautet dabei, dass die Menschenrechte auf dem Prinzip einer gemeinsam geteilten Humanität, d.h. der Zugehörigkeit zur Menschheit, basieren, die gleichzeitig institutionalisiertes Machtpotential und Ausdruck lebendiger Macht der globalen Menschheit darstellt. Die Menschenrechte werden somit nicht ausschließlich als Ausdruck spezifischer Hilfspflichten für Menschen in Not qua ihres Menschseins gelesen, sondern als Ausdruck einer wechselseitig garantierten Gleichheit als menschliche Wesen. Es ist damit nicht der Inhalt der Menschenrechte ausschlaggebend, sondern die Idee der Menschenrechte als solche.

4.3.2.1 Die Arendtsche Kritik der Menschenrechte

Zunächst jedoch soll die Art der Rekonstruktion, nämlich die Rekonstruktion auf Basis des Arendtschen Denkens plausibilisiert werden. Zu offensichtlich erscheint das Paradoxon dieses Kapitels – ist Arendt doch dafür

65 Damit stelle ich mich explizit der Auffassung Wenmans entgegen, der schreibt, dass „[...] these [agonistic] theories typically combine philosophical enquiry with a stress on the ultimate groundlessness of all claims to political legitimacy“ (Wenman 2013: 6). Ich behaupte, dass auch eine agonistische Theorie im Kern Überlegungen zur Legitimität bereithält und sich diese beispielhaft an Arendt und über den Begriff der Pluralität entfalten lassen.

bekannt, die Menschenrechte fundamental zu kritisieren.⁶⁶ Den Ausgangspunkt für ihre Kritik findet Arendt in den Erfahrungen der Kriegs- und Zwischenkriegszeit. Im Angesicht ihres gesellschaftlichen Zusammenbruchs habe die Welt „[v]or der abstrakten Nacktheit des Menschseins [...] keinerlei Ehrfurcht empfunden“ (ETH 619 f.):

„Schließlich hatte man, wenn man von unveräußerlichen und unabdingbaren Menschenrechten sprach, gemeint, diese seien unabhängig von allen Regierungen und müssten von allen Regierungen in jedem Menschen respektiert werden. Nun stellte sich plötzlich heraus, dass in dem Augenblick, in dem Menschen sich nicht mehr des Schutzes einer Regierung erfreuen, keine Staatsbürgerrechte mehr genießen und daher auf das Minimum an Recht verwiesen sind, das ihnen angeblich eingeboren ist, es niemanden gab, der ihnen dies Recht garantieren konnte, und keine staatliche oder zwischenstaatliche Autorität bereit war, es zu beschützen.“ (ETH 605)

Die Problematik der als unabdingbar deklarierten Menschenrechte könne auf deren „schillernde[n] Doppelcharakter als moralische Ansprüche und mit Gesetzeskraft versehene Rechte“ (Gosepath 2007: 279) zurückgeführt werden. Der moralische Anspruch „der Selbstverpflichtung jedes einzelnen Menschen gegenüber allen anderen“ (Gosepath 2007: 280) qua des geteilten Menschseins sei ohne juristische Verortung nicht eingelöst worden. Letztlich habe die Geschichte gezeigt, dass diese Rechte nur durch einen Staat, dem man angehöre, tatsächlich geschützt werden. Der Verlust der Staatsangehörigkeit, d.h. der Ausschluss aus der staatlichen Gemeinschaft, welcher in der Zwischenkriegszeit oft unmittelbar auf den Zufall der Geburt folgte,⁶⁷ sei letztlich nicht nur gleichbedeutend mit dem Verlust der Bürgerrechte, sondern mit dem Verlust aller Rechte. Seyla Benhabib no-

66 Vgl. bspw. Gündoğdu (2011: 4): „She [Arendt] [...] offered one of the most powerful criticisms of human rights.“ So auch Gosepath (2007: 279): „[...] kritisiert Hannah Arendt das klassische Verständnis der Menschenrechte und zwar als abstrakt, leer und im Konfliktfall untauglich.“

67 Arendt zeigt in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, dass das Nationalstaatssystem aufgrund der vielen vorhandenen ethnischen Völker „sich nicht auf ganz Europa ausdehnen ließ und dass also Europa seit mehr als hundertfünfzig Jahren in einer Staatsform lebte, die für ein rundes Viertel seiner Bevölkerung nicht anwendbar war. Die Verwirklichung des nationalstaatlichen Prinzips in ganz Europa hatte nur eine weitere Diskreditierung zur Folge; es konnte nur einem Bruchteil der betroffenen Völker nationale Souveränität geben [...]“. (ETH 570). Einem Großteil der Menschen in Europa blieb so von Geburt an das Recht auf Staatsbürgerschaft vorenthalten.

tiert: „Menschen- und Bürgerrechte hängen seit den bürgerlichen Revolutionen der Moderne untrennbar miteinander zusammen. Der Verlust der bürgerlichen Rechte sei daher, allen Menschenrechtserklärungen zum Trotz, politisch gleichbedeutend mit dem Verlust der Menschenrechte“ (Benhabib 2008 b: 57, vgl. Gündoğdu 2015: 2). Die Folge aus dieser Tatsache bzw. Erkenntnis war, dass „[n]icht eine einzige Gruppe von Flüchtlingen [...] je auf die Idee gekommen [ist], an die Menschenrechte zu appellieren“ (ETH 606), vielmehr habe man immer für seine Rechte als Angehöriger eines Staates bzw. einer ethnischen Gruppe gekämpft. Die Logik des nationalstaatlichen Prinzips habe einer Umsetzung der Menschenrechtsidee entgegengestanden, das System souveräner Staaten sei nicht in der Lage gewesen, die Idee der Menschenrechte zu verwirklichen, d.h. die Menschen qua ihres Menschseins, als Subjekte des Rechts zu schützen und folglich sei zu erkennen, „[...] dass jeder, der aus einer dieser geschlossenen politischen Gemeinschaften ausgeschlossen wurde, sich aus der gesamten Familie der Nationen und damit aus der Menschheit selbst ausgeschlossen fand“ (ETH 608). Mit dem Verlust der Heimat und dem Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft ging die Rechtlosigkeit einher; all jene, die nicht mehr durch eine Souveränität geschützt wurden, wurden „aus dem Rahmen der Legalität überhaupt herausgeschleudert [...] und [hörten auf], eine juristische Person zu sein“ (ETH 609).⁶⁸ Die Verknüpfung der Menschenrechte mit dem Prinzip der Souveränität war letztlich der Nährboden für den totalen Zusammenbruch, auch des Begriffs der Menschenrechte selbst (vgl. ETH 619, vgl. auch Parekh 2008: 23). In dem Moment, in welchem man nur noch Mensch sei, könne man nicht mehr auf die Menschenrechte setzen und erkenne, dass letztlich die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft fundamentaler sei, als der eigentliche Besitz der Menschenrechte: „[...] as soon as she lost her citizenship, her place in the world, she lost all her rights. At the exact moment when rights are needed, they are absent“ (Parekh 2008: 28). Die Aporien der Menschenrechte liegen schließlich darin begründet, dass die Erklärung der Menschenrechte davon ausgehe, dass alle Menschen von Natur aus gleich seien und damit übersieht, dass das Gegenteil der Fall sei: „Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir Produkt menschlichen Handelns.

68 Die Unvergleichlichkeit der Situation der Flüchtlinge im 20. Jahrhundert sei gewesen, dass es zum ersten Mal unmöglich war, eine neue ‚Heimat‘ zu finden. Weder konnten sie in dem Staat, der sie aufgenommen hatte, friedlich leben, noch konnten sie in ihr Ursprungsland zurückkehren, noch gab es einen Staat, der ihnen das Asylrecht anerkannt hätte.

Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte garantieren“ (ETH 622). Die aus dieser falschen Diagnose der natürlichen Gleichheit aller Menschen abgeleiteten naturgegebenen Rechte werden nicht weiter problematisiert. Hinzu kommt – und macht die Aporie damit perfekt – „dass der Staat, dessen Machtmittel allein geeignet sind, die natürlichen Rechte des Menschen in der Gesellschaft zu verwirklichen, sich zugleich als Hauptbedrohung der Menschenrechte erwiesen hat“ (Menke/Pollmann 2007: 19), in dem Sinne als er durch Entzug der staatlichen Zugehörigkeit, Menschen mit einem Schlag in den rechtlosen Raum befördern konnte.

„Mit dieser historischen Lektion sind für Arendt die einzigen beiden Deutungen der Idee der Menschenrechte verbaut. Die Lage scheint ausweglos: Entweder die Menschenrechte sind global und universal, dann sind sie ohne Gesetzeskraft und damit wertlos. Oder aber sie werden zwar positiviert, also in Gesetzen gefasst und damit juristisch faktisch durchsetzbar; aber dies ist nur im Rahmen von Nationalstaaten möglich, und dann sind die Rechte nicht universal gültig.“ (Gosepath 2007: 281)

Wie können aus dieser totalen Kritik an den Menschenrechten produktive Momente der Menschenrechtsidee extrahiert werden? Die Lösung liefert uns Arendt selbst, insofern sie die Aporien nicht als endgültiges Scheitern versteht, sondern als Potenzial zur radikalen Neubestimmung der Idee der Menschenrechte nutzt: „Der Begriff der Menschenrechte kann aufs neue sinnvoll werden, wenn er im Licht gegenwärtiger Erfahrungen und Umstände formuliert wird“ (EM 406). Der Zivilisationsbruch habe zwar die Paradoxie der klassischen Konzeption der Menschenrechte verdeutlicht, gleichzeitig liege darin die Chance, eine Neubestimmung vorzunehmen. Um eine solche zu erreichen, müssen wir nochmals einen Schritt zurückgehen und zunächst klären, was den Verlust der Menschenrechte eigentlich auszeichnet. Hannah Arendt erklärt diesen wie folgt:

„Der Verlust der Menschenrechte findet nicht dann statt, wenn dieses oder jenes Recht, das gewöhnlich unter die Menschenrechte gezählt wird, verlorengeht, sondern nur wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann und der die Bedingung dafür bildet, dass seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind.“ (ETH 613)

Nicht der Verbrecher, der wegen seiner Tat angeklagt, verurteilt und inhaftiert wird und folglich sein Recht auf Bewegungsfreiheit einbüßt, kann

einen Verlust der Menschenrechte geltend machen, sondern nur der Mensch, der in totaler Unschuld, aus jeglichem politischen und rechtlichen Beziehungssystem gerissen wird, wodurch seine Handlungen und Meinungen jegliches Potenzial einbüßen (vgl. Volk 2008). Mit dem Verlust der Menschenrechte wird das „reziproke Anerkennungs- und Verpflichtungsverhältnis [...] unter den Menschen“ (Schulze Wessel 2012: 154) zerstört. Ohne die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft, ohne jenen „Standort in der Welt“, sei der Mensch verdammt zu leben ohne tatsächlich zu leben, denn wie Arendt argumentiert, „[e]in Leben ohne alles Sprechen und Handeln [...] wäre buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben“ (VA 215). Nach Arendt ist das politische Leben gleichbedeutend mit der Erfahrung der Freiheit und damit nicht zweckhaft, sondern Sinn in sich selbst. Dennoch lässt sich vor dem Hintergrund der unmittelbaren Präsenz des Zweiten Weltkriegs und der Shoah auch das funktionalistische Moment in Arendts Überlegungen finden: Nur solange meine „Meinung Gewicht“ hat und meine „Handlungen von Belang sind“, kann ich positiv für meine Rechte eintreten, andernfalls bleibe ich auf die Barmherzigkeit des Anderen angewiesen, der mir meine Rechte jederzeit entziehen kann.

4.3.2.2 Rekonstruktion des produktiven Potenzials der Menschenrechtsidee

Im Kern argumentiert Arendt, dass die Menschenrechte ihrer eigentlichen Idee nur genügen, wenn sie die Grundbedingtheit der menschlichen Existenz selbst zu schützen vermögen:

„The concept of human rights [...] again be meaningful only if they are redefined as a right to the human condition itself, which depends upon belonging to some human community, the right never to be dependent upon some inborn human dignity which de facto, aside from its guarantee by fellow men, not only does not exist but is the last and possibly most arrogant myth we have invented in all our long history. The Rights of Man can be implemented only if they become the pre-political foundation of a new polity, the prelegal basis of a new legal structure, the, so to speak, prehistorical fundament from which the history of mankind will derive its essential meaning [...]“ (OT 439)

Das grundlegende Prinzip, das die Menschenrechte zu verteidigen suchen, sei das „Recht, Rechte zu haben“, das „right to the human condition its-

elf“⁶⁹, frei übersetzt, das Recht auf Humanität, d.h. das Recht zu einer Form der menschlichen Gemeinschaft zu gehören – „[...] the idea of humanity [is] the sole constituting basis of human rights, which, in turn, provides the basis for international law“ (Birmingham 2006: 38). Wenn wir also für den Moment von der Frage nach den konkreten Inhalten ebenso wie von der Frage nach den Berechtigten und den Verpflichteten der Menschenrechte abstrahieren und nach dem eigentlichen Kernmoment der Menschenrechtsidee fragen, dann landen wir bei der substantiellen Idee einer gemeinsam geteilten Humanität und gleichzeitig bei dem politischen Prinzip der wechselseitigen Garantie eben jener gemeinsam geteilten Humanität durch Teilhabe an einer rechtlich geschützten politischen Gemeinschaft.⁷⁰ Peg Birmingham schlägt vor, das Prinzip der gemeinsam geteilten Humanität als einen neuen kategorischen Imperativ des Politischen zu verstehen (vgl. Birmingham 2006: 60), Hannah Arendt selbst schreibt: „For those who were expelled from humanity and from human history and thereby deprived of their human condition need the solidarity of all men to assure them of their rightful place in ‚man’s enduring chronicle‘“ (OT 439).

Zusammengefasst gründen die Menschenrechte auf dem Prinzip der gemeinsam geteilten Humanität und sind gleichzeitig (heute) dessen wichtigste Garantie. Woher stammt jedoch das Potential, als Garant zu wirken – nachdem Arendt demonstriert hat, dass das Potential nicht verwirklicht werden konnte? Ich argumentiere, dass die Menschenrechte heute als globale Institutionalisierung der Macht im Sinne eines gegenseitigen Bekenntnisses zur gemeinsam geteilten Humanität im Sinne einer Zugehörigkeit zur politischen Menschheit als Handelnde gelesen werden können und nicht länger durch eine „sentimental humanitäre Sprache“ (ETH 603)

-
- 69 Die Rede von der menschlichen Würde oder der menschlichen Natur weist Arendt vehement zurück. Vielmehr spricht sie von der „human condition“ (menschliche Bedingung, Grundbedingtheiten der menschlichen Existenz), unter welcher uns das Leben in der Welt gegeben ist. „Die ‚Grundbedingtheiten‘ der menschlichen Existenz sind nichts anderes als die elementaren [...] Voraussetzungen des menschlichen Lebens überhaupt, so wie wir sie dort, wo wir leben, auf dem begrenzten Raum der Erde vorfinden.“ (Gerhardt 2007: 220).
- 70 Der Begriff der Humanität wird hier in einem Arendtschen Sinne verstanden und damit explizit nicht in die humanitäre Tradition einer Hilfe für andere in Not (Rechtlich verankert bspw. in den Normen des humanitären Völkerrechts) qua ihres Menschseins gestellt.

ausgezeichnet werden.⁷¹ Für Hannah Arendt entspricht die Macht „der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (MG 45). Niemals könne ein Einzelner allein über Macht verfügen, erst durch seine Fähigkeit, sich „wechselseitig mit anderen zu verbinden“ (Solmaz 2016: 71) und gemeinsam mit ihnen zu handeln, werde er der Macht gewahr. Neben der konstituierenden Funktion – Macht als „Mutterboden des Politischen“ (Großmann 2019: 98) – enthalte der Begriff der Macht jedoch auch eine konservatorische Dimension. Macht sei auch jene Fähigkeit, „der sich zuvor spontan vereinigten Menschen diese spontan entstandene Macht durch gegenseitige Versprechen und Verträge wohlüberlegt zu stabilisieren und auf Dauer zu stellen“ (Solmaz 2016: 71 f.). In Institutionen und Verfassungsstrukturen materialisiere sich die Macht, die jedoch stets auf die lebendige Macht der Menschen, d.h. deren Unterstützung als „Fortsetzung jenes ursprünglichen Konsens“ (MG 42) angewiesen bleibt. Insofern ist die Macht als „Machtpotential“ (VA 252) zu lesen, sie existiert, wo sie „in Handlungen aktualisiert“ (Habermas 1976: 946) wird: sie existiert „überhaupt nur in dem Maße [...] als [sie] realisiert wird“ (VA 252).

Um die These, wonach die Menschenrechte als Form institutionalisierter Macht und als Ausdruck der lebendigen Macht der globalen Menschheit (Humanität) begriffen werden können, zu verteidigen, soll insbesondere die Parallele zur amerikanischen Verfassung – wie sie Arendt in *Über die Revolution* analysiert – herausgearbeitet werden.

Arendt beschreibt die amerikanische Verfassung, wie sie aus dem Geist und in Folge der amerikanischen Revolution entstand, als „Konstitution politischer Freiheit“ (ÜR 194). Primär diene die Verfassung dazu, Macht zu konstituieren (vgl. ÜR 191),⁷² indem sie die „neu gewonnene Freiheit in angemessenen Institutionen und Verfassungen zu verankern“ (ÜR 185)

71 Für Arendt haben die Phänomene der Macht und der Gewalt nichts miteinander gemein. Gewalt sei immer instrumentell, auf Werkzeuge angewiesen: „Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. [...] Zwischen Macht und Gewalt gibt es keine quantitativen oder qualitativen Übergänge, man kann weder die Macht aus der Gewalt noch die Gewalt aus der Macht ableiten, weder die Macht als den sanften Modus der Gewalt noch die Gewalt als die eklatanteste Manifestation der Macht verstehen.“ (MG 57 f.).

72 Arendt wirft den Interpreten vor, zu verkennen, dass es der amerikanischen Verfassung primär darum gehe, Macht zu konstituieren und erst sekundär darum, diese gesetzlich zu begrenzen. Im Kern müsse man von einer „Konstitution poli-

verstünde. Ich argumentiere, dass das internationale Menschenrechtsregime analog dazu als Konstitution einer globalen Macht im Sinne einer Gemeinschaft der Menschheit zu verstehen ist und möchte als Beweis auf die engen Parallelen bezüglich des Moments der Gründung, des Geltungsanspruchs und der Grundprämissen sowie der Institutionalisierung hinweisen. Nach Arendt ist jedes politische Gemeinwesen „seinem Wesen nach organisierte und institutionalisierte Macht“ (MG 53). Verkürzt gilt es also zu zeigen, dass die globale Menschheit als politisches Gemeinwesen verstanden werden kann. Arendt zitiert Paine, der sagt, dass „[e]ine Konstitution [...] nicht der Akt einer Regierung, sondern eines Volkes [ist], das eine Regierung konstituiert“ (ÜR 188). In Form verfassungsgebender Versammlungen werde der Gründungsakt durch das Volk selbst vollzogen, welches im amerikanischen Fall sowohl in townhall meetings als auch in Länderparlamenten eng in die Diskussion der verfassten Entwürfe eingebunden worden sei (vgl. ÜR 188); die amerikanische Revolution, so Arendt, brach „mit ihrer Lehre von der Volkssouveränität in den townships aus und nahm von dorthier den Staat in Besitz“ (ÜR 215). Die Prämisse, dass alle Macht beim Volk liege, sei in Amerika keine Fiktion, sondern „gegenwärtige Realität“ (ÜR 215) gewesen. Nun liegt ein gewichtiger Unterschied zwischen der amerikanischen Verfassungsgebung und der Gründungsgeschichte des internationalen Menschenrechtsregimes darin, dass erstere als mehr oder weniger singulärer Akt begriffen werden kann, während sich letztere nicht auf einen expliziten Gründungsmoment reduzieren lässt. Das internationale Menschenrechtsregime nahm seinen Anfang in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948, fand seine rechtlich-bindende Konkretisierung und Ausgestaltung in den Internationalen Pakten aus dem Jahr 1966 und seitdem in verschiedenen weiteren Abkommen zum Schutz der Menschenrechte. Wer diesen Aspekt erkennt und bspw. die Entwicklung der AEMR im Rahmen der Menschenrechtskommission als Gründungsakt versteht, könnte leicht bei der Diagnose landen, das Menschenrechtsregime sei als „Akt einer Regierung“ und gerade nicht aus der Macht des Volkes entstanden. Wer nun aber beachtet, dass es einen derartigen singulären Akt explizit nicht gab, vielmehr Jahrzehnte der dezentralisierten Diskussion in verschiedenen Öffentlichkeitlichkeiten schließlich zum Status Quo führten, erkennt, wie stark die Konstitution mit einem Einbezug der Weltbürger korrelierte. Beachtlich

tischer Freiheit“, im Sinne Montesquieus sprechen, nach welchem der Begriff der Konstitution „nichts Negatives, keine Begrenzung und Verneinung der Macht, mitbeinhalte“ (ÜR 194).

ist ferner, dass das Volk im Sinne der Menschheit, vermittelt durch NGOs, auch während zentraler konstituierender Momente beteiligt war. John P. Humphrey, erster Direktor der VN-Menschenrechtsabteilung wies später darauf hin, dass erst der Einfluss amerikanischer NGOs auf die Verhandlungen zur VN-Charta in San Francisco dazu führte, dass die Menschenrechte mehr als eine „passing reference“ wurden.⁷³ Peter J. Opitz schließt, dass weniger die westlichen Regierungen als Verfechter der Idee der Menschenrechte auftraten, sondern vielmehr „engagierte Völkerrechtler, Schriftsteller, humanitäre Organisationen sowie eine Reihe kleinerer Staaten des Südens“ (Opitz 2002: 51). Im amerikanischen Fall betont Arendt,

„[...] dass die spezifisch amerikanische Erfahrung die Männer der Revolution gelehrt hatte, dass das Handeln zwar in Vereinzelung begonnen und von wenigen Entschlusskräftigen, die sich über ihre Motive einig sind, beschlossen wird, dass es aber nur durchgeführt werden kann in einer gemeinsamen Anstrengung, welche die Vielen miteinbezieht, auf deren Motivation – ob sie z.B. ein ‚unerwünschtes Gesindel‘ sind – nichts mehr ankommen darf, dass also bei der Durchführung nur die gemeinsame Anstrengung zählt und nicht die Einheitlichkeit von Motiven, Vergangenheit und Abstammung, den entscheidenden Prärequisiten des Nationalstaats. Die gemeinsame Anstrengung gleicht die Verschiedenheit der Abstammung wie der persönlichen Qualität auf eine höchst effektive Weise aus; in ihr werden wirklich alle gleich.“ (ÜR 225)

Genau dieser Moment der gemeinsamen Anstrengung lässt die Analogie zur Verfassung des internationalen Menschenrechtsregimes ausdrücklich sichtbar werden. Daneben kann auch der Geltungsanspruch als paralleles Element gelesen werden. Nach Arendt brachte die amerikanische Revolution als Neuerung, „[...] dass diese Rechte [bürgerliche Rechte, Anm.] von nun an für alle Menschen gelten sollten, ganz gleich aus welcher geschichtlichen Vergangenheit sie kamen oder wo sie wohnten“ (ÜR 192); gleichzeitig verstand die amerikanische Verfassung die Anerkennung der Menschenrechte als „Forderung einer wie immer gearteten Rechtsstaatlichkeit für alle Menschen“ (ÜR 193). Auch hier zeigt sich eine eindeutige Nähe

73 42 NGOs waren durch das State Department eingeladen, die amerikanische Delegation zu beraten (vgl. Opitz 2002: 50 f.).

zur internationalen ‚Bill of Rights‘⁷⁴: „Jedermann hat das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden.“ (Artikel 16, IP Bürg). Eine weitere fundamentale Prämisse verbindet die zwei hier verglichenen konstitutionellen Werke. Nach Arendt gründet der „auf wechselseitigen Verpflichtungen beruhende Vertrag [der amerikanische Verfassungsvertrag, Anm.], in dem Macht aus dem Versprechen entspringt“ auf dem „föderativen Prinzip ‚eines auf Wachstum angelegten Commonwealth‘ [...], in der konstituierte politische Gemeinschaften sich miteinander verbinden und dauernde Bündnisse abschließen, ohne ihre Identitäten aufzugeben“ (ÜR 222). Das internationale Menschenrechtsregime scheint jenes, von Arendt als föderativ bezeichnete, Prinzip ebenso zu verankern. Die AEMR wurde durch die von den Vereinten Nationen 1946 eingesetzte Menschenrechtskommission entwickelt, (vgl. Vereinte Nationen 1946) d.h. von den 53 weisungsgebundenen Staatenvertretern geschrieben (vgl. Buergenthal/Thürer 2010: 77). Der kleine Kreis, der einst direkt Partizipierenden ist mittlerweile auf beinahe universelle Größe angewachsen; entsprechend scheint die Idee des Wachstums ebenso versinnbildlicht.

Elementares Charakteristikum der amerikanischen Entwicklung sei, dass „man nach der Unabhängigkeitserklärung sofort begriff, dass die verfassungsgebende Gewalt jetzt an das Volk übergegangen war“ (ÜR 193) und dass es zu deren Erhalt der Etablierung neuer Machtzentren bedurfte, denn schließlich seien „Verfassungen, Gesetze und Institutionen [...] genau so lange lebensfähig, als die einmal erzeugte Macht lebendigen Handelns in ihnen überdauert“ (ÜR 227). Politische Freiheit habe „nicht im Willen, sondern im Können Ursprung und Sitz“ (ÜR 194f.). Dafür schließt sich für Arendt an, dass

„[d]ie einzige rein materielle, unerlässliche Vorbedingung der Machterzeugung [...] das menschliche Zusammen selbst [ist]. Nur in einem Miteinander, *das nahe genug ist*, um die Möglichkeit des Handelns ständig offen zu halten, kann die Macht entstehen, [...]“ (VA 253, herv. KH)

74 Unter dem Begriff der ‘Bill of Rights’ werden drei völkerrechtlich relevante Texte zusammengefasst, namentlich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) und die Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte (IP Bürg) sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (IP Kult).

Für Arendt scheint die Existenz der Macht von einer räumlichen Nähe der Handelnden zueinander abzuhängen.⁷⁵ Entsprechend fordert sie für Amerika Räterysteme bzw. „kleine Republiken“ (ÜR 324), ähnlich der ursprünglichen townships, in welchen nicht nur die Repräsentanten Gelegenheit erhalten, politisch zu handeln, sondern das Volk seiner „Stimme in der Öffentlichkeit Gehör“ (ÜR 324) verschaffen könne. Kahraman Solmaz hat treffend darauf hingewiesen, dass das Element des „nahe genug“ nicht im Sinne eines „bloßen Nebeneinander der Menschen“ gelesen werden müsse, „sondern vielmehr eine durch politische Angelegenheiten gewährleistete Nähe“ beschreibt (Solmaz 2016: 74). Diese Interpretation bietet mir die Gelegenheit, meine These trotz der suggerierten räumlichen Nähe zu verteidigen. Die Menschenrechte können demnach als Form der Macht gelesen werden, da sie zwar auf einer räumlich global ausgedehnten Menge an Menschen beruhen, die jedoch durch eine politische Angelegenheit gleichzeitig verbunden ist. Die Menschenrechte werden als institutionalisierte Machtstruktur global-lokal von einer lebendigen Macht unterstützt und schließen damit wieder an Arendt an, die selbst argumentiert, dass „die Teilung der Macht ein Gemeinwesen mächtiger macht als ihre Zentralisierung“ (ÜR 198). Ähnlich wie sie vor diesem Hintergrund die föderale Struktur Amerikas verteidigt und lokal verankerte Machtzentren fordert, lässt sich die geografisch verteilte Institutionalisierung globaler Macht befürworten. In gewisser Weise kann von einer Wechselwirkung gesprochen werden: Die gemeinsam geteilte Humanität (wir alle sind Teil einer globalen Gemeinschaft der Menschheit) wird in den Menschenrechten zum Ausdruck gebracht, die wiederum in ihrer rechtlichen Form der institutionalisierten Macht, den global-öffentlichen Raum erst konstituieren, innerhalb dessen die Zugehörigkeit zur Menschheit erfahrbar wird: „Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält“ (VA 252). Fraglich bleibt, ob jene intermediären Foren, jene politischen Institutionen existieren; schließlich werde Menschheit erst dann „[z]um politischen Begriff [...] wenn politische Strukturen geschaffen werden, in denen sich diese Realität ausdrücken kann“ (Volk 2010 a: 228). Fraglich bleibt jedoch auch, ob die Beantwortung dieser Frage ausschlaggebend für die Möglichkeit der Analogie ist. Letztlich wirft Arendt auch dem amerikanischen Ideal vor, einen entscheidenden Fehler

75 Es finden sich mehrere Textstellen, die dies suggerieren, bspw. schreibt sie auch: „[Macht] liegt in jeder Ansammlung von Menschen potentiell vor, [...]“ (VA 251).

übersehen zu haben, als die Verfassung dem Volke zwar die Freiheit zusprach, indessen aber „keinen Raum [enthielt], in dem diese Freiheit nun auch wirklich ausgeübt werden konnte“ (ÜR 302):

„Wenn der Endzweck der Revolution die *constitutio libertatis* ist, die Errichtung der Freiheit bzw. die Konstituierung eines öffentlichen Raums, in dem sie in Erscheinung treten kann, dann sind diese Elementarrepubliken oder Räte, in deren Rahmen jedermann von seiner Freiheit Gebrauch machen kann und also in einem positiven Sinne frei ist, im Grunde der große Endzweck der Republik selbst; und wenn die Stufenfolge der Machtbefugnisse in einem solchen System auch in der Machtvollkommenheit der Zentralregierung schließlich gipfeln muss, so ist doch andererseits diese Machtvollkommenheit jedenfalls für innerpolitische Zwecke nur da, um die Sicherheit der Elementarrepubliken zu garantieren, in welchen das Volk eigentlich frei ist und frei lebt.“ (ÜR 326)

Dennoch lässt sich auch die Frage nach institutionalisierten Räumen globaler Macht positiv beantworten. Beispielhaft lassen sich dafür anführen: Die United Nations Civil Society Conference, die 2019 bereits in ihre 68te Runde ging oder der Menschenrechtsrat auf zentraler, internationaler Ebene; viel wichtiger jedoch die dezentralen Ausprägungen auf lokaler Ebene, bspw. der Fridays For Future-Bewegung. Analog zur amerikanischen Verfassung, welche die Macht des amerikanischen Volkes konstituierte, können die Menschenrechte als Konstitution einer globalen Macht der Menschheit gelesen werden. Dabei geht die Analogie noch weiter. Christman Volk weist treffend darauf hin, dass für Arendt „in der Gründung Amerikas ‚in der Tat eine Anweisung auf eine politische Organisation der Menschheit‘ verborgen liegt“ (Volk 2010 a: 228), die sich gleichzeitig lokal und global ausdrückt:

„Lokal, weil es dort erst seine konkrete Form und den konkreten Inhalt bekommt. Global, weil dieses Recht Ausdruck davon ist, dass die Macht und Rationalität der gesamten Ordnung darauf basiert, dass in ihr ein jeder zu Wort kommen kann. [...] Gleichzeitig ändert sich der Begriff vom Menschenrecht: geschützt wird der Mensch nicht mehr als abstrakt-individualistischer ‚Mensch überhaupt‘, sondern als Weltbürger‘. Aus dem Menschenrecht wird ein Weltbürgerrecht, das im Begriff bereits die ‚Pluralität der Menschen in sich einschließ[t]‘. Das ist der Kern von Arendts republikanischem Kosmopolitismus.“ (Volk 2010 a: 229)

Die amerikanische Verfassung lässt sich in diesem Sinne als richtungsweisender Vorläufer für die Verfassung der Menschenrechte verstehen. Beide Rechtstexte stiften ferner ‚Beziehungen‘; Recht erfülle bei Arendt, so Christian Volk, eine beziehungsstiftende Funktion, es ermögliche eine „Relation zwischen den Dingen“ (Volk 2010 a: 256). Recht setze Menschen miteinander in Verbindung und ermögliche dadurch erst politisches Handeln in einer Öffentlichkeit. Der öffentliche Raum, in welchem politische Freiheit erfahrbar wird, sei folglich ein Raum, in welchem „die Beanspruchung von Rechten möglich“ (Volk 2010 a: 268) wird. Nur durch die Sicherheit, die der Gemeinschaft durch Gesetze und Recht gegeben werde, sei die Erfahrung der Freiheit und Gleichheit im Handeln möglich (vgl. Volk 2010 a: 266). Damit lassen sich die Menschenrechte als Potential zur Verwirklichung und zum Schutz der gemeinsam geteilten Humanität in Form eines politisch-juridischen Ausdrucks des Bekenntnisses zur relativen Anerkennung der menschlichen Bedingung verstehen.

„Recht ist demnach die institutionalisierte Ermöglichung eines Miteinanders auf der Grundlage der Urteilskraft. Den Nachweis seiner Legitimation erbringt das Recht dadurch, dass es eine Ordnung erhält, in der Pluralität im Miteinander-Handeln zum Ausdruck kommt und politische Freiheit möglich wird. Da Pluralität bedeutet, dass die Welt nicht vom Mensch, sondern von Menschen mit einem je eigenen Standort bewohnt wird, muss das Erste Recht einer solchen Ordnung jedem Menschen das Recht auf politische Beteiligung garantieren, das heißt, jedem Menschen muss die Möglichkeit gegeben werden, seinen Standpunkt in der Welt vertreten zu können.“ (Volk 2008: 140)

Dass die politische Gemeinschaft im 21. Jahrhundert global gedacht werden kann, hat auch Arendt erkannt:

„Andererseits ist die Menschheit, die für das 18. Jahrhundert, kantisch gesprochen, nicht mehr als eine regulative Idee war, für uns zu einer unausweichlichen Tatsache geworden. Diese neue Situation, in der die ‚Menschheit‘ faktisch die Rolle übernommen hat, die früher der Natur oder der Geschichte zugeschrieben wurde, würde in diesem Zusammenhang besagen, dass das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert werden müsste.“ (ETH 617)

Die Annahme, dass eine verfasste Weltbürgerschaft den Schutz der Menschenrechte in diesem Sinne gewährleisten kann, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder bestätigt. Zunächst sind die internationa-

len Menschenrechte seit Arendts Zeiten deutlich stärker kodifiziert und implementiert; Menschenrechtsverletzungen durch einen Staat werden öffentlich und international geächtet; Menschenrechtsjurisdiktionen stehen auch Einzelnen offen. In Anknüpfung an die eigentliche Idee der Menschenrechte, gründet die Sicherheit und Stabilität der Gemeinschaft, in welcher wiederum Freiheit erlebbar wird, jedoch auch auf dem originären, individuellen Bekenntnis zum Respekt der Humanität im Anderen. Die Menschenrechte sind damit letztlich als Potential zu verstehen, das im Handeln des Einzelnen realisiert wird. Somit liegt es auch an den Menschen selbst, der Gleichheit und Humanität durch die Aufrechterhaltung der Menschenrechte gerecht zu werden. Serena Parekh schreibt:

„What this implies is that equality, like human rights, depends upon our decision to guarantee these to ourselves. [...] Rather, in a political situation, decision through speech and action is the only kind of guarantee we have. [...] Human rights, I think, have precisely the same status: they are neither created and subjective, nor natural and objective, but rather, made real through us and through our political commitment.” (Parekh 2008: 35)

In der global entgrenzten Gemeinschaft kann damit argumentiert werden, dass es auch am individuellen Einzelnen liegt, die gemeinsam geteilte Humanität im Anderen anzuerkennen und wechselseitig zu respektieren:

„Understood on the basis of the right to have rights, this means that wherever one goes, one has the right to belong to a political space where significant speech and action and the capacity to initiate are possible. This is because each human being is an appearance who requires a public space in order to truly appear: ‘To be deprived of it means to be deprived of reality, which, humanly and politically speaking is the same as appearance’.” (Birmingham 2006: 59)

Insofern sich die Menschenrechte als politischer Imperativ verstehen lassen, wird damit ein Bekenntnis zur Gleichheit impliziert: Jene anderen, die mit mir die Welt ‚bevölkern‘ verstehe ich als „equals“, als Gleiche unter Gleichen: „Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir das Produkt menschlichen Handelns. Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren“ (ETH 622), schreibt Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Jeremy Waldron führt den Gedanken aus, für Arendt sei Gleichheit ein Bekenntnis bzw. Prinzip:

„[...] equality is a principle or a commitment, something that operates in the practical political reals. We do not do a study and discover that people are equal; we hold that they are equal. Equality is not an idle description of anything [...]. It is an ‘ought’, not an ‘is’. It is normative, not descriptive.” (Waldron 2010: 19)

Dementsprechend ist – mit Benhabib gesprochen – die „Gleichheit der Bürger eines demokratischen Rechtsstaats [...] aber etwas anderes als die Gleichheit einer kulturellen oder ethnischen Identität. Die Gleichheit der Bürger bedeute nicht Gleichartigkeit, sondern setze im Gegenteil Respekt für Differenzen voraus“ (Benhabib 2008 b: 68).

Zusammenfassend lässt sich als Kernmoment der Menschenrechte die Idee der „human condition“, der Idee einer gemeinsam geteilten Humanität und der wechselseitigen Garantie eben jener gemeinsam geteilten Humanität durch Teilhabe an einer rechtlich geschützten politischen Gemeinschaft bestimmen. Die Menschenrechte gründen auf der lebendigen Macht der globalen Menschheit, die gleichzeitig in der rechtlichen Form der Menschenrechte materialisiert ist und somit stets als Potential bereitsteht, das wiederum in Handlungen realisiert werden muss – „[...] for Arendt, a right is not a property or a possession, but a capacity to act“ (Barbour 2013: 307). Ähnlich deutet James D. Ingram Arendts Recht, Rechte zu haben. Er liest ihre Konzeption in der Tradition Étienne Balibars, welcher das Recht, Rechte zu haben mit einem Recht zu Politik gleichsetzt (vgl. Ingram 2008: 411).⁷⁶ „The politics of rights can be thought with Arendt as the active practice of those who recognize each another as equals. [...] Crucially, its scope is set, not by state boundaries or legal jurisdiction, but by political action itself“ (Ingram 2008: 410 f.). Insofern bilden die Menschenrechte den Ausgangspunkt des hier vorgestellten Legitimitätsverständnisses. Wie das Potential der Menschenrechte tatsächlich realisiert wird bzw. werden kann, soll in den folgenden zwei Abschnitten dargestellt werden.

76 Für Balibar sei das Recht auf Politik ein Recht zum Handeln, womit einhergehe, dass niemand von anderen ‚von oben‘ befreit oder emanzipiert werden könne, sondern sich Rechte nur durch Handeln selbst verwirklichen können (vgl. Ingram 2008: 411).

4.3.3 Individuelle völkerrechtliche Verantwortlichkeit und die Praxis des Dissens

Die zweite Figur, in welcher sich das Moment des individualzentristischen Völkerrechts manifestiert, ist das Prinzip internationaler strafrechtlicher Verantwortlichkeit. In *Kapitel 2.3.3.1.2* wurde die genealogische Entwicklung des Prinzips individueller Strafverantwortung aufgezeigt; im Folgenden steht nun die Frage im Fokus, welche Aspekte des Prinzips für eine völkerrechtliche Legitimitätskonzeption zu notwendigen Kriterien werden bzw. wie sich die Manifestation durch die Brille der Pluralität, des Prinzips des ‚Menschen unter Menschen‘ darstellt. Ganz konkret: Was folgt aus der Diagnose individueller internationaler Strafverantwortlichkeit für eine adäquate Konzeption völkerrechtlicher Legitimität? Bzw. worin liegt das normative Kernmoment der strafrechtlichen Verantwortlichkeit?

Das Prinzip strafrechtlicher Verantwortlichkeit gründet zunächst auf der Prämisse, dass der Mensch zur freien Willensbestimmung befähigt ist und damit zur Verantwortung begabt ist: „Und wenn der Angeklagte zufälligerweise ein Funktionär ist, dann wird er genau deshalb angeklagt, weil ein Funktionär immer noch ein menschliches Wesen ist, und allein in dieser Eigenschaft steht er vor Gericht“ (PV 21). Solange das Individuum zu rechnungsfähig ist und sich nicht in einem die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustand befindet, muss es sich für die Konsequenzen seines Handelns verantworten und ist in einem auch strafrechtlichen Sinne rechtsfähig:⁷⁷ „Strafrecht dient der staatlichen Reaktion auf Zuwiderhandlung der Rechtsunterworfenen. Die Störung des Rechtsfriedens wird beseitigt, indem der Täter als Störer in Anspruch genommen wird“ (Gropp 2015: 11). Strafrechtliche Verfolgung ereignet sich dort, wo ein eigentlich zur Verantwortung Begabter, d.h. ein mit den dafür notwendigen Fähigkeiten Ausgestatteter, diese im Moment der Tat ungenügend zum Einsatz gebracht hat und folglich unverantwortlich handelte, insofern er gegen eine bestehende gesetzliche Ordnung verstoßen hat. Das Urteil als normative Reflexionsinstanz stellt den Verantwortungszusammenhang wieder her. Anders ausgedrückt, ist strafrechtliche Verurteilung die Konsequenz aus unverantwortlichem Handeln, insofern das Urteil jemanden nachträglich ‚zur Verantwortung zieht‘. In diesem Sinne ist der Begriff der Verant-

77 In diesem Sinne sind bspw. Minderjährige bis zu ihrem 7. Lebensjahr laut bürgerlichem Recht geschäftsunfähig, i.S. als sie noch nicht Verantwortung für ihr Handeln tragen können (vgl. § 104 BGB). Ebenso Menschen in einem die freie Willensbestimmung ausschließendem Zustand.

wortung als eine „ex-post-facto Rechnung für das Getane“ (Jonas 1984: 174) zu verstehen. Der Terminus der Verantwortung verweist jedoch nicht nur auf die nachträgliche Rechtfertigung des Getanen, sondern auch auf eine Verantwortung, die jemand aktiv-gegenwärtig – im Sinne eines „prospektiven Vorsorgeprinzips“ (Heidbrink 2010: 6) – trägt. Während die erste Beschreibung auf einer passiven, nachträglichen Rollenzuschreibung basiert, ereignet sich Verantwortung im zweiten Falle im Modus des politisch-aktiv handelnden Akteurs. Grundsätzlich wird eine „[g]enerelle Zuständigkeit für die Folgen und Nebenfolgen des Handelns“ (Höffe 1993: 20) impliziert, auch für „Zu-Tuende[s]“ (Jonas 1984: 174).

In diesem Sinne lautet die für den folgenden Abschnitt zentrale These, dass das Vorhandensein internationaler strafrechtlicher individueller Verantwortlichkeit, verankert bspw. im Römischen Statut, im Sinne einer passiven Haftung für Getanes, eine aktive Verantwortlichkeit für gegenwärtiges und zukünftiges Handeln des einzelnen Individuums im internationalen Kontext impliziert. Die zwei Seiten der Verantwortung – nachträgliche, passive Haftung für Getanes und aktives Handeln im Sinne eines Folgebewusstseins – ergeben sich aus der gestellten Diagnose, sie bedingen sich gegenseitig. Folglich kann ein Rechtssystem entsprechend als kohärent angesehen werden, wenn es eine Person nach begangener Tat zur Verantwortung zieht, diese gleichzeitig aber zu jeder Zeit in einem aktiven Sinne als verantwortungsbegabte Person, die für ihre Gegenwart und Zukunft Verantwortung tragen kann, einbezieht. Recht kann demnach nur legitim sein, insofern es sowohl die aktive als auch die passive Komponente der Verantwortung einschließt, d.h. beiden Elementen gleichermaßen Raum verschafft. Eine internationale strafrechtliche Individualverfolgung kann entsprechend nur dann legitim sein, wenn sie gleichzeitig die aktive Dimension des Verantwortungsbegriffs in den Rechtskontext einschließt. Zu klären, was das konkret bedeutet, ist Aufgabe des folgenden Abschnittes.

Die zweite These, die damit bereits antizipiert, allerdings noch nicht expliziert wurde, ist, dass die Verantwortlichkeit des Menschen im Status Quo auch auf einer überstaatlichen Ebene besteht. Aus der Existenz internationaler Strafgerichtsbarkeiten und damit der Anwendung des nachträglichen „Zur-Verantwortung-Ziehens“ des Einzelnen auf überstaatlicher Ebene, folgt, dass die Verantwortlichkeit des Menschen sich nicht lokal begrenzt ereignet. In der globalisierten Welt des 21. Jahrhunderts ist der Mensch global verantwortlich, entsprechend muss das überstaatliche Recht diese Komponente spiegeln. Ich als Mensch bin verantwortlich für mein Handeln gegenüber mir, den anderen und der Welt. Dem rationalen

Kernprinzip der internationalen strafrechtlichen Verantwortlichkeit entspricht somit der Einbezug des einzelnen Individuums und den Seinesgleichen in einen globalen Verantwortungszusammenhang, in welchem die Pluralität der Menschen aktiv in Form verantwortungsbegabter Menschen auftreten kann: „[G]enerisch ist die Gegenseitigkeit immer da, insofern ich, der für jemand Verantwortliche, unter Menschen lebend allemal auch jemandes Verantwortung bin“ (Jonas 1984: 391).

Um diese Thesen zu plausibilisieren, möchte ich wie folgt vorgehen. Zunächst soll mit Arendt gezeigt werden, dass sich die individuelle Verantwortlichkeit aus den geistigen Fähigkeiten des Denkens und Urteilens speist. Anschließend soll die Frage beantwortet werden, wie sich jene individuelle Verantwortlichkeit in einem globalen Kontext realisiert bzw. realisieren lässt. D.h. wie wird im Völkerrechtssystem die individuelle Verantwortlichkeit (in notwendiger Ergänzung zur passiv-nachträglichen Haftung) artikuliert? Gleichzeitig soll ein normatives Argument entwickelt werden, das aufzeigt, warum aus der reinen Fähigkeit zur Willensbestimmung und Verantwortlichkeit (dem Können) ein normativer Anspruch erwächst, diese Fähigkeit auch (global) zur Anwendung zu bringen (das Sollen).

4.3.3.1 Exkurs zur Schuld

Als erste Differenzierung gilt es jedoch, den Unterschied zwischen Schuld und Verantwortung zu klären. Offensichtlich wird in der Sprache der Gerichtsbarkeit häufig von der Schuld des Angeklagten gesprochen. Jemand hat sich schuldig bekannt oder wurde schuldig gesprochen, ein spezifisches Verbrechen begangen zu haben. Gleichzeitig ist er für seine Tat verantwortlich und wird zur Verantwortung gezogen. Doch worin liegt der semantische und sinnhafte Unterschied zwischen den Begriffen und den genannten Aussagen? Schuldig und/oder verantwortlich kann zunächst nur ein menschliches Wesen sein; zwar ist „[j]eder Lebendige [...] sein eigener, keiner weiteren Rechtfertigung bedürftiger Zweck und hierin hat der Mensch nichts vor anderen Lebewesen voraus“, jedoch – und das hebt ihn ab – „dass er allein auch für sie, das heißt für die Hütung ihres Selbstzwecks, Verantwortung haben kann“ (Jonas 1984: 184). Während jedoch die Schuld unmittelbar an den einzelnen Täter gebunden bleibt, verweist der Begriff der Verantwortung/Verantwortlichkeit bereits auf die politische Dimension menschlichen Lebens. „Guilt, unlike responsibility, always singles out; it is strictly personal“ (CR 43), schreibt Hannah Arendt

und führt an anderer Stelle aus, dass es „[s]o etwas wie kollektive Schuld oder kollektive Unschuld [...] nicht [gibt]; der Schuldbegriff macht nur Sinn, wenn er auf Individuen angewendet wird“ (PV 20). Ein Mensch, welche Rolle er im Moment der verbrecherischen Tat auch spielt, ist schuldig für das Verbrechen, das er selbst verschuldet. Auch die Unterstützung eines verbrecherischen Regimes, strategisch oft als reiner Gehorsam abgetan, könne eine schuldhafte Tat darstellen.⁷⁸ Dagegen sei es unmöglich, sich schuldig zu fühlen bzw. schuldig zu sein, für etwas, das bspw. die eigenen Vorfahren getan haben. Schuld wird auch im generellen Verantwortungsdiskurs folglich meist als rein individuelles Konzept begriffen, im Gegensatz zur Verantwortung, die ein assoziatives Moment enthält, in dem Sinne als sie auf soziale Beziehungen verweist (vgl. Sombetzki 2014: 38, Hahn 2017: 96).

Die Verantwortung als assoziativer Begriff, müsse, so Arendt, nicht zwangsläufig individuell gedacht werden, auch kollektive Verantwortung sei denkbar: „Persönliche Verantwortung muss man von politischer Verantwortung unterscheiden. Jede Regierung übernimmt die politische Verantwortung für die Taten und die Untaten ihrer Vorgängerin, und jede Nation übernimmt die Verantwortung für die Taten und die Untaten der Vergangenheit“ (PV 18). Bleiben wir zunächst bei der politischen, einem Fall kollektiver Verantwortlichkeit, die darauf gründet, dass jeder Mensch, jede Generation in „ein geschichtliches Kontinuum hineingeboren wird“ (PV 18) und somit das Handeln der Vorfahren trägt. Kollektive Verantwortlichkeit basiert auf einer Zugehörigkeit und Teilhabe zu und an einer politischen Gemeinschaft: „I must be held responsible for something I have not done, and the reason for my responsibility must be my membership in a group (a collective) which no voluntary act of mine can dissolve, that is, a membership which is utterly unlike a business partnership which I can dissolve at will.“ (CR 45).⁷⁹ Jene Art der Verantwortlichkeit gründet auf „der Idee, dass eine Nation eine kontinuierliche Rechtsperson darstellt, die in unserem Namen spricht und handelt“ (Hahn 2017: 109), und die man nach Arendt nicht ablegen kann, da dies den Ausschluss aus der Gemeinschaft bedürfe, und das zwar möglich sei, allerdings nur bedeuten

78 Für Arendt ist „[...]im politischen Bereich der Erwachsenen das Wort Gehorsam nur ein anderes Wort [...] für Zustimmung und Unterstützung“ (EJ 404).

79 An anderer Stelle führt sie aus: „Bürger eines Landes zu sein, heißt, die Verantwortung für das, was öffentlich von der Regierung im Namen dieses Landes getan wird, mittragen zu müssen, und zwar ganz unabhängig von individueller ‘Schuld’ oder ‘Unschuld’“ (KJ.102).

würde, eine Gemeinschaft für eine andere einzutauschen und damit auch nur eine Verantwortlichkeit in eine andere zu verwandeln. Einzig jene Menschen, die jeglicher Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft entbehren, das heißt alle jene, deren Recht, Rechte zu haben, verweigert würde, seien politisch nicht zur Verantwortung zu ziehen, so bspw. Staatenlose (vgl. CR 45). Der Staatenlose, der jegliche effektive Beteiligungschance entbehre, könne im Sinne einer politischen Verantwortung nicht belangt werden (vgl. Hahn 2017: 111). Allerdings bleibe auch in Situationen, in welchen alle Voraussetzungen für politische Verantwortung fehlen, d.h. faktisch keine Einwirkungsmöglichkeiten bestünden und somit kein politisch verantwortliches Handeln eingefordert werden könne, die persönliche Verantwortung bestehen. In letzter Instanz wäre somit das Verlassen des unrechtmäßigen Regimes ein Akt der persönlichen Verantwortung (vgl. Hahn 2017: 111). Mit Hahn lässt sich Arendts Begriff politischer Verantwortung, als eine Form assoziativer Verantwortung, wie folgt zusammenfassen:

„Erstens, dass politische Verantwortung nicht allein die Verantwortung von Politikern und Regierungen betrifft, sondern – auch wenn der Begriff selbst bei Arendt fehlt – als staatsbürgerliche Verantwortung von jedem Einzelnen wahrzunehmen ist. Zweitens handelt es sich um eine Art kollektiver Verantwortung ohne Schuld, die daher rührt, dass wir über unsere Teilnahme an Institutionen in ein politisches System involviert sind, in dem einige Gruppen in ihm stärker profitieren; und drittens basiert politische Verantwortung auf der Möglichkeit, öffentlichen Einfluss auf dieses System zu nehmen.“ (Hahn 2017: 112)

Auf den dritten Aspekt, die „Möglichkeit, öffentlichen Einfluss auf dieses System zu nehmen“, werden wir im Folgenden zurückkommen. Zunächst bleibt festzuhalten, dass Arendt den Begriff der Schuld eindeutig von dem Begriff der Verantwortung unterscheidet. Die Schuld ist strikt personal, ich bin nur schuldig für das, was ich selbst getan habe.

4.3.3.2 Verantwortlichkeit als Brücke zwischen Vita Contemplativa und Vita Activa

Die Kompetenz der Verantwortlichkeit gründet auf den menschlichen Fähigkeiten des Denkens und Urteilens – so lautet die Leitthese dieses Absatzes. Das Argument wird auf Basis des Arendtschen Dualismus der mensch-

lichen Lebenstätigkeiten entwickelt. In ihrem theoretischen Hauptwerk, der *Vita Activa*, stellt sie sich die Frage, „was wir tun, wenn wir tätig sind“ (VA 14) und argumentiert, dass das menschliche Tätigsein drei Formen umfasst: Das Arbeiten, das Herstellen und das Handeln. Das Arbeiten zielt dabei auf die Erhaltung des Lebens selbst, indem es die menschlichen Grundbedürfnisse befriedige, d.h. Lebensmittel zum Verzehr und Verbrauch erzeugt. Das Herstellen sei durch eine Mittel-Zweck-Rationalität gekennzeichnet, strebe nach dem dauerhaften Bestand materieller Produkte und erschaffe dadurch eine konkrete „Dingwelt“ (VA 16). Das Handeln jedoch, so Arendt, ist die wichtigste Tätigkeit, denn nur im Handeln mit anderen erfahre der Mensch Freiheit, nur in jenem menschlichen Zwischen-Raum des Handelns könne der menschlichen Bedingung entsprochen werden: „Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind“ (FP 206). Die *Vita Activa* wurde 1960 veröffentlicht; mehr als ein Jahrzehnt später begann sich Arendt mit dem geistigen Pendant zum tätigen Leben zu befassen. In den Jahren 1973 und 1974 hielt sie die Gifford-Lectures an der Universität von Aberdeen und sprach über „Das Denken“ und „Das Wollen“. Die Vorlesungsmanuskripte wurden postum unter dem Titel *Vom Leben des Geistes* veröffentlicht. Spiegelbildlich zur *Vita Activa* umfasst die *Vita Contemplativa* – „[w]as ist das Leben des Geistes, wenn es nicht kontemplativ ist?“ (DT II 675) – nach Arendt ebenfalls drei Elemente: Besagtes Denken und Wollen sowie das Urteilen. Arendts Überlegungen zu diesem dritten Teil blieben aufgrund ihres frühen Todes im Jahr 1975 unvollendet:

„After her death, a sheet of paper was found in her typewriter, blank except for the heading ‚Judging‘ and two epigraphs. Some time between the Saturday of finishing ‚Willing‘ and the Thursday of her death, she must have sat down to confront the final section.“ (McCarthy 1978: 242)

Da sie sich jedoch bereits davor – insbesondere ausgelöst durch ihre Berichtserstattung des Eichmann-Prozesses in Jerusalem – mit der Thematik des Urteilens befasst hatte und ihre Urteilstheorie in den *Lectures on Kant's Political Philosophy* von 1970 skizzierte, ergibt sich eine zwar fragmentierte, aber dennoch substanzielle Ausgangsbasis für die Rekonstruktion. Insbesondere zwei Aufsätze sind neben den genannten Werken relevant: Ein Vortrag, den Arendt in den Jahren 1964/65 mehrmals hielt und der den Titel „Persönliche Verantwortung in der Diktatur“ trägt, sowie ein Aufsatz mit dem Titel „Collective Responsibility“, postum veröffentlicht.

Nach der leitenden These ergeben sich zwei analytische Foki und damit zwei argumentative Schritte. Grundsätzlich wird ein Verantwortungsbewusstsein bzw. eine Verantwortungsbegabung von einer aktiven Verantwortungsträgerschaft abgegrenzt. Diese klare Differenzierung hat Arendt an keiner Stelle derart formuliert, sie scheint aber implizit erhalten und verschafft uns an dieser Stelle einen differenzierteren Blick auf das Phänomen der Verantwortung.

Mit Arendt und über Arendt hinaus soll argumentiert werden, dass die menschliche Verantwortungsbegabung auf den geistigen Fähigkeiten, insbesondere dem Denken und dem Urteilen gründet – und damit im geistigen Leben des Menschen angelegt ist. Der Mensch qua seines Menschseins ist befähigt zu denken und zu urteilen; dabei schließt er die Standpunkte anderer ein und gelangt zur freien Willensentscheidung sowie zu Folgebewusstsein.⁸⁰ *Das Denken*, das zunächst als die ‚einsamste‘ Aktivität erscheint – „[...] weil die Kontemplation ein einsames Geschäft ist oder zumindest in der Einsamkeit ausgeführt werden kann“ (KPP 81) – die scheinbar isoliert und monologisch im Einzelnen stattfindet; sei nicht nur Teil der Bedingung des menschlichen Wesens – Arendt schreibt, „dass die lebendige Menschlichkeit eines Menschen in dem Maße abnimmt, in dem er auf das Denken verzichtet“ (RLP 20) – sondern ereigne sich überwiegend im Modus des pluralen Austauschs. Das Denken setze eine Kommunikation zwischen ‚mir und meinem Selbst‘ voraus und impliziere, dass der Mensch in der Lage sei, die Position des Anderen im Denken dialogisch einzubeziehen: „It is this duality of myself with myself that makes thinking a true activity, in which I am both the one who asks and the one who answers. Thinking can become dialectical and critical because it goes through this questioning and answering process“ (LM 185, vgl. auch ÜR 131). Bethania Assy führt in diesem Zusammenhang den Begriff des ‘Reflexiven Selbsts’ (Assy 2008: 64), das durch den Prozess des Denkens erlebt werde. Auch Arendt selbst nutzt den Kontext des Reflexiven, um ihr Verständnis des Denkens zu ergründen: „Denken in der Einsamkeit ist immer ein Gespräch mit sich selbst. Dies ist auch der Sinn vielleicht aller Reflexiv-Verben, die gar nicht zurück-bezogen sind, sondern ursprünglich das sogenannte Ich als zwei ansetzen“ (DT I 73). Die Logik des Denkens könne als ‘Sprechen mit mir selbst’ und des Sprechens als ‘Denken mit anderen’ dargestellt werden (vgl. Parekh 1981: 94).

80 Die drei Fähigkeiten verweisen auf die unterschiedlichen temporalen Aspekte des Verantwortungsbegriffs: „Das Denken bedenkt die Gegenwart, das Urteilen beurteilt das Vergangene, der Wille will das Zukünftige.“ (DT II 743).

„Der schweigende Dialog indiziert Pluralität, aber Vorbild [ist] der Dialog mit einem Anderen. Nur weil ich mit Anderen sprechen kann, kann ich auch mit mir sprechen, d.h. denken. Ergo: Aristoteles hat unrecht: Der Freund ist nicht ein ‚anderes Selbst‘, sondern das Selbst ist ein anderer Freund.“ (DT II 688)

Das dialogische Denken lehre uns, aus der Perspektive des Anderen zu denken, die Gemeinschaft der Welt einzubeziehen und sich selbst zu reflektieren (vgl. Assy 2008: 60). Der innere Dialog des dualen Selbst spiegle die Verschiedenheit und Andersartigkeit der äußeren Welt (vgl. Mewes 2009: 155, Volk 2008: 136). Politisches Denken könne somit als repräsentativ verstanden werden, insofern sich eine Meinung durch Betrachtung, d.h. ‚Repräsentation‘ anderer Standpunkte, auch Abwesender, bilde (vgl. WUP 342).⁸¹

Das Urteilen sei die politischste der drei geistigen Fähigkeit (vgl. TMC 446), da hier die potenzielle Einigung mit anderen einbezogen wird: „Judging is one, if not the most, important activity in which this sharing-the-world-with-others comes to pass“ (CC 218). Die Urteilskraft sei eine im spezifischen Sinne politische Fähigkeit

„[...] und zwar genauso, wie Kant sie bestimmte, nämlich die Fähigkeit, die Dinge nicht nur aus der eigenen, sondern aus der Perspektive aller anderen, die ebenfalls präsent sind, zu sehen [...] sie vielleicht die Grundfähigkeit ist, die den Menschen erst ermöglicht, sich im öffentlich-politischen Raum, in der gemeinsamen Welt zu orientieren.“ (KP 299)

Das dominante Verfahren des Urteilens ist nach Arendt die Fähigkeit, Alternativen denken zu können. Die Einbildungskraft sei für das Urteilen notwendig, weil erst durch sie Alternativen, Beispiele und Vorbilder repräsentiert werden können: „Ohne Einbildung ist das Urteil blind, ohne Urteil ist die Einbildung leer“ (DT II 680). Jede Einzelne sei befähigt, selbstständig zu urteilen und sich nicht auf das Urteil der anderen zu verlassen, indem sie die Selbstbezogenheit durch den Einschluss anderer Blickwinkel

81 „Politisches Denken ist repräsentativ in dem Sinne, dass das Denken anderer immer mit präsent ist. Eine Meinung bilde ich mir, indem ich eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere. [...] Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden.“ (WUP 342).

ergänzt bzw. auswechselt und sich das präsent macht, was verborgen liegt. Die Urteilsfindung beruhe letztlich auf dem Verfahren der Einbildung, ergänzt durch die Operation der Reflexion, welche wiederum einen subjektiven Teil – Arendt nennt ihn ‚Geschmack‘ – und ein intersubjektives Element – die Mitteilbarkeit – enthält.⁸² Auf den Verlust eben dieser eigenen Urteilsfähigkeit weist Hannah Arendt in ihrer Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Zusammenbruch während der Nazi-Diktatur hin: „Wenn man nicht den fast völligen Zusammenbruch des persönlichen Urteilsvermögens [...] in den Anfangsstadien des Naziregimes berücksichtigt, dann kann man unmöglich verstehen, was tatsächlich geschah“ (PV 15). Es seien also insbesondere jene, die sich nicht dem Regime beugten und nicht der Idee folgten, dass durch Teilhabe Schlimmeres verhindert würde, diejenigen gewesen, die sich die Fähigkeit des Urteiles erhalten haben:

„Diejenigen, die nicht teilnahmen und von der Mehrheit als unverantwortlich bezeichnet wurden, waren die einzigen, die es wagten, selber zu urteilen. Zu dieser Urteilsbildung waren sie nicht etwa deshalb in der Lage, weil sie über ein besseres Wertesystem verfügten, [...] Ich glaube, dass diejenigen, die nicht teilnahmen, ein anderes Kriterium hatten: Sie stellten sich die Frage, inwiefern sie mit sich selbst in Frieden leben könnten, wenn sie bestimmte Taten begangen hätten; und sie zogen es vor, nichts zu tun. Nicht weil dadurch die Welt sich zum Besseren verändern würde, sondern weil sie nur unter dieser Bedingung als sie selbst weiterleben konnten. [...] Um es ganz krass auszudrücken: Nicht weil sie das Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ streng befolgt hätten, lehnten sie es ab, zu morden, sondern eher deshalb, weil sie nicht willens waren, mit einem Mörder zusammenzuleben – mit sich selbst.“ (PV 34f.)

Die Voraussetzung für die Urteilsfähigkeit ist nach Arendt kein besonders differenziertes Moralverständnis oder ähnliches, sondern einzig „die Gewohnheit ausdrücklich mit sich selber zusammenzuleben, d.h. sich in jenem stillen Zwiegespräch zwischen mir und meinem Selbst zu befinden, welches wir [...] als Denken bezeichnen“ (PV 35). Diese Lesart der Arendtschen Urteiltheorie, in deren Zentrum das repräsentative Denken und die erweiterte Denkungsart des politisch Handelnden stehen, folgt der aufschlussreichen Arbeit Stefanie Rosenmüllers, die sich mit ihrer Analyse der vielbeachteten These entgegenstellt, wonach bei Arendt nicht eine, sondern zwei Theorien des Urteilens enthalten seien. Roland Beiner argumen-

82 Vgl. zur Urteilskraft bei Arendt ausführlich: Vollrath 1979 und Vollrath 1993.

tiert im einleitenden Essay der von ihm herausgegebenen Sammlung *Das Urteilen*, dass sich Arendts Sichtweise ab 1970 verlagert habe, das Urteilen werde zuvor aus der Perspektive des politisch Handelnden beschrieben, später aus der Sicht des Zuschauers, des Historikers (vgl. Beiner 1998). Arendt biete demnach ein „aristotelisch inspiriertes“ und ein an „Kant orientiertes“ (Rosenmüller 2013: 34) Modell des Urteilens an. Stefanie Rosenmüller plausibilisiert die Gegenthese; das „erweiterte Denken in den späteren Texten [stelle] eine Teilfunktion der Urteilskraft [dar]“, das „Zuschauermodell [liege] nicht im außerpolitischen Raum der ‚ewigen, unveränderlichen‘ Dinge“ (Rosenmüller 2013: 34); entsprechend könne die These der Zwei-Modelle nicht gehalten werden. Vielmehr gründen beide Perspektiven des Urteilens auf einer politischen Verantwortungsethik, welche einer moralischen gegenübergestellt werden kann. Arendt selbst bezeichnet jene als „Ethik der Macht“ (DT II 818). Die politische Verantwortungsethik fuße auf der „Stimme der pluralen Menschheit“ (Rosenmüller 2013: 95), welche im Dialog mit sich selbst zu Wort komme und im Handeln aktualisiert werde. Im Gegensatz zur Gesinnungsethik welche den Willen beurteile, gehe es bei der politischen Verantwortungsethik darum, Handlungen zu bewerten, d.h. für vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Handeln Rede-und-Antwort zu stehen⁸³ und durch Handlung Verantwortung zu tragen (vgl. Rosenmüller 2013: 95). Die klare Abgrenzung zur Gesinnungsethik formuliert Arendt im Denktagebuch:

„Es ist höchst auffallend, dass in der Kritik der praktischen Vernunft und den anderen moralischen Schriften Kants von dem sogenannten Mitmenschen kaum die Rede ist. Es geht wirklich nur um das Selbst und die in der Einsamkeit funktionierende Vernunft. Also ist Kants Moral inklusive dem kategorischen Imperativ eine Moral der Ohnmacht; als solche aber ist sie unantastbar. Das nennt man Gesinnungsethik, und auf Gesinnungsethik hat man nur in Grenzsituationen ein Recht, wenn man für die Welt die Verantwortung nicht mehr übernehmen kann. In der Kritik der Urteilskraft hingegen kommt der politische Mensch zu Wort.“ (DT II 818)

83 Die Sprachlichkeit als Voraussetzung für Verantwortung lässt sich auch innerhalb des allgemeinen sozialwissenschaftlichen Verantwortungsdiskurses aufzeigen; grundsätzlich wird davon ausgegangen, dass „Verantwortung [...] nur da anzutreffen [sei], wo Sprechen möglich ist“ (Weischedel 1972: 15). Dabei wird in der aktuelleren Auseinandersetzung die Sprachlichkeit oftmals in den Begriff der Kommunikationsfähigkeit übersetzt, da bspw. auch Taubstumme die Fähigkeit zur Verantwortlichkeit haben (vgl. Sombetzki 2014: 44 f.).

Zusammengefasst gründet die Verantwortung bei Arendt auf dem Prinzip der Pluralität, das sich sowohl in den vorgelagerten Prozessen des geistigen Lebens ausdrückt, als sich auch im Handeln mit-anderen realisiert. Im Anschluss daran identifiziert Bethania Assy drei Verantwortlichkeitsebenen bei Arendt: „the responsibility to choose oneself, the responsibility to judge, and the responsibility to the world expressed through the consistency of one’s actions“ (Assy 2008: 60). Der Mensch sei verantwortlich dafür, durch das dialogische Denken, mit sich selbst ins Gespräch zu kommen, eigenständig zu urteilen und jenes Potential zur Ver-Antwortung im Sprechen und Handeln zu realisieren. In normativer Hinsicht bleibt dabei zunächst jedoch unklar, warum der Mensch diese ihm genuine Kapazität auch zur Anwendung bringen sollte, d.h. in kurz warum aus dem Können ein Sollen folgt. Zudem stellt sich für diese Arbeit die konkrete Frage, wie der Mensch das Potential der Ver-Antwortung im globalen Kontext realisieren kann. Die Erklärung, warum aus der Verantwortungsbegabung gleichsam eine globale Verantwortungsträgerschaft resultieren sollte und wie sich diese darstellt, ist Aufgabe des folgenden Absatzes.

Hannah Arendts politische Theorie fußt auf einer philosophischen Anthropologie – sie hat „sich der Politischen Philosophie mit einer anthropologischen Fundamentalanalyse genähert“ (Gerhardt 2007: 219)⁸⁴ –, die in normativer Hinsicht eine kritische Herausforderung darstellt. In der Literatur wird Arendt wiederholt vorgeworfen, dass ihr Werk eine normative Lücke enthalte, dass man bei ihr keine „Rechtfertigung der normativen Dimension des Politischen“ (Benhabib 2006: 303) finde. Für Arendt folgt aus der menschlichen Bedingung und Befähigung scheinbar unvermittelt der normative Imperativ, dieser Bedingung zu entsprechen. Weil der Mensch in der Lage ist, eigenständig zu denken und zu urteilen und mit anderen zu handeln, ist er verpflichtet, dies zu tun. Entsprechend lautet der Vorwurf gegen Adolf Eichmann, dass er seine Fähigkeit zum eigenständigen Urteil negiert habe: „Each time he [Eichmann] was tempted to think for himself, he said: Who am I to judge if all around me – that is the atmosphere in which we unthinkingly live – think it is right to murder innocent people?“ (QSG 480) Hierin sieht Arendt ein Zeichen für Eichmanns Banalität.⁸⁵

84 „Sie hat das menschliche Fundament der Politik, auf das die politische Theorie zuvor immer nur vertraut und verwiesen hat, freizulegen versucht.“ (Gerhardt 2007: 218).

85 Jeffrey Andrew Barash verdeutlicht die enge Bindung der Arendtschen Begrifflichkeit der Banalität an den Charakter Eichmanns, d.h. seine Unfähigkeit zu

In der Literatur finden sich verschiedene Vorschläge, den Vorwurf der vermeintlichen normativen Lücke zu entkräften, neben ontologischen und anthropologischen werden auch moralische und ethische Argumente angeboten. (vgl. Volk 2010 a: 223ff.). Christian Volk begründet die Gebotenheit zur politischen Verwirklichung der Pluralität, d.h. die scheinbar aus der anthropologischen Grundbedingung abgeleitete Pflicht zur Anerkennung des Anderen, politisch. Er argumentiert, dass die politische Nicht-Realisierung der Pluralität früher oder später zum Zerfall der politischen Ordnung führt: „Anerkennt man im Politischen die Pluralität nicht, dann pflanzt man (unweigerlich) ‚Keime des Verfalls‘ innerhalb der politischen Ordnung [...]“ (Volk 2010 a: 226). Unter den entsprechenden Umständen entstehen Machtkonstellationen, die strukturell die Exklusion der Anderen bedingen, deshalb mit einem selektiven Blick auf die Welt blicken und „einen Großteil des verborgenen Konfliktpotenzials gar nicht oder viel zu spät [erkennen], den es politisch zu bewältigen gilt“ (Volk 2010 a: 226). Im Sinne dieses Arguments lässt sich auch die aus der Verantwortungsfähigkeit resultierende Gesolltheit der Verantwortungsträgerschaft erklären. Die Anerkennung der Pluralität findet auch im Denken und Urteilen statt, sie ist gesollt, um die Ordnung der Welt und das eigene Machtpotenzial zu erhalten.

Für Arendt ist die Pluralität der Menschen gleichzeitig originär gegeben, bedingend für das menschliche Leben und konstitutiv für jegliches Handeln im öffentlichen Raum. Entsprechend formuliert Arendt in ihrem Bericht zum Eichmann-Prozess ihr eigenes Urteil zu dem Täter Adolf Eichmann:

„Aber auch wenn wir unterstellen, dass es reines Missgeschick war, das aus Ihnen ein willfähiges Werkzeug in der Organisation des Massenmords gemacht hat, so bleibt eben doch die Tatsache bestehen, dass sie mithalfen, die Politik des Massenmords auszuführen, und also diese Politik aktiv unterstützt haben. Denn wenn Sie sich auf Gehorsam be-

denken – „[...] seine Unfähigkeit, über sich selbst und über andere Menschen zu reflektieren, ohne auf oberflächliche Klischees zurückzugreifen, die die genaue Natur seiner Teilnahme an diesem System verheimlichte und ihn von aller persönlichen Verantwortlichkeit zu entlasten schien“ (Barash 2012: 109). Insbesondere weist Barash darauf hin, dass man Arendts Begriff der Banalität nicht mit Trivialität oder Alltäglichkeit gleichstellen könne; er zitiert aus einem unveröffentlichten Brief Arendts an Herta Zerna: „Sie müssen doch auch schon erlebt haben, [...] dass jemand ihnen im Gespräch etwas ganz und gar nicht Alltägliches, sondern sogar Überraschendes sagt, und Sie trotzdem denken – wie minderwertig, wie banal“ (Barash 2012: 111).

rufen, so möchten wir Ihnen vorhalten, dass die Politik ja nicht in der Kinderstube vor sich geht und dass im politischen Bereich der Erwachsenen das Wort Gehorsam nur ein anderes Wort ist für Zustimmung und Unterstützung. So bleibt also nur übrig, dass Sie eine Politik gefördert und mitverwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, dass Sie sterben müssen.“ (EJ 404)

Die menschliche Pluralität sei Grundaxiom des Lebens in der Welt, entsprechend sei nicht nur die Toleranz des Anderen fundamental, sondern dessen Präsenz Voraussetzung für politisches Handeln. Da aber erst im politischen Handeln Freiheit erfahrbar werde und der menschlichen Bedingungen entsprochen werden könne, sei der Andere konstitutiv und notwendig: „Ausgrenzung erzeugt Ohnmacht – und Ohnmacht ist auf kurz oder lang die zentrale Ursache für den Niedergang einer politischen Ordnung“ (Volk 2010 a: 214). Entsprechend ist Pluralität nicht nur aus der Sicht des Einzelnen für die Erfahrung der Freiheit notwendig, sondern auch aus systemischer Perspektive für den Erhalt der politischen Ordnung relevant: „Nur ein Prozess, der sich im Politischen an den ‚Prinzipien‘ des ‚methodischen Verfahrens‘ der Urteilskraft orientiert, kommt dem Ideal einer ‚erweiterten Denkungsart‘ zumindest nahe“ (Volk 2010 a: 238). Der Einbezug des anderen Standpunkts in die Fähigkeiten des geistigen Lebens erscheint als logische Voraussetzung für jede Form der Politik und den Erhalt der Ordnung. Neben dieser anthropologisch-politischen Normativität lässt sich aus den Prämissen des bestehenden Rechtssystems ein weiteres Argument rekonstruieren. Oben bereits dargestellt wurde die binäre Struktur des Verantwortungsbegriffs (ex-post Haftung und gegenwärtige Verantwortlichkeit). Es wurde darauf hingewiesen, dass sich im internationalen System eine strafrechtliche Verantwortlichkeit etabliert hat. Entsprechend lautet das Argument, dass eine ex-post Haftung für Getanes nur gerechtfertigt werden kann, wenn zuvor gleichsam eigenständig-verantwortlichem Leben und der freien Willensentscheidung Raum gegeben wurde. In gewisser Weise ist das die verantwortungstheoretische Übertragung des Prinzips demokratischer Selbstbestimmung. Bis dato antizipiert, jedoch noch nicht begründet ist die Ausdehnung der strafrechtlichen Verantwortlichkeit auf eine allgemeine Verantwortlichkeit. Ich argumentierte vage dafür,

dass aus der Entwicklung strafrechtlicher internationaler Individualverantwortlichkeit, d.h. aus der ex-post Haftung des Individuums für Getanes, ein Anspruch auf Einbezug als verantwortlicher, zur freien Urteilsfindung befähigter Mensch im globalen Kontext folgt. Damit verallgemeinere ich die Idee der gegenwärtigen, aktiven Verantwortlichkeit und entbinde sie von der strafrechtlichen Arena. Der Grund ist folgender: Beginnen wir mit dem strafrechtlichen Grundsatz *nullum crimen sine lege* („Kein Verbrechen ohne Gesetz“). Die auf Feuerbach zurückgehende Kurzformel besagt, dass die Strafbarkeit einer Tat eine gesetzliche Bestimmung voraussetzt, die die Strafbarkeit der bestimmten Tat schriftlich fixiert und dies bevor die Straftat begangen war (vgl. Gropp 2015: 16).⁸⁶ Ein Gesetz wiederum, so wurde oben bereits dargestellt, ist Folge politischen Handelns; auch ein strafrechtliches System wird politisch konstituiert. Dafür wiederum bedarf es politisch Handelnde, die gleichzeitig allgemein verantwortlich sind für ihr Tun und Unterlassen. Eine strikte Abgrenzung strafrechtlicher von allgemeiner Verantwortlichkeit ist damit unmöglich.

Für Arendt ist der „Rückzug als letzte Handlung“ erst „bei Handlungsunfähigkeit“ (Rosenmüller 2013: 96) gerechtfertigt; in Situationen der Ohnmacht, in welchen „man für die Welt die Verantwortung nicht mehr übernehmen kann“ (DT II 818) werde die Frage nach politischer und persönlicher Verantwortlichkeit irrelevant. Oben habe ich die These aufgestellt, dass wir den globalen Raum, die Welt als Kontext der Macht begreifen können. Entsprechend plädiere ich an dieser Stelle für einen Einbezug des Menschen in einen globalen Verantwortungszusammenhang. Doch wie lässt sich das Potential der Ver-Antwortung als ‚Ethik der Macht‘ im globalen Kontext realisieren; wie lässt sich der einzelne Mensch als Verantwortlicher einbinden, d.h. die politische Verantwortungsethik in Handlungen aktualisieren? Auf der Hand liegen die Ideen einer Weltbürgerschaft oder eines Weltparlaments, die bereits oben kritisiert wurden. Im Sinne einer Arendtschen Rekonstruktion will ich ein niedrigschwelliges Modell zur Realisierung globaler Verantwortlichkeit vorschlagen, das im Kern auf der Artikulation von Konsens und Dissens beruht.

86 Hannah Arendt äußert sich zu diesem Prinzip im Epilog zu ihrem Bericht Eichmann in Jerusalem, wo sie sich mit der Kritik auseinandersetzt, der Eichmann-Prozess wende Gesetze retroaktiv an. Sie schreibt: „Der rückwirkende Charakter, kann man hinzufügen, verletzt das Prinzip *Nullum crimen, nulla poena sine lege* nur formal und nicht substantiell, da dieses Prinzip sinnvoll nur auf Taten anzuwenden ist, die dem Gesetzgeber bekannt sind; wenn plötzlich ein bis dahin unbekanntes Verbrechen wie Völkermord geschieht, verlangt gerade die Gerechtigkeit ein Urteil, das einem neuen Gesetz folgt [...]“ (EJ 374).

Zwei bis dato entwickelte Thesen stehen im folgenden Abschnitt im Fokus: Erstens argumentierte ich oben, dass sich aus der internationalen Verfassung der Menschenrechte ein globales Machtpotenzial der politischen Gemeinschaft der Menschheit ergebe, welches allerdings zur Entfaltung in Handlung aktualisiert werden müsse. Zweitens plädierte ich folgend für ein Modell der politischen Verantwortungsethik, welches vom Prinzip der Pluralität ausgeht. Fraglich ist nun, wie sich diese Thesen zusammenführen lassen, um die Realisierung der globalen Verantwortlichkeit als legitimierungstheoretisches Element der umfassenden Aktivierung des Individuums als Völkerrechtssubjekt darzustellen.

Ausgangspunkt ist die Behauptung wonach das Völkerrecht als allgemeines Rechtssystem im oben skizzierten Arendtschen Sinn gelten kann. Jeder rechtliche Kontext als „Ermöglichungsraum“ (Volk 2010 a: 22) ist mit Arendt im Kern dialektisch, als er sowohl den stabilen Kontext konstituiert, innerhalb dessen sich politisches Miteinander-Handeln und wechselseitige Aufeinander-Bezugnahme manifestieren kann, gleichzeitig aber auch durch politisches Handeln selbst konstituiert wird. Recht sei im eigentlichen Sinne als Ergebnis politischen Handelns zu zählen, d.h. Gesetze sowie rechtliche Grundstrukturen folgen aus politischem Handeln und werden parallel zu dessen Rahmen. Auf der Mikroebene ist das Individuum somit – als politisch Handelnde in der Welt – selbst Autorin des Rechts. Die bindende Kraft und Validität des Rechts ergibt sich nach Arendt letztlich aus der „reality of acting in concert and from the mutual commitment that this reality defers to“ (La Torre 2013: 409). Die Autorität leitet sich bereits begrifflich aus der Kapazität der Selbstbestimmung bzw. des Autor-Seins ab – „Political institutions, no matter how well or how badly designed, depend for continued existence upon acting men; their conservation is achieved by the same means that brought them into being“ (WIF 153).⁸⁷ Als Autor kann ich jedoch nur wirken, wenn ich die tatsächliche Möglichkeit der aktiven Teilnahme – oder, in Arendts Worten, des Konsent⁸⁸ – habe: „[...] Konsens nicht in dem sehr alten Sinne der stillschweigenden Einwilligung, die zwischen Herrschaft über willige und

87 In der deutschen Fassung dieses Essays wird statt des Begriffs der politischen Institutionen einzig der Staat benannt, weshalb hier das englische Zitat Verwendung findet. Im Deutschen: „Der Staat ist schon darum kein Kunstwerk, weil er in seiner Existenz niemals unabhängig wird von dem Handeln der Menschen, die ihn hervorgebracht haben“ (FP 207).

88 Im englischen Werk ‚consent‘; ins Deutsche sowohl als Konsens, als auch als Konsent übersetzt. In der zweiten Übersetzung spiegelt sich die Differenz zur Verwendung des Begriffs im Sinne Habermas. Im Gegensatz zu Habermas ver-

Herrschaft über unwillige Untertanen unterschied, sondern im Sinne aktiver Unterstützung und dauerhafter Teilnahme an allen Angelegenheiten von öffentlichem Belang“ (ZU 145). Konsent ergibt sich praktisch aus einer Art horizontalem Gesellschaftsvertrag zwischen „unabhängigen Individuen“ (ZU 146) und somit aus der „Kraft gegenseitiger Versprechen“ (ZU 146). In Form des horizontalen, gegenseitigen Vertrags versichern sich die Mitglieder gegenseitig, ihr Handeln und Verhalten zukünftig an die gesellschaftlichen Vereinbarungen anzupassen und damit gemeinsames Handeln möglich zu machen (vgl. MG 42). Die Verpflichtung gegenüber dem Gesetz folgt aus dem gegenseitigen Versprechen, das in der politischen Realisierung der Bürgerschaft selbst enthalten ist (vgl. Birmingham 2014: 707).

Konsent selbst jedoch sei inhärent dialektisch. Die Idee des Konsenses umschließt nach Arendt immer die Möglichkeit des Dissens. Nur die Dualität von Dissens und Konsens könne die Art des stillschweigenden Konsenses erklären, die der politischen Gemeinschaft gemein sei. Einerseits gebe es eine gewisse „stille“ Form der Zustimmung in dem Sinne, dass jeder Mensch als Neugeborener in eine politische Gemeinschaft eintritt und sich an die bestehenden Regeln anpasst, um aktiv teilnehmen zu können. Andererseits impliziere „Dissens“ aber auch Konsens und sei das Markenzeichen eines freien Staates; „jemand, der weiß, dass er widersprechen kann, weiß auch, dass er gewissermaßen zustimmt, wenn er nicht widerspricht“ (ZU 147). Die Möglichkeit des Dissenses erlaubt mir, meinen Standpunkt zum Ausdruck zu bringen. Klaus Günther verteidigt unter dem Begriff der Freiheit der Stellungnahme das politische Grundrecht der Verneinung: „Von allen Aspekten der menschlichen Freiheit hat immer wieder die Fähigkeit des Nein-sagen-Könnens als eines der aufschlussreichen Merkmale gegolten. Erst die Verneinung erzeugt einen Spielraum an Möglichkeiten“ (Günther 1992: 59).

Der eigene Standpunkt, so Arendt, sei allerdings niemals auf eine reine Gewissensentscheidung zurückzuführen. Politischer Dissens (oder: ziviler Ungehorsam) unterscheidet sich nach Arendt entsprechend von der Verweigerung aus Gewissensgründen. Letztere sei niemals „politisch“, da jede

wendet Arendt den Begriff des Konsenses nicht als Beschreibung des Vernünftigen, sondern verweist damit auf den Grundsatz, wonach „[...] die Menschen, wenn sie etwas in der Welt erreichen möchten, koordiniert handeln müssen“ (LG 191). Die politische Form des Konsenses findet sich im Miteinander-Handeln, welche Arendt mit dem Füreinander-Handeln und Gegeneinander-Handeln kontrastiert. Vgl. dazu auch: Volk 2010 a: 220 f.

Gewissensüberlegung letztlich auf dem „Interesse am eigenen Selbst“ (ZU 128) gründe. Das Gewissen sei unpolitisch,

„[w]eder ist es vorrangig an der Welt interessiert, in der Unrecht begangen wird, noch an den Folgen, welche dieses Unrecht für den künftigen Lauf der Welt hat [...], denn das Gewissen zittert um das individuelle Ich und dessen Integrität.“ (ZU 126)

Unsere Gewissensentscheidungen können nicht verallgemeinert werden, da sie subjektiv gebildet werden: Womit ich nicht leben kann, mag einen anderen nicht stören. Ziviler Ungehorsam dagegen orientiere sich nach außen, in die Welt. Entsprechend tritt „zivile[r] Ungehorsam niemals als Handlung eines einzelnen Individuums in Erscheinung“ (ZU 122). Der politische Dissens ist somit immer auf eine Anzahl von Menschen angewiesen, die eine „Meinungsgemeinschaft“ bilden, es handle sich entsprechend

„[...] um organisierte Minderheiten, die weniger durch ein gemeinsames Interesse als durch eine gemeinsame Meinung zusammengehalten werden und durch die Entscheidung, sich selbst dann gegen die Politik der Regierung zu stellen, wenn sie mit Grund annehmen können, dass eine Mehrheit diese Politik unterstützt. Ihre abgestimmte Aktion entspringt einer wechselseitigen Übereinkunft, und gerade diese Übereinstimmung verleiht ihrer Meinung Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft, ganz gleich, auf welche Weise sie ursprünglich zu diesem Standpunkt gelangt sein mochten.“ (ZU 123)

Statt sich auf Gewissensentscheidungen zu berufen, agiert die organisierte Gruppe auf Basis einer gemeinsamen Meinung, um – und das sei eine weitere Komponente des Politischen im zivilen Ungehorsam – eine Sorge um die Welt zum Ausdruck zu bringen. Die Beständigkeit der Weltlichkeit stehe auf dem Spiel, wenn ziviler Ungehorsam erscheint; wenn also eine „bedeutende Anzahl von Staatsbürgern“ zu der Ansicht gelangt, dass

„entweder die herkömmlichen Wege der Veränderung nicht mehr offenstehen bzw. auf Beschwerden nicht gehört und eingegangen wird oder dass im Gegenteil die Regierung dabei ist, ihrerseits Änderungen anzustreben, und dann beharrlich auf einem Kurs bleibt, dessen Gesetz- und Verfassungsmäßigkeit schwerwiegende Zweifel aufwirft.“ (ZU 136)

Durch die Möglichkeit, Konsens, aber auch Dissens zum Ausdruck zu bringen, können die geistigen Fähigkeiten des Denkens und Urteilens po-

litisch realisiert werden. Die politische Verantwortlichkeit kann durch Momente des Konsenses und Dissens in eine globale Verantwortungsträgerschaft aufgelöst werden.

Jede öffentliche Gewalt, d.h. auch die völkerrechtliche Gewalt gründet auf dem Anspruch, die Ordnung notfalls zwanghaft durchzusetzen. Die völkerrechtliche Ordnung ist heute keine rein zwischenstaatliche und damit außenpolitische Angelegenheit, sondern bestimmt an vielen Stellen auch über die inneren Angelegenheiten eines Staates. Damit wirkt sie sich unmittelbar auf jeden Einzelnen aus. Daraus wurde abgeleitet, dass die konsensuale Intergouvernmentalität nicht länger als völkerrechtliches Legitimitätskriterium dient. Dagegen ist für völkerrechtliche Legitimitätsüberlegungen der Rechtsstatus des Einzelnen ausschlaggebend. Dass die Individualbefähigung zu Konsens und Dissens ein wichtiger Aspekt jenes Rechtsstatus ausmacht, lässt sich auch anhand verschiedener demokratietheoretischer Argumente nachvollziehen. In epistemischer Hinsicht wird Dissens und Opposition eine „Erkenntnisfunktion im Prozess der Vermittlung divergierender Perspektiven“ (Ley 2014: 240) zugesprochen. Der Austausch divergierender Positionen führe positiv zur Herausbildung des Allgemeinwillens und ermögliche Deliberation. Gleichzeitig gewährleiste die Artikulation von Dissens und die Existenz einer Opposition die Kontrolle der öffentlichen Gewalt und damit der „Prävention von Fehlern“ (Ley 2014: 240). In pluralistischer Hinsicht illustriert das Widerspruchsrecht auch Alternativen:

„Opposition institutionalisiert ‚die Dauerreflexion und die ständige Präsenz einer Optik, in der man sehen kann, dass es auch anders möglich wäre beziehungsweise anders möglich gewesen wäre.‘ Auf diese Weise weist die Institutionalisierung der Opposition sichtbar darauf hin, dass das Recht nicht eine monolithische, gewissermaßen überpolitische Einheit darstellt, sondern Resultat eines politischen Prozesses ist.“ (Ley 2014: 241)

Durch den Widerspruch eröffnet sich die Möglichkeit, politische Alternativen zu denken und im Sinne der originären Kontingenz jedes Rechtsetzungsverfahrens eine Wiederaufnahme des Verfahrens zu ermöglichen. Im völkerrechtlichen Verfahren ist der legitimitätstheoretische Anspruch des Einzelnen auf die Möglichkeit zum Widerspruch in besonderer Weise akut. Im Gegensatz zur parlamentarischen Demokratie im staatlichen Kontext findet sich die Regierungs-Oppositions-Dynamik auf völkerrechtlicher Ebene kaum institutionalisiert – „Staatliches und Regierungsinteresse werden in völkerrechtlichen Prozessen ineins gesetzt“ (Ley 2014: 227). Ent-

sprechend dringend erscheint die Forderung eines individualrechtlichen Anspruchs auf Dissens und Widerspruch im völkerrechtlichen Kontext.

Zusammengefasst: Solange ich faktisch über die Möglichkeit des Konsent und Dissens verfüge, muss ich für mein Handeln oder Nicht-Handeln Rechenschaft ablegen und Verantwortung übernehmen. Entsprechend zieht mich die Strafergerichtsbarkeit ex-post zur Verantwortung, wo ich unverantwortlich gegenüber dem Selbst, dem Anderen und der Welt agierte und damit die gesellschaftliche Ordnung als solche gefährdet und somit die Ermöglichungsinstanz für politisches Handeln negiert habe; strafrechtliche Verfolgung beruht auf dem Gedanken, dass

„‘die strafbare Handlung nicht nur an dem direkt Betroffenen verübt wird, sondern primär an der Gemeinschaft, deren Gesetz verletzt worden ist‘. Der Straffällige wird vor Gericht gestellt, weil seine Tat die Gemeinschaft als Ganzes schwer bedroht und aus den Fugen gebracht hat, [...]“ (EJ 382).

Umgekehrt bedeutet das allerdings auch, dass solange ich in einem passiven Sinne als Verantwortungsträger in strafrechtlicher Hinsicht in einen internationalen Kontext eingebunden werde, das Völkerrecht als Rechtsordnung mir mindestens die Möglichkeit zu Konsens und Dissens ermöglichen muss, um mich auch in aktiver Weise als Verantwortungsträger einzubinden. In diesem Sinne lässt sich die Verantwortungsträgerschaft des einzelnen Individuums in das Kriterium der Artikulation von Konsens und Dissens auflösen.⁸⁹ In dem Moment, in welchem ich befähigt bin, aktiv-handelnd Unterstützung (oder nicht) zum Ausdruck zu bringen, bin

89 Das Argument, wonach die ‚erweiterte Denkungsart‘ sich im globalen Kontext in Momenten des Konsent und Dissens finden lässt, sieht zunächst davon ab, diese Momente in bestimmten Institutionen zu verorten. Arendt selbst nutzt wiederholend die Beispiele der Räte, Volksversammlungen und town halls, um Räume zu markieren, in welchen jede Person Stellung nehmen kann und die eigene Meinung auf Basis der anderen Positionen reflektieren und rechtfertigen kann. Wo konkret sich Konsens und Dissens im globalen Kontext äußern kann, wird an späterer Stelle geklärt. Es sei aber darauf hingewiesen, dass Arendt selbst den Mayflower Pakt zitiert und damit auf die *politischen Zwischen-Räume im Entstehen* hinweist: „Was an der Geschichte so überraschend großartig ist, ist nicht die Furcht, die sie voreinander hatten, sondern vielmehr, dass diese Furcht von einem nicht weniger offenbaren Vertrauen in die Wirklichkeit der eigenen Macht begleitet war, da ja diese Macht erst einmal von niemandem garantiert oder bestätigt und auch nicht durch Gewaltmittel irgendeiner Art geschützt war. Sie, so wie sie da auf dem Schiffe waren, ein zusammengewürfelter Haufen, verfügten über die Macht, sich zusammenzutun und einen ‚civil Body Politick‘ zu

ich als Verantwortungsträger eingebunden und muss mir damit auch expost, Verantwortung zuschreiben lassen. Verantwortung ist damit „dialogisches Prinzip“ (Schwartzländer 1974: 1585): Der Begriff der Ver-Antwortung enthält die ‚Antwort‘, sodass wir von einem Rede-und-Antwort-Stehen sprechen können (vgl. Sombetzki 2014). Das englische Wort der ‚Responsibility‘ ist noch präziser, sowohl die Response als auch die Ability sind enthalten, somit die Fähigkeit zum Antworten. Die von Arendt gezogene Differenz zwischen politischer und persönlicher Verantwortung erscheint in diesem Sinne weniger als kategorischer, und vielmehr als gradueller Unterschied. Solange ich über politische Einflussmöglichkeiten verfüge, bin ich politisch verantwortlich. „Wo diese Einflussmöglichkeiten aber wie im Totalitarismus systematisch zerstört werden, ist für Arendt der Umkehrpunkt von politischer zu persönlicher Verantwortung erreicht“ (Hahn 2017: 111). In dem Moment also, wo die Bedingungen kein politisch verantwortliches Handeln mehr erlauben, bleibt dem Einzelnen nur noch, persönlich Verantwortung zu übernehmen und „das System zu verlassen“ (Hahn 2017: 112). Für diese Arbeit ergibt sich daraus ein abweichendes Fazit: Hier wird das Weltsystem als solches verhandelt, d.h. die Möglichkeit als Einzelner ‚auszusteigen‘ ergibt sich nicht, wodurch die politische und persönliche Verantwortung weitestgehend zusammenfallen.

Vorgeschlagen wurde damit eine positive Lesart der strafrechtlichen Verantwortlichkeit: Der Rationale Kern der Idee strafrechtlicher Verantwortlichkeit ist nicht die negative Abstrafung des Individuums, sondern der individuelle, aktive Verantwortungszusammenhang. Damit wird das Element nicht ausschließlich negativ geführt, sondern positiv interpretiert, in dem Sinne, als dass das internationale Strafrecht den aktiven Status der Person als verantwortungsbewusstes Wesen im globalen Verantwortungszusammenhang stützt und implementiert. Birmingham verweist entsprechend darauf, dass „Arendt’s notion of the right to have rights as an originary positive freedom is inseparable from the obligation of common responsibility to enact this right“ (Birmingham 2006: 61). Eine Anzahl an Autoren des globalen Gerechtigkeitsdiskurses lösen jene Ausübung der individuellen Verantwortung in eine unmittelbare Hilfspflicht bzw. Schutz-

etablieren, der von nichts zusammengehalten war als dem Vertrauen auf die Kraft gegenseitigen Versprechens, die sie sich abgaben ‚in Gegenwart aller und unter den Augen Gottes‘, das sollte genug sein, sie zu ermächtigen, alle notwendigen Gesetze und Regierungsorgane ‚zu verordnen, zu konstituieren und zu entwerfen‘.“ (ÜR 217).

verantwortung auf.⁹⁰ Durch die hier vorgestellte Lesart ergibt sich neben humanitären Hilfspflichten auch ein politisches Recht und eine Pflicht zum Protest und in dem Sinne eine Interpretation des Verantwortungsbegriffs, die auf verschiedenen Ebenen agiert und unterschiedliche Akteure einschließt: „Positive Solidarität im Politischen kann es nur geben auf Grund gemeinsamer Verantwortlichkeit“ (KJ 102). Die Lesart transzendiert damit in gewisser Weise die Debatte zu den eigentlichen Adressaten globaler Pflichten, indem sie nicht auf staatlicher Ebene verharret, sondern auch individuelle Verantwortungsträger einbezieht und sowohl die Dimension eines Rechts auf, als auch die Pflicht zur Verantwortung erkennt.

4.3.4 Kosmopolitismus: Die Bühne der Welt als Öffentlichkeit

Das dritte Element, das zur Diagnose einer zunehmend konsolidierten Rechtstellung des Individuums im Völkerrecht beiträgt, ist der Kosmopolitismus. Für den Kosmopolitismus gilt die Menschheit als Bezugspunkt des politischen Handelns und als definierter Kreis der Zugehörigkeit. In *Kapitel 2.3.3.1.3 Kantische Tradition: Kosmopolitismus im Völkerrecht* wurden institutionelle Manifestationen einer kosmopolitischen Weltordnung festgestellt. Fraglich ist wie die zentrale Prämisse eines Weltbürgertums und die manifesten Elemente des rechtlich-politischen Kosmopolitismus Legitimitätstheoretisch eingeholt werden können, d.h. konkret, welche Implikationen sich aus der kosmopolitischen Diagnose für eine völkerrechtliche Legitimitätskonzeption ergeben. Um die Normativität der kosmopolitischen Entwicklung zu erfassen, soll auch hier das auf Arendt gestützte Prinzip der Pluralität als Angelpunkt angelegt werden. Im Sinne eines realisierbaren Kosmopolitismus (vgl. Köhler 2006: 37) in der Tradition des Neuen Kosmopolitismus vertrete ich die These, dass sich das kosmopolitische Prinzip mit Arendt in der partizipativen „Anerkennung der Andersheit der Anderen“ (Köhler 2006: 38) durch kommunikative Teilhabe am global-öffentlichen Diskurs finden lässt und plädiere entsprechend für einen Kosmopolitismus der diskursiven Differenz. Entsprechend dienen für die folgende Rekonstruktion Arendts Begriffe des Handelns und der Öffentlichkeit als Einstieg; diese gilt es zunächst darzustellen und anschließend aufzulösen in das Legitimitätstheoretische Element eines partizipativ-kommunikativen Einbezugs des Einzelnen in Foren globaler Öffentlichkeit.

90 Prominent hierfür bspw. Singer 2007.

4.3.4.1 Freisein und Handeln

Arendt schreibt, dass man „nicht über Politik sprechen [kann], ohne immer auch über Freiheit zu sprechen, und man [...] nicht von Freiheit sprechen [kann], ohne immer schon über Politik zu sprechen“ (FP 201). Freiheit und Unfreiheit könne man ursprünglich nur „im Verkehr mit andern und nicht im Verkehr mit [sich] selbst“ (FP 201) erfahren:

„Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und dass sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden. [...] Wo das Zusammenleben der Menschen nicht politisch organisiert ist [...] ist es nicht von Freiheit, sondern von der Notwendigkeit des Lebens und der Sorge um seine Erhaltung bestimmt; und wenn die von Menschen erstellte Welt nicht der Schauplatz politischen Handelns wird [...] hat Freiheit keine weltliche Realität.“ (FP 201)

Die entscheidende Tätigkeit für das menschliche Leben, so Arendt, ist das Handeln; es ist die Tätigkeit, in welcher sich die menschliche Natalität erst auszudrücken vermag, durch welche der Mensch „ein zweites Mal“ geboren wird. Des Menschen In-die-Welt-Tretens durch Geburt sei die eigentliche Ermöglichungsbedingung für das Handeln: „Weil jeder Mensch auf Grund des Geborenses ein initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen“ (VA 215). Das Handeln, das immer auch einen neuen Anfang bedeute, entspreche somit der Geburt, „es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborenses“ (VA 217): „Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenses bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.“ (VA 215).

Durch das Handeln schalten wir uns ein, setzen etwas Neues in Gang.⁹¹ Da der Mensch durch Geburt selbst Anfang sei, sei er in der Lage initiativ zu agieren und etwas in Bewegung zu setzen; die Anderen, mit welchen das Handeln letztlich erst möglich werde, spielen dabei zwar eine Rolle, können als „Stimulans wirken“, sind aber für die Initiative selbst nicht aus-

91 Aufgrund der zentralen Stellung des ‚Anfangens‘ für Arendts Politische Theorie bezeichnet bspw. Brumlik Arendt auch als „Denkerin des Anfangs“ (Brumlik 2007: 312).

schlaggebend, da ihr Ursprung in dem Anfang selbst liege, „der mit unserer Geburt in die Welt kam, und dem wir dadurch entsprechen, dass wir selbst aus eigener Initiative etwas Neues anfangen“ (VA 215). Mit jedem Beginnen gehe eine gewisse Unwiderruflichkeit einher: „Wiewohl man nicht weiß, was das Tun bewirkt und ob es dauerhafte Folgen hat, ist es, einmal angefangen, unumkehrbar“ (Bluhm 1998: 993). Dies, so Arendt, sei letztlich darauf zurückzuführen, dass sich das Handeln im menschlichen Zwischen-Raum ereigne, sich zwischen-den-Menschen vollziehe und das Miteinander kontingent und nicht vorhersehbar sei:

„Gemessen am Herstellen mag Handeln etwas ganz Flüchtliges sein; betrachtet man es an sich selbst, hat es umgekehrt eine furchtbare Dauerhaftigkeit: Einen Tisch kann ich verbrennen, eine Handlung ist nicht rückgängig zu machen, weil sie einen Prozess losgelassen hat, der sofort unüberschaubar ist – die Welt hat sich sofort in ihrer Gesamt-Konstellation geändert.“ (DT I 563 f.)

Das Moment der Unsicherheit, das jeder Handlung inhärent sei, werde insbesondere durch die „menschliche Fähigkeit, Versprechen abzugeben und Versprechen einzuhalten“ (ZU 151), abgefedert. Das Versprechen diene als „Mobilisierungsressource für das Beginnen von Neuem“ (Bluhm 1998: 993), indem es die Kontingenz des Handelns abzumildern verstehe.

„Versprechen sind die dem Menschen eigentümliche Art, die Zukunft in den Griff zu bekommen, sie in einem menschenmöglichen Ausmaß berechenbar und verlässlich zu machen. [...] Wir sind an unsere Versprechen gebunden, vorausgesetzt, dass keine unerwarteten Umstände eintreten, und vorausgesetzt, dass die Gegenseitigkeit, die allen Versprechen zugrunde liegt, aufrechterhalten bleibt.“ (ZU 151)

Nach Arendt sind Handeln und Freiheit dem Sinn nach das gleiche; dabei ist die Möglichkeit des Handelns und damit des Freiseins an verschiedene Voraussetzungen gebunden. Zum einen bedarf es eines öffentlichen Raums, „der sich nicht nur von der Sphäre des Privatlebens abgrenzt, sondern sogar immer in einem gewissen Gegensatz zu ihr steht“ (FP 209). Zum anderen muss jener Raum mit anderen Menschen geteilt und gestaltet werden; alleine handeln sei ein Antagonismus und sinnhaft unmöglich. Zuletzt bedürfe es der Sprachlichkeit als notwendige Ergänzung zum Handeln bzw. als Teil dessen.

Für Arendt ist Öffentlichkeit auf der einen Seite alles, „was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist, wodurch ihm die größtmögliche Öffentlichkeit zukommt“ (VA 62); durch jene „Gegen-

wart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören“ wird uns die „Realität der Welt und unserer selbst“ versichert (VA 63). Zum anderen wird mit dem Begriff der Öffentlichkeit „die Welt selbst“ beschrieben, d.h. das „uns Gemeinsame“ im Gegensatz zu allem Privaten, das jedem eigen ist (VA 65). Die Polis ist für Arendts Definition von Öffentlichkeit das zentrale Modell; die Agora, d.h. der zentrale Markt- und Versammlungsplatz antiker griechischer Städte, paradigmatisches Beispiel.⁹² In der Idee der Polis findet Arendt wiederum zwei Dimensionen des Öffentlichen (vgl. Benhabib 1995: 101). In einem agonistischen Sinne ermöglicht der öffentliche Raum das Auftreten bzw. ‚Aufführen‘ des eigenen Standpunkts auf einer ‚Bühne‘:

„Denn wiewohl die gemeinsame Welt den allen gemeinsamen Versammlungsort bereitstellt, so nehmen doch alle, die hier zusammenkommen, jeweils verschiedene Plätze in ihr ein, und die Position des einen kann mit der eines anderen in ihr so wenig zusammenfallen wie die Position zweier Gegenstände. Das von Anderen Gesehen- und Gehört-werden erhält seine Bedeutsamkeit von der Tatsache, dass ein jeder von einer anderen Position aus sieht und hört. Dies eben ist der Sinn eines öffentlichen Zusammenseins [...]“ (Benhabib 1995: 101)

In dieser Hinsicht ist es das heldenhafte Verhalten und der Wettstreit *inter pares*, welche den öffentlichen Raum bestimmen und erhalten: „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren [...]“ (VA 219). Durch das Auftreten im Öffentlichen werde der Vergänglichkeit des Lebens etwas Dauerhaftes entgegengesetzt. In einem assoziativen Sinne ist der öffentliche Raum daneben der Ort der Freiheit: „Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte [...]“ (FP 201 f.). In den Räumen, in welchen Menschen öffentlich gemeinsam handeln, wird die Idee der Freiheit für den Einzelnen erfahrbar:

92 Entsprechend wurde Arendt früh zur ‚Denkerin der Polis‘ erklärt, so bspw. Sternberger 1980. Gleichzeitig trifft sie bis heute häufig der Vorwurf, die griechische Polis romantisch zu überhöhen, dazu bspw. Springborg 1989: 12, Euben 2005: 152. Auch in Folge dieser Kritik wird werkexgetisch mittlerweile zunehmend der Bezug zur römischen Tradition in Arendts Denken offengelegt, so bspw. Tsao 2002.

„Verstehen wir das Politische im Sinne der Polis [...] so stellt es den Erscheinungsraum einer nur dem Handeln eigenen virtuellen Freiheit dar. Der politisch-öffentliche Bereich ist dann der weltlich sichtbare Ort, an dem Freiheit sich manifestieren, in Worten, Taten, Ereignissen wirklich werden kann, die ihrerseits in das Gedächtnis der Menschen eingehen und geschichtlich werden.“ (FP 207)

Letztlich, so Arendt, bedarf es der Öffentlichkeit damit politische Freiheit erfahrbar werde, nicht zuletzt, weil sich hier das Moment des Gesehen und Gehört-werdens manifestiert: „Denn was immer Menschen tun, erkennen, erfahren oder wissen, wird sinnvoll nur in dem Maß, in dem darüber gesprochen werden kann“ (VA 12); politische Phänomene „bedürfen der Sprache und der sprachlichen Artikulation, um überhaupt in Erscheinung zu treten; sie sind als politische überhaupt erst existent, wenn sie den Bereich des nur sinnfällig Sichtbaren und Hörbaren überschritten haben“ (ÜR 20).⁹³ Das politische Handeln im Raum des Sicht- und Hörbaren verlangt Sprachlichkeit. Nach Arendt kann es „wortloses Handeln“ nicht geben, da es ein „Handeln ohne Handelnden wäre“, ein Handeln, das „das Subjekt des Handelns“ verloren hätte. Um als Träger der Handlung identifizierbar zu sein, muss der Einzelne sein Handeln sprechend ergänzen; die Identifikation der Handlung mit dem Handelnden geschieht durch den Akt des Sprechens, in welchem sich die „absolute Verschiedenheit“ des Einzelnen, „die spezifisch menschliche Pluralität“ artikuliert.⁹⁴ Kurz gefasst ist Handeln ohne Sprechen nach Arendt unmöglich, da sich das Handeln nur aus einem aktiv Handelnden speisen kann und dieser nur durch Worte als solcher identifizierbar wird. Handeln und Sprechen seien verwandt,

„weil das Handeln der spezifisch menschlichen Lage, sich in einer Vielheit einzigartiger Wesen als unter seinesgleichen zu bewegen, nur entsprechen kann, wenn es eine Antwort auf die Frage bereithält [...]:

93 Ergänzend führt sie auch aus: „Und dies nicht nur, weil ja offenbar alles politische Handeln, sofern es sich nicht der Mittel der Gewalt bedient, sich durch Sprechen vollzieht, sondern auch in dem noch elementarerem Sinne, dass nämlich das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick, ganz unabhängig von seinem Informations- oder Kommunikationsgehalt an andere Menschen, bereits Handeln ist.“ (VA 36).

94 „[...] Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, dass Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden.“ (VA 217).

Wer bist Du? Aufschluss darüber, wer jemand ist, geben implizit sowohl Worte wie Taten; aber so wie der Zusammenhang zwischen Handeln und Beginnen enger ist als der zwischen Sprechen und Beginnen, so sind Worte offenbar besser geeignet, Aufschluss über das Wer-einer-ist zu verschaffen, als Taten. Taten, die nicht von Reden begleitet sind, verlieren einen großen Teil ihres Offenbarungscharakters, [...].“ (VA 217 f.)

Das artikulierte Wort sei nicht vorrangig zur Erklärung der Tat bestimmt, sondern identifiziere den Handelnden (vgl. VA 218), die Sprache sei Repräsentationsfigur und ermögliche den eindeutigen Ein- und Rückbezug des bzw. auf den einzelnen Handelnden. Das einzelne Individuum könne sich erst handelnd und sprechend von der Pluralität der anderen Menschen abheben, indem es sich sprachlich in seiner Verschiedenheit ausdrückt, und nicht zeigt, Was (äußerliche Attribute) er ist, sondern Wer: „Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt. Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart“ (VA 214). Sprache hat Offenbarungscharakter, sie zeigt wer einer ist, d.h. drückt die unverwechselbare Individualität aus und zwar „unwillkürlich in allem [...] was wir sagen oder tun“ (VA 219).⁹⁵

Zusammenfassend ist nach Arendt die Freiheit für den Menschen erfahrbar im Handeln selbst, das wiederum Öffentlichkeit und eine Vielheit an Menschen voraussetzt, mit welchen erst Handeln und Sprechen möglich wird: „Ohne einen solchen eigens für sie gegründeten und eingerichteten Raum kann Freiheit sich nicht verwirklichen. Freiheit ohne Politik gibt es eigentlich nicht, weil sie gar keinen Bestand hätte“ (FP 207 f.).

„Nur die Existenz eines öffentlichen Raumes in der Welt und die in ihm erfolgende Verwandlung von Objekten in eine Dingwelt, die Menschen versammelt und miteinander verbindet, ist auf Dauerhaftigkeit angewiesen. Eine Welt, die Platz für Öffentlichkeit haben soll, kann nicht nur für eine Generation errichtet oder nur für die Leben-

95 Den Unterschied zwischen dem Wer- und dem Was-einer-ist liegt für Arendt in der Möglichkeit der Kontrolle: „Im Unterschied zu dem, was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher soweit zumindest in der Hand und unter Kontrolle haben, dass es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen, ist das eigentlich personale Wer jemand jeweilig ist, unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun.“ (VA 219).

den geplant sein; sie muss die Lebensspanne sterblicher Menschen übersteigen. Ohne dies Übersteigen in eine möglichst irdische Unsterblichkeit kann es im Ernst weder Politik noch eine gemeinsame Welt noch eine Öffentlichkeit geben.“ (VA 68)

4.3.4.2 Die Bühne der Welt

Im obigen *Abschnitt* 4.3.2 wurde argumentiert, dass sich die Menschenrechte als Potential zur Verwirklichung und zum Schutz der gemeinsam geteilten Humanität in Form eines politisch-juridischen Ausdrucks des Bekenntnisses zur relativen Anerkennung der menschlichen Bedingung verstehen lassen; dieses Potenzial allerdings realisiert werden müsse, um sich zu manifestieren. Im Vorangegangenen wurde als Realisationsquelle eine kontestatorische Kompetenz vorgeschlagen. Diese soll nun mit Rückgriff auf den neuen Kosmopolitismus um eine kommunikative Dimension ergänzt werden. Ich argumentiere, dass das Prinzip des Kosmopolitismus mit Arendt in *der Idee einer Weltöffentlichkeit als globalem Kommunikationszusammenhang* gefunden werden kann; es handelt sich um einen Kosmopolitismus der diskursiven Differenz, der dem Gedanken des elektiven Kosmopolitismus entgegengesetzt wird.

Arendts Theorie gründet auf einer engen Verknüpfung der Begriffe der Öffentlichkeit, Pluralität, Handlung und Sprache. Hier soll argumentiert werden, dass in einer globalisierten, interdependenten Welt, Öffentlichkeit auch global gedacht werden muss, um sich als solche zu erhalten. Es soll folglich zunächst gezeigt werden, warum die Idee einer Weltöffentlichkeit eine adäquate Form von Öffentlichkeit im Status Quo sein kann. Im zweiten Schritt wird das Modell der Weltöffentlichkeit als globaler Kommunikationszusammenhang und das Prinzip der diskursiven Differenz erläutert. Damit gründet die folgende Rekonstruktion explizit auf Hannah Arendt, geht aber an vielen Stellen über Arendt hinaus und löst die Arendtsche begrenzte politische Gemeinschaft in ein globales politisches System auf. Damit gehen zwei argumentative Strategien einher. Zum einen möchte ich eine Kritik an Arendts augenscheinlichem Festhalten an klar begrenzten politischen Gemeinschaften formulieren, zum anderen aber aufzeigen, wie in Arendts Werk selbst die Idee einer Weltöffentlichkeit gefunden werden kann. Damit soll der Versuch unternommen werden, einer der ungelösten Schwierigkeiten in Arendts Denken, nämlich die Frage nach einer globalen Dimension des Politischen, eine mögliche Antwort entgegnzusetzen.

Arendt sah die Prozesse der Globalisierung und der zunehmenden Interdependenz, bewertete sie jedoch nicht als konstruktive Entwicklungen, die zu alternativen politischen Räumen, neben dem von ihr dekonstruierten Nationalstaat, führen könnten. Vielmehr stellte sie die Globalisierungstendenzen in einen engen Bezug zur ‚Weltentfremdung‘:

„Wir befinden uns heute in dem vermutlich letzten Stadium dieser Entwicklung [der Weltentfremdung, Anm.]. Seine Merkmale sind der Niedergang der europäischen Nationalstaaten, die Schrumpfung der Erde in geographischer und wirtschaftlicher Hinsicht, schließlich die Entstehung eines Menschengeschlechts, dessen Einheit weder politisch garantiert noch aus dem humanistischen Ideal der Menschheit abgeleitet, sondern zu einer einfachen Tatsache geworden ist, seitdem die Glieder erheblich weniger Zeit benötigen, um aus den vier Ecken der Welt zusammenzukommen, als die Glieder einer Nation noch vor wenigen Jahren brauchten, um sich in der Hauptstadt zu treffen. [...] Die Entstehung des Menschengeschlechts, im Unterschied zu der Menschheit als einer regulativen Idee der Menschenwürde, besagt nicht mehr und nicht weniger als die Ausbreitung der modernen Gesellschaft über den ganzen Erdball, und damit die Verschleppung der modernen gesellschaftlichen Phänomene, der Entwurzeltheit und Verlassenheit des Massenmenschen und der Massenbewegung, in alle Länder der Welt.“ (VA 328 f.)

Die methodologische Staatlichkeit und eine Fehldeutung weltgesellschaftlicher Entwicklungen lassen Arendt jedoch das Potenzial kosmopolitischer Ideen für die gegenwärtige politische Situation verkennen.⁹⁶ Im Gegensatz zu ihrer Einschätzung möchte ich argumentieren, dass es im 21. Jahrhundert einer Weltöffentlichkeit bedarf, um dem Moment der ‚Weltentfremdung‘, der ‚Weltlosigkeit‘ konstruktiv zu begegnen. Dazu werde ich wie folgt vorgehen: Zunächst will ich zeigen, dass sich Arendts Begriff der Welt heute tatsächlich auf den allgemeinsprachlichen Raum der Welt beziehen lässt, ferner skizziere ich, dass eine globale Weltöffentlichkeit die Arendtschen Bedingungen der Öffentlichkeit erfüllt und als dauerhafte und für einige einzig erreichbare Form der Öffentlichkeit angesehen werden muss. Schließlich ist auch der Kernbegriff der Pluralität heute anders auszulegen als noch zu Arendts Zeiten.

96 Vgl. zur Frage der Aktualität Hannah Arendts und ihrer Kritik an der Weltgesellschaft auch: Brumlik 2007.

Für Arendt bezeichnet der Begriff der ‚Welt‘ weder den geographisch verstandenen Raum der natürlichen Erde (vgl. VA 65), noch „die Gesamtheit aller die Menschen betreffenden Angelegenheiten, sondern jenen auf wechselseitiger Wahrnehmung beruhenden öffentlichen Raum, in dem die Mitglieder eines begrenzten Gemeinwesens einander gegenüber treten, um sich wetteifernd gemeinsame Ziele zu setzen“ (Brumlik 2007: 314). Wie ich oben bereits zeigte, finden sich derartige institutionalisierte öffentliche Räume heute auch außerhalb des staatlich verfassten Raums (bspw. EU), sodass die geopolitische Welt heute gleichsam als Welt im Sinne Arendts verstanden werden kann. Micha Brumlik diagnostiziert in diesem Sinne: „Heute [...] fällt das, was Hannah Arendt strikt getrennt sehen wollte, nämlich globus und mundus zusammen: Der globus wird zum mundus, der mundus aber dehnt sich restlos über den globus aus“ (Brumlik 2007: 326). Kreatives Handeln auf öffentlichen Bühnen ereignet sich nicht länger ausschließlich im politischen Raum des Staates. Insofern mit den Menschenrechten das Bekenntnis zur rechtlichen Gleichheit verankert wurde und die Weltgesellschaft heute durch politische Angelegenheiten verbunden ist, erfüllen jene öffentlichen Räume auch die weiteren Arendtschen Voraussetzungen.

Nach Arendt ist der „Versuch, der Pluralität Herr zu werden, immer gleichbedeutend mit dem Versuch, die Öffentlichkeit überhaupt abzuschaffen“ (VA 279). Konkret bedeute das, dass die „Zerstörung der Vielfältigkeit, in der dasselbe sich inmitten der menschlichen Pluralität als ein Selbiges zeigt und hält“ notwendigerweise den Verlust der gemeinsamen Welt bedeute. Geschichtlich sei jener Weltverlust immer in Epochen der Gewaltherrschaft sichtbar, in welchen die einzelnen Menschen derart voneinander isoliert wurden, dass aller Austausch und jede Einigung miteinander unmöglich wurde (VA 72 f.). Im Status Quo, so meine These, wäre die Isolation nationaler Gebilde voneinander, gleichbedeutend mit den traditionellen Formen der Gewaltherrschaft, da nach Arendt „[e]ine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven“ (VA 73).

Grundaxiom der „gemeinsamen Welt“ ist die menschliche Pluralität, die sich in der „Vielfalt ihrer Perspektiven“ ausdrückt, so Arendt. In einem Jahrzehnt, das dem Populismus einen unerwarteten Aufschwung bescherte, dessen Vertreter mit Forderungen wie der nach einer „erinnerungspolitischen Wende“ (Maas 2017: o.S.), die Vielfalt der Perspektiven eindeutig zu beschneiden suchen, stellt sich die akute Frage danach, wie eben jene „gemeinsame Welt“ und die menschliche Pluralität zu schützen sind. Der

nationale Raum als Öffentlichkeit in einem Arendtschen Sinne ist durch populistische Tendenzen bedroht. Das Problem ist dabei nicht das Erscheinen des Populismus selbst, sondern seine Wirkung auf den gesamten politischen Diskurs. Die Unterschiedlichkeit der Perspektiven ist bedroht, wenn Populisten die Agenda bestimmen und sowohl Politik als auch Medien ihren Themen und postfaktischen Argumentationsketten folgen. Anstatt konstruktiv Alternativen zum Status Quo zu diskutieren und die Einzigartigkeit der Menschen zum Sprechen zu bringen, verkürzt der populistische Mainstream die möglichen Antworten auf die Beschwerde über den Status Quo.

Für Arendt ist ausschlaggebend, dass der öffentliche Raum als stabiler Kontext für politisches Handeln bereitsteht; Winfried Thaa schreibt entsprechend:

„Es sind dies nicht allein öffentlicher Raum, Pluralität und Vielfalt der Perspektiven, sondern zugleich ein objektiv Gemeinsames, eine den Verschiedenen entgegenstehende Welt, auf die sie sich in Sprechen und Handeln beziehen. Deshalb untergräbt der Verlust einer einigermaßen dauerhaften und verlässlichen Welt die Möglichkeit des politischen Handelns.“ (Thaa 1997: 706)

Ich argumentiere, dass eine „einigermaßen dauerhafte und verlässliche Welt“ für viele Menschen dieser Erde nur in einem überstaatlichen Kontext erreichbar ist. Viele Staaten der Welt sind von Fragilität geprägt; viele Menschen bewegen sich ihr Leben lang zwischen verschiedenen Gemeinschaften, und nicht zuletzt werden Gesetze und Institutionen heute in großer Zahl transnational umgesetzt. Vor diesem Hintergrund scheint eine globale Öffentlichkeit die zuverlässigere und dauerhaftere "Welt" zu sein als die national begrenzte. Darüber hinaus kann in der interdependenten Welt des 21. Jahrhunderts die Auffassung, dass eine für das politische Verständnis und Handeln notwendige „Gemeinsamkeit“ der Welt nur in staatlich begrenzten Gesellschaften zu finden ist, nicht aufrechterhalten werden. In Zeiten, in welchen weltweiter Handel stattfindet, der Einzelne als Tourist in die entlegensten Winkel der Welt zu reisen vermag oder als Student im Ausland lernen kann – scheint es abwegig, politische Interaktion nicht auch global zu denken. Die Welt als gemeinsames Bezugssystem – im Sinne Arendts – „über deren Interpretation und Herausforderungen man (politisch) streiten kann, deren Faktizität aber nicht infrage gestellt wird“ (Volk 2019) – hat sich mittlerweile auch als kosmopolitische Ordnung etabliert. Dass man mit Arendt diese Aussagen im Sinne eines kos-

mopolitischen Verständnisses lesen kann, wird schließlich auch durch den folgenden Auszug deutlich. Arendt schreibt, dass

„[e]ine Welt, die Platz für Öffentlichkeit haben soll, [...] nicht nur für eine Generation errichtet oder nur für die Lebenden geplant sein [kann]; sie muss die Lebensspanne sterblicher Menschen übersteigen. Ohne dies Übersteigen in eine mögliche irdische Unsterblichkeit kann es im Ernst weder Politik noch eine gemeinsame Welt noch eine Öffentlichkeit geben.“ (VA 68)

Die irdische Unsterblichkeit des öffentlichen Raums ist für Arendt notwendige Voraussetzung politischen Handelns. Eine temporal-begrenzte Öffentlichkeit erfülle nicht die eigentliche Aufgabe. Nun lässt sich nicht zuletzt mit Blick auf zerfallene Staatlichkeit und Arendts eigene Kritik am Nationalstaat zeigen, dass die staatlich verfasste Öffentlichkeit dem Generationen-übergreifenden Ideal nicht unbedingt entspricht. Die lokale Begrenzung scheint in vielen Fällen mit der temporalen Begrenzung verbunden und führt zur aufgezeigten Kollision. Zur Konstitution eines „irdisch unsterblichen“ Raums im Status Quo, der sich durch interdependente Konstellationen auszeichnet, scheint die wechselseitige Öffnung und Aufeinanderbezugnahme, um die Öffentlichkeit über Generationen hinweg zu erhalten, besser geeignet. Mit Seyla Benhabib gesprochen, ist

„[d]as internationale System der Völker und Staaten [...] durch ein solches Maß an wechselseitiger Abhängigkeit und eine Vielzahl historischer Überschneidungen von Lebenswegen und Schicksalen geprägt, dass unsere moralischen Pflichten gegenüber Dritten die Perspektive des territorial staatszentrierten Systems sprengen. Daher müssen wir unsere moralischen Verpflichtungen gegenüber Menschen jenseits der Grenzen aus einer weltgesellschaftlichen Perspektive bestimmen.“ (Benhabib 2008 b: 46)⁹⁷

97 An anderer Stelle führt sie weiter aus: „Wir entdecken immer mehr solcher Interdependenzen und begreifen allmählich die substantiellen Folgen unseres Handelns, etwa unseres Nahrungs- und Rohstoffkonsums, für Andere in weit entfernten Weltgegenden. Mit der Zunahme des Wissens einer Gesellschaft wächst auch deren sittliche Verantwortung gegenüber anderen. Mit Kant gesprochen: Wenn meine äußere Handlungsfreiheit die eines Anderen einzuschränken vermag, dann besteht zwischen uns ein Netz moralischer Verantwortlichkeiten und Verpflichtungen. Genau das ist in der Weltwirtschaft der Fall [...]“ (Benhabib 2008 b: 106).

In ihrem Aufsatz zu Karl Jaspers scheint sich Arendt die Notwendigkeit des globalen Kommunikationszusammenhangs für eine dauerhafte Welt selbst deutlich zu machen; sie schreibt:

„Wenn die Solidarität der Menschheit sich auf etwas Zuverlässigeres stützen soll als auf die berechtigte Furcht vor des Menschen dämonischer Möglichkeiten, wenn die neue universale Nachbarschaft aller Länder ein Ergebnis haben soll, das mehr verspricht als einen gewaltigen Zuwachs an gegenseitigem Hass und ein gewissermaßen universales Sich-gegenseitig-auf-die-Nerven-Fallen, dann muss in gigantischem Ausmaß ein Prozess gegenseitigen Verstehens und fortschreitender Selbsterklärung einsetzen.“ (KJ 102 f.)

Jener Prozess des gegenseitigen Verstehens und der fortschreitenden Selbsterklärung, im Sinne einer Erklärung des Selbst durch Sprache und Handlung, erfordert nach Arendt – mit Rückgriff auf die jaspers'sche Philosophie ein System „grenzenloser Kommunikation“ (KJ 104):

„In dieser Perspektive könnte die neue Einheit der Menschheit ihre eigne Vergangenheit sich gewinnen durch ein Kommunikationssystem, in dem die verschiedenen Ursprünge der Menschheit gerade in ihrem Gleichsein sichtbar werden. Aber dieses Gleichsein ist weit entfernt von Uniformität; genau wie Mann und Frau nur gleich sein können, menschlich nämlich, indem sie voneinander absolut verschieden sind, so kann der Angehörige jeglichen Landes in die Weltgeschichte der Menschheit nur eintreten, indem er bleibt, was er ist, und daran festhält. [...] Das Band zwischen Menschen ist subjektiv der ‚Wille zur grenzenlosen Kommunikation‘ und objektiv das Faktum universaler Verständigungsmöglichkeit.“ (KJ 108)

Für Arendt bezeichnet der Verlust der Öffentlichkeit ein „radikale[s]“ Phänomen der Privatisierung“, d.h. einen Zustand, in dem „keiner mehr sehen und hören oder gesehen und gehört werden kann“ (VA 72 f.). Im Sinne des Konzepts der Weltöffentlichkeit würde somit die Isolation einzelner Gemeinschaften zu nationalen Privatisierungsaktionen führen, und einen partiellen Abbruch audiovisuellen Austauschs zwischen Menschen bedeuten; die Pluralität der Öffentlichkeit würde notwendigerweise verkleinert und damit die Grundbedingung des Handelns, nämlich „das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“ negiert. Der kosmopolitische Gedanke, der sich aus der Arendtschen Lesart ergibt, erfordert somit die „irdische Unsterblichkeit“ eines globalen Partizipations-

und Kommunikationszusammenhangs, der die plurale Weltöffentlichkeit ermöglicht und erhält, sodass Menschen leben können, was nach Arendt bedeutet, dass sie „unter Menschen weilen“ (VA 17). Die Begründungswurzel des Kosmopolitismus wird von mir im Sinne eines Arendtschen Gesehen- und Gehört-Werdens als kommunikativ-partizipatives Element verstanden. Der kosmopolitische Gedanke kommt demnach nicht in einem elektiven Recht zur Teilnahme an globalen Wahlen zum Ausdruck, sondern in der Möglichkeit, gesehen und gehört zu werden. Das kontestatorische Element der individuellen Verantwortung wird durch ein kommunikatives Element ergänzt.

4.4 Zusammenfassung und Abgrenzung

In den letzten Jahrzehnten hat die Bedeutung nichtstaatlicher Akteure im Völkerrecht stark zugenommen. Insbesondere die Rolle des Individuums hat sich von einem ausschließlich mediatisierten Objekt zu einem – mindestens in Teilen anerkannten – Völkerrechtssubjekt gewandelt. Gleichzeitig fällt die Unterscheidung zwischen außen- und innenpolitischen Entscheidungen zunehmend schwer; das Völkerrecht bestimmt heute auch über vormals innenpolitische Rechtsgebiete. Die gegenwärtige Diagnose einer zunehmenden Humanisierung des Völkerrechts und der Wegfall der Binnen-Außen-Dichotomie hat auch etablierte Annahmen und Konzeptionen, welche das Völkerrecht bis dato zu legitimieren versuchten, obsolet werden lassen:

„Vor allem basierte klassische völkerrechtliche Legitimation auf der Annahme, dass der Einzelne im Völkerrecht keine Rolle spielt: Das Innenrecht regelte danach die Beziehungen zwischen den Individuen, das Völkerrecht die Beziehungen zwischen den Staaten. Insofern war es schlüssig, davon auszugehen, dass beiden eine unterschiedliche politische Qualität eignete: Während gesellschaftliche Konflikte im Parlament repräsentiert und artikuliert wurden, repräsentierte die Regierung nach außen hin die – als einheitlich, stabil und vor allem überparteilich gedachte – Staatsräson.“ (Ley 2014: 228)

Seit dem 19. Jahrhundert wurde staatliche Zustimmung zu internationalen Verträgen oder Interventionen als das ausschlaggebende Kriterium zur Legalisierung und Legitimierung der Regelungen angesehen; im Wortlaut der Lotus-Entscheidung: „International law governs relations between independent States. The rules of law binding upon States therefore emanate

from their own free will [...]” (IGH 1927: 18). Wie oben ausführlich diskutiert, ist diese Einschätzung nicht mehr aktuell. Fraglich bleibt jedoch, ob die staatliche Zustimmung nicht dennoch als eines der notwendigen Kriterien für legitimes Völkerrecht gelten sollte, so wie von vielen Autoren vorgeschlagen. Insbesondere die Bush Administration verhalf dem Souveränitätspostulat zu einer Renaissance; die realistische Schule stärkte die Ansprüche der Neo-Souveränitisten:

„Neo-sovereignists view popular sovereignty as the central or exclusive source of legal legitimacy, translated to the international level, this position is unrelentingly state-centric, since for those who adhere to this school of thought, it is only within states that republican popular sovereignty can be exercised. Thus, to them, state’s consent to international legal rules becomes the essential proxy or vehicle for the democratic legitimization of international legal rules.” (Teitel 2011: 168)

Dem wird hier nicht gefolgt. Stattdessen wird die Zustimmung der Staaten eventuell als notwendig erachtet, damit *überhaupt* Völkerrecht geschaffen werden kann, es wird jedoch nicht als Kriterium der Legitimität angesehen. Die Staatsräson und die konsensuale Intergouvernementalität eignen sich nicht länger als Legitimationsquelle. Die Mediatisierung des Einzelnen durch die einheitliche Staatsräson erscheint nicht mehr angemessen, vielmehr bedarf es eines unmittelbaren Einbezugs im Sinne einer umfassenden Aktivierung des Individuums als politisches Völkerrechtssubjekt, um der Wechselseitigkeit des Recht-und-Politik-Nexus zu entsprechen. Jener Einbezug, der als notwendiges Legitimitätskriterium vorgeschlagen wird, wurde als dreidimensionale Figur operationalisiert. Der legitimitätsstiftende Einbezug des Einzelnen ist gegeben, wenn

- das Individuum vermittelt über die Menschenrechte über Machtpotential verfügt, als Teil der Humanität/Menschheit im Sinne einer globalen Gemeinschaft (Gleiche unter Gleichen) zu bestehen und dieses Potential realisieren kann, in:
- Ausübung kritisch-kontestatorischer Kompetenzen, d.h. Konsens und Dissens artikulieren kann und
- auf Basis des Status als Völkerrechtssubjekt über kommunikativ-partizipative Kompetenzen verfügt, d.h. im Kontext der Völkerrechtspraxis gesehen und gehört werden kann.

Wurzel	Kernmoment	Negative Lesart	Positive (Arendtsche) Lesart	Element	Charakter
Menschenrechte	Humanität, Zugehörigkeit zur Menschheit	Schutznorm, Hilfe in Not	Gleichheit und Zugehörigkeit als Machtpotential	Relatives Element als Potential	Relativ-Egalitär
Internationales Strafrecht	Individuelle Verantwortung	Abstrafung	Konsens/Dissens	Kontestatorisches Element	Kritisch-Kontestatorisch
Kosmopolitismus	Weltöffentlichkeit	Elektives Recht	Gesehen/Gehört werden	Kommunikatives Element	Kommunikativ-Partizipativ

Tab.3: Interpretation der drei maßgeblichen Wurzeln der völkerrechtlichen Humanisierungsthese

Ersichtlich wird, dass die drei – mit Arendt rekonstruierten – Kernpunkte in einem konstitutiven Zusammenhang zueinanderstehen. Der Mensch zeichnet sich durch das Prinzip der gemeinsam geteilten Humanität aus; das durch die Menschenrechte zum Ausdruck gebrachte Machtpotential kann allerdings nur durch die Kompetenz zum Konsens und Dissens sowie die Zugehörigkeit zu einem globalen Kommunikationszusammenhang realisiert werden. Eine Ordnung wiederum, die eine aktive Völkerrechtssubjektivität der Einzelnen ermöglicht und realisiert, d.h. die rechtliche Rahmung durch politische Zwischen-Räume, innerhalb derer kontestiert und kommuniziert werden kann, ergänzt und damit der wechselseitigen Bedingtheit von Recht und Politik entspricht, kann als legitim gelten. Nur eine solche Ordnung nämlich kann einen Rückzug aus der Welt verhindern, mit einem solchen gehe andernfalls „[...] ein beinahe nachweisbarer Weltverlust einher; was verloren geht, ist der spezifische und meist unersetzbare Zwischenraum, der sich gerade zwischen diesem Menschen und seinen Mitmenschen gebildet hätte“ (RLP 9 f.).

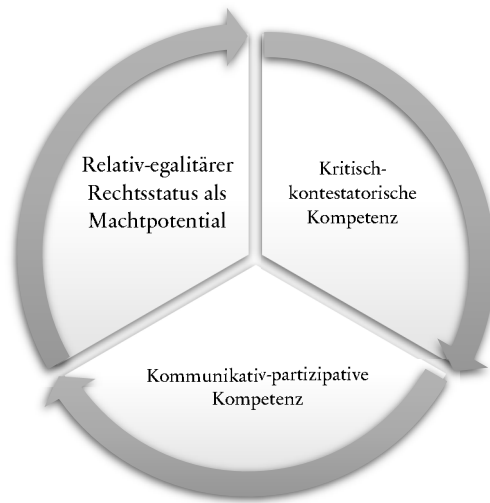


Abb.1: Zusammenhang zwischen den Legitimitätsstiftenden Elementen

Das von Arendt entworfene und vehement verteidigte Konzept eines ‚Rechts, Rechte zu haben‘⁹⁸ wurde bis dato nicht explizit verhandelt, obwohl es mehrmals Erwähnung fand. An dieser Stelle nun soll noch einmal der Bezug zu ihrem vieldiskutierten Recht hergestellt werden, indem argumentiert wird, dass ihr Konzept in gewisser Weise alle drei extrahierten Prinzipien subsummiert. Hannah Arendt selbst definiert das ‚Recht, Rechte zu haben‘ in unterschiedlichen Wortlauten: Es sei das Recht „to belong to some kind of organized community“, gleichfalls „to live in a framework where one is judged by one’s actions and opinions“ und darüberhinaus „the right of men to citizenship“ bzw. „the right of every individual to belong to humanity“.⁹⁹ Ohne hier ausführlich auf die unterschiedlichen Lesarten einzugehen, ist wohl erkenntlich, dass die drei oben herausgearbeiteten Prinzipien in den Definitionen erscheinen: Die gemeinsam geteilte Humanität im Recht jedes Individuums zur Menschheit

98 Micha Brumlik weist treffend darauf hin, dass die Formel des ‚Rechts, Rechte zu haben‘ ursprünglich bereits bei Hegel angelegt ist und Arendt deshalb im eigentlichen Sinne nicht Urheberin der Idee ist, nichtsdestotrotz berechtigterweise mit ihr berühmt geworden ist (vgl. Brumlik 2007: 324).

99 Für eine konzentrierte Übersicht über die verschiedenen Definitionen des Rechts, Rechte zu haben, siehe: Gündoğdu 2015: 53; für eine ausführliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Lesarten vgl. Kesby 2012.

zu gehören; der globale Öffentlichkeits- und Kommunikationszusammenhang im Recht darauf, in einem Kontext zu leben, innerhalb dessen die eigenen Handlungen und Meinungen Gewicht haben und Gehör finden; und das Prinzip des Verantwortungszusammenhangs im Recht auf Zugehörigkeit zu einer organisierten, und in diesem Sinne dauerhaften Gemeinschaft, die durch einen lebendigen Konsens erhalten wird.

Durch die hier vorgestellte Konzeption eines politischen Rechts auf Zugehörigkeit zur Weltgesellschaft und dessen Realisierung in Form kontextuatorischer und kommunikativer Elemente als Lackmustest völkerrechtlicher Legitimität soll insbesondere eine fruchtbare Alternative in Abgrenzung zu alternativen Modellen des global-demokratischen Einbezugs des Individuums vorgeschlagen werden. Als Antwort auf bestehende Legitimitätsdefizite des internationalen Regierens wurde vielerorts die Forderung nach globaler Demokratisierung laut. In gewisser Weise lässt sich die hier vorgestellte Konzeption in dieser Tradition lesen: Im Zentrum steht der Einbezug der Pluralität der Individuen (als globaler demos) in Völkerrechtzusammenhänge. Nichtsdestotrotz soll der Vorschlag explizit eine Alternative zu drei prominenten Ideen dieser Tradition darstellen, die ich im Folgenden kurz anreißen möchte. Eine erste Lesart globaler Demokratisierung forciert eine Transformation der internationalen Ordnung zu einer globalen Demokratie: „Nur dadurch lasse sich sicherstellen, dass diejenigen, die von Entscheidungen internationaler Institutionen betroffen sind, auch an der Entscheidungsfindung beteiligt werden“ (Deitelhoff 2012: 106). Der Fokus liegt hier auf der Input-Legitimität der internationalen Institutionen; kritisiert wird insbesondere der Mangel einer plausiblen Lösung des Repräsentationsproblems (Weltparlament? Globale Wahlen?) sowie das Fehlen eines globalen demos als solchem (vgl. Deitelhoff 2012: 106).¹⁰⁰ Eine zweite Lösung, welche John S. Dryzek als neokonservative Demokratisierung bezeichnet, nimmt den Grundgedanken der globalen Demokratisierung auf – „Neoconservatives want to spread democracy in the world“ (Dryzek 2006: 148) – forciert dessen Umsetzung jedoch auf nationalstaatlicher Ebene, letztlich geht es um die Demokratisierung jedes einzelnen Staats dieser Welt. Als problematisch erscheint hier vorrangig die Inkonsistenz zwischen Mitteln und Zielen: Die neokonservative Demokratisierung solle, wenn nötig, auch mit Gewalt erreicht werden, siehe Irak. Entsprechend wird kritisiert, dass die Menschen am Demokratisierungsprozess selbst häufig nicht teilhaben, sie können einzig die Rolle

100 Dieser Vorschlag wird in der vorliegenden Arbeit in *Kapitel 3.2 Kosmopolitische Demokratie* ausführlich diskutiert.

spielen, die ihnen von externen Autoren übertragen wurde (vgl. Dryzek 2006: 150). Insbesondere verkenne der Vorschlag jedoch das Potenzial transnationaler Demokratie; er begreife Demokratie letztlich einzig als Attribut von Nationalstaaten (vgl. Dryzek 2006: 150). Deliberative Demokratie-Modelle lassen sich als dritter Vorschlag der Debatte begreifen, ihnen liegt ein kognitives Verständnis der Forderung nach globaler Repräsentation zugrunde: „Einem kognitiven Verständnis zufolge ist nicht die Teilnahme aller Bürger nötig, um dem normativen Ziel von Selbstgesetzgebung nahezukommen. Notwendig ist vielmehr, dass alle wesentlichen Perspektiven und Argumente in den Beratungsprozess eingebracht werden“ (Deitelhoff 2012: 107). Es gehe nicht um die direkte Partizipation, sondern um die allgemeine Zugänglichkeit und den Einbezug aller möglichen Positionen. Wenn ich in der vorliegenden Arbeit zwar auf einen tatsächlichen Einbezug der individuellen Positionen und das in-Erscheinung-Treten des Einzelnen plädiere, so liefert uns eine Ausprägung des deliberativen Vorschlags dennoch Anknüpfungspunkte. John S. Dryzek betont insbesondere ein Element des Modells diskursiver Demokratie, das für die vorliegende Arbeit Relevanz besitzt: Da sich diskursive Demokratie nicht als klar definiertes Modell verstehen lasse, sei es fruchtbarer, von Demokratisierungsprozessen zu sprechen: „Discursive democratization in any situation means more effective inclusion of different voices, bringing an increasing range of questions to the public agenda, and rendering communication and deliberation more open and less prone to symbolic distortion“ (Dryzek 2006: 160). In diesem Sinne soll die hier vorgeschlagene Konzeption begrifflich an die Idee der globalen Demokratisierung anknüpfen.