INTERDISZIPLINÄRE FORSCHUNGSSTELLE | WISSENSCHAFT · DEMOKRATIE VERFAHRENSGESTALTUNG

Working Papers Series

No. 4 PREPRINT

Werner Kogge

# Der Sinn der Menschenrechte

Zur Konstitutionslogik von Menschenrechtserklärungen mit Arendt, Broch und Kant

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

Die Veröffentlichung erfolgt nach Begutachtung durch die Leitung der Forschungsstelle. Mit Zusendung des Typoskripts überträgt die Autorin bzw. der Autor der Forschungsstelle ein nichtexklusives Nutzungsrecht zur dauerhaften Hinterlegung des Dokuments auf der Webseite der Forschungsstelle, sowie dem Repositorium "Refubium" der Freien Universität Berlin. Die Wahrung von Sperrfristen sowie von Urheber- und Verwertungsrechten Dritter obliegt den Autorinnen und Autoren.

Die Veröffentlichung eines Beitrages als Working Paper ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format. Das Urheberrecht verbleibt grundsätzlich bei den Autorinnen und Autoren.

*Zitationsangabe für diesen Beitrag:*

Kogge, Werner: **Der Sinn der Menschenrechte. Zur Konstitutionslogik von Menschenrechtserklärungen mit Arendt, Broch und Kant**. Working Paper No. 4 der Schriftenreihe der *Interdisziplinären Forschungsstelle Wissenschaft – Demokratie – Verfahrensgestaltung*. Berlin 2024.

doi: http://dx.doi.org/10.17169/refubium-48268

Interdisziplinäre Forschungsstelle Wissenschaft – Demokratie – Verfahrensgestaltung

Freie Universität Berlin
Habelschwerdter Allee 45
14195 Berlin
Webseite: https://forschungsstelle-verfahrensgestaltung.de
Email: werner.kogge@fu-berlin.de

INTERDISZIPLINÄRE FORSCHUNGSSTELLE | WISSENSCHAFT · DEMOKRATIE VERFAHRENSGESTALTUNG

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

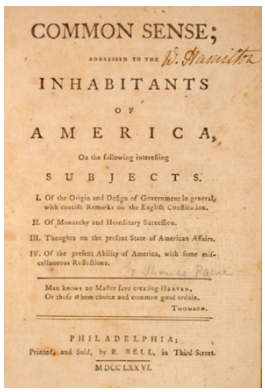
# Der Sinn der Menschenrechte

## Zur Konstitutionslogik von Menschenrechtserklärungen mit Arendt, Broch und Kant

Frappierenderweise bewegen sich Reflexionen über Menschenrechte notorisch in einem Deutungsrahmen, der ihren Sinn im Kern verfehlt. Als im 18. Jahrhundert der Begriff der Menschenrechte entstand, wurden diese Rechte im Geist der Zeit begründet. Es war charakteristisch für diese Zeit, dass Natur mathematisch, Vernunft natürlich und beide im Horizont einer göttlichen Ordnung verstanden wurden – drei Dimensionen, die sich im Menschen als Vernunftwesen und Krone der Schöpfung kreuzten. Und es bedurfte nur noch des Pathos der Freiheit, den die amerikanische und die französische Revolution hervorriefen, um *den Menschen selbst* zur Instanz eines zugleich natürlichen, vernünftigen und göttlichen Rechts zu machen. Es ist dieser historische Kontext, der einigermaßen treffend mit der Bezeichnung 'Rationalismus' gefasst wird, in dem Menschenrechte im 18. Jahrhundert erklärt und begründet wurden.[1]

Für die Zwecke der Zeit war diese Kontextualisierung naheliegend und effektiv. Doch ist der Deutungshorizont, in dem über einen Begriff verhandelt wird, oftmals nicht mit dem identisch, der ihn als Unterscheidungsmittel tatsächlich hervorgebracht hat. Der Texthorizont, in dem ein Begriff explizit erklärt, definiert und gerechtfertigt wird, steht häufig in ganz anderen Kontexten der Reflexion als denen, die ihn hervorbrachten. Deshalb ist es begriffsgeschichtlich stets erforderlich, durch die Definitions- und Begründungsdiskurse hindurchzugreifen auf den tatsächlichen Sprachgebrauch. Erst in der konkreten Verwendung zeigt sich, was ein Begriff tatsächlich leistet, wozu er geprägt und eingesetzt wurde.

Blickt man somit nicht auf den Diskurs *über* Menschenrechte – mit seinen rationalistischen Implikationen –, sondern auf die Menschenrechtssätze selbst, so zeigt sich eine Traditionslinie, die über den rationalistischen Naturrechtsdiskurs zurück in den Diskurs um Machtmissbrauch, Tyrannis und Widerstandsrecht weist, der aus der Antike über Thomas von Aquin, die Monarchomachen, Althusius und Etienne de la Boétie bis John Locke weist; der von den *12 Artikeln* der Bauernschaft in Schwaben von 1525 über die englischen *Bill of Rights* von 1679 zur *Virginia Bill of Rights* von 1776 und die französische *Erklärung der Rechte des Menschen* von 1789 reicht. Erst in letzteren rekurriert der Diskurs über Machtmissbrauch auf die rationalistisch begründeten Naturrechtsideen, die parallel dazu, in einem gesonderten Diskurs von Suárez und Grotius bis hin zu Hobbes und Pufendorf ausgearbeitet wurden und erst mit Locke, Montesquieu und Rousseau Anschluss an die Problematik des Machtmissbrauchs fanden.


COMMON SENSE;
ADDRESSED TO THE
INHABITANTS
OF
AMERICA,
On the following interesting
SUBJECTS.
I. Of the Origin and Design of Government in general, with concise Remarks on the English Constitution.
II. Of Monarchy and Hereditary Succession.
III. Thoughts on the present State of American Affairs.
IV. Of the present Ability of America, with some miscellaneous Reflections.
Man knows no Master save creating Heaven,
Or those whom choice and common good ordain.
THOMSON.
PHILADELPHIA:
Printed, and Sold, by R. BELL, in Third-Street.
MDCCLXXVI.

Ein schönes Beispiel für die Verschmelzung der beiden Diskurse findet sich in Thomas Paines Schrift *Common Sense*, von 1776, die maßgeblich für die amerikanische Revolution wurde und schon in der Einleitung "long and violent *abuse of power*" mit "War against the *natural rights of all Mankind*" in Verbindung brachte.[2]

[1] Es war die Auslegung im Geiste des Rationalismus, die außerhalb ihrer prägenden Diskursformation auf Unverständnis stieß. In England und Deutschland wurde die Idee der Menschenrechte als überzogen, abstrus, als "Unsinn auf Stelzen" betrachtet. Vgl. hierzu Christoph Menke: Die 'Aporien der Menschenrechte' und das 'einzige Menschenrecht'. Zur Einheit von Hannah Arendts Argumentation. In: *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München 2008, S. 131-147, hier S. 133.

[2] Thomas Paine: *Common Sense*, Cambridge (Mass.), London 2010, S. 1-2.

Die jüngeren philosophischen Debatten um Menschenrechte treten allerdings kaum je aus dem rationalistischen Deutungshorizont heraus; sie drehen sich nach wie vor um anthropologische Begründungsfiguren und um die Frage der Universalität von Menschenrechten. Kaum je wird zum Thema, was denn eigentlich der begriffsbildende Impuls und der konkrete Inhalt der Sätze der Menschenrechtserklärungen ist. In diesen Sätzen jedoch tritt das Thema der Menschenrechte klar als das der Gewalt- und Unrechtsherrschaft hervor.

Menschenrechtssätze reagieren auf die Wahrnehmung institutionalisierten Unrechts, also solchen Unrechts, das in organisierter Form und ermächtigt durch institutionelle Organisation und einen institutionellen Apparat auftritt – wie Folter, Sklaverei, Leibeigenschaft, willkürliche Festnahmen, Scheingerichte, Menschenexperimente, geheimdienstliche Überwachung und Zersetzung, systematische Unterdrückung, einschließlich des systematischen Abschneidens von Quellen elementarer Selbstversorgung und Selbstbestimmung. Ihnen liegt die Erkenntnis zugrunde, dass solches Unrecht sich selbst institutionell-rechtlicher Instrumente bedient – Mittel wie Vorschriften, Befehle, Dekrete, Verfahrensregeln, Verordnungen, Verwaltungsprozeduren, 'Gesetze' – und dass daher diese Mittel selbst der Rechtsfrage unterzogen werden müssen, also der Frage: ist ein jeweiliges Rechtsinstrument Recht oder Unrecht?

In weiten Teilen philosophischer und rechtswissenschaftlicher Diskurse zum Thema Menschenrechte wird allerdings diese Problemlage ignoriert. An Stelle der Frage nach dem institutionalisierten Unrecht rückt eine völlig andere Frage in den Mittelpunkt, nämlich die nach einer universalen Ethik, die universale Menschenrechte zu begründen in der Lage wäre.[3]

Dagegen möchte ich in diesem Text zeigen, dass die philosophischen Debatten um Menschenrechte mit der Frage nach der Absolutheit oder Allgemeinheit der Menschenrechte gleichsam zu spät einsetzen. Sie gehen an einer entscheidenden Weggabelung vorbei, die dieser Frage voraus liegt: nämlich die Frage, *was* Menschenrechte tatsächlich regulieren. Geht man die modernen Erklärungen der Menschenrechte durch, von der *Virginia Bill of Rights* von 1776 über die französische *Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers* von 1789 bis zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 und der *Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte* von 1950, sowie viele Verfassungen, die Menschenrechtsartikel explizieren, so wird eines klar: Menschenrechtssätze regeln nirgendwo den Umgang der Menschen untereinander. Sätze wie "Alle Macht ruht im Volke und leitet sich von ihm ab"[4] oder "Jeder Mensch hat überall Anspruch auf Anerkennung als Rechtsperson"[5] sind weder der Form noch dem Inhalt nach Vorschriften für das Verhalten von Menschen. In eigentümlicher Spannung zu dem Namen 'Menschenrechte' sind die Menschen als solche weder primärer Adressat noch primärer Gegenstand der Menschenrechtssätze. Denn diese Sätze beziehen sich offensichtlich auf die Frage der Macht, genauer: wie Macht einzurichten ist, um Machtmissbrauch gegen Menschen zu verhindern. Ob es um Sklaverei, um Folter, um Pressefreiheit, Meinungsfreiheit, den Schutz des privaten Raums oder um die Garantie der Staatsbürgerschaft oder Asylrecht geht: überall beziehen sich Menschenrechtssätze auf die Normierung und

[3] Diese Form der Thematisierung reicht von solchen Ansätzen, die eine universale Ethik voraussetzen und denen, die sie in Frage stellen, bis zu solchen, die auf eine Einigung über gemeinsame Verhaltensnormen trotz Unterschiedlichkeit der zugrundeliegenden ethischen Überzeugungssysteme abstellen. Vgl. zu dieser Art der Problemstellung (auch mit Bezug auf John Rawls) Charles Taylor: Bedingungen für einen freiwilligen Konsens über Menschenrechte. In: Charles Taylor: *Menschenrechte, Religion, Gewalt. Drei Essays*, Stuttgart 2021, S. 7-50.

[4] *Virginia Bill of Rights*, Art. 2.

[5] *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Art. 6.

Regulierung von Machtgebrauch. Der Irrtum der philosophischen Frage nach der Universalität von Menschenrechten liegt also darin zu übersehen, dass sich in Menschenrechten nicht nur keine spezifische Regulierung des Verhaltens der Menschen untereinander ausdrücken, sondern gar keine Form der Vorschrift in Bezug auf den gesellschaftlichen Verkehr; die Ethik, die in Menschenrechten rechtsförmig wird, ist in einem ganz anderen Sinne ethisch als die Sitten und Gepflogenheiten, die sich in staatlichen und gesellschaftlichen Rechtsordnungen ausdrücken: sie kreist um einen einzigen Gedanken, den ethisch zu nennen in gewisser Weise eine Unterbietung darstellt, nämlich: dass der Mensch nicht Objekt der Macht, sondern jegliche Macht ihr Regulativ im Menschen hat. Der erste Satz einer frühen Version des Deutschen Grundgesetzes (1948) brachte diesen Gedanken auf den Punkt: "Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen."[6]

Die Explikation der Menschenrechtssätze ist historisch eine Reaktion auf die Organisation von Macht in staatlicher und/oder militärischer und/oder polizeilicher Gewalt. Deshalb treffen Menschenrechtssätze Bestimmungen darüber, wie Staaten zu organisieren sind, damit Menschen nicht zum bloßen Objekt organisierter Gewalt werden. Menschenrechtssätze beziehen sich nirgendwo auf unorganisierte, spontane und in diesem Sinne private Gewalt. Demzufolge stellen Menschenrechte auch nicht so etwas wie ein universales Zivil- oder Strafrecht dar.

Soweit philosophische Debatten an diesem entscheidenden Unterschied vorbeigehen, konfundieren sie die Frage nach der Absolutheit und Allgemeinheit von Menschenrechten mit der Frage nach universalen Werten und einer Ethik, die, möglicherweise aus einem kulturellen Kontext stammend, anderen Kulturen dann nur übergestülpt würde.[7] Das wäre tatsächlich der Fall, wenn Menschenrechte Verrechtlichungen von sozialer Interaktionsnormen wären. Doch, wie sich zeigt, ist dies nicht der Fall: Menschenrechte bestimmen nichts anderes als Grenzen und Aufgaben von Macht und die Bedingungen dafür, dass Menschen nicht zu Gegenständen von Machtmissbrauch werden.

Nimmt man diesen Punkt einmal klar in den Blick, dann stellt sich die Frage nach der Allgemeinheit und Absolutheit von Menschenrechten auf ganz neue Weise: sie liegt nicht im Ansinnen oder in der Oktroyierung bestimmter Werte oder Verhaltensnormen, sondern in der *Logik einer Konstitutionsaufgabe*: wie sind Machtgebilde zu konstituieren, damit sie für den Menschen da sind; Menschen nicht als 'Menschenmaterial' oder bloße Gegenstände des Machtgebrauchs behandeln. Diese Konstitutionsaufgabe folgt der Logik jeglicher Konstitution, nämlich dass bestimmte Elemente – gleichsam axiomatisch – vorausgesetzt werden. Die absolute Gültigkeit der Menschenrechte ist in ihrer Konstitutionslogik keine absolute Wahrheit oder Richtigkeit (deren Quelle wiederum diskutabel wäre), sondern die Voraus-Setzung der Primordialität des Menschen vor jeglicher Macht.

Um an dieser Stelle sogleich ein Missverständnis auszuräumen: Diese Voraussetzung führt in keiner Weise auf ein individualistisches Menschenbild (das damit wieder kulturspezifisch wäre).[8] Auch wenn der Mensch

[6] Verfassungsausschuss der Ministerpräsidenten-Konferenz der westlichen Besatzungszonen: *Bericht über den Verfassungskonvent auf Herrenchiemsee vom 10. bis 23. August 1948*; München o.J., S. 61; vgl. auch S. 20f.

[7] Zur Frage der Kulturrelativität von Menschenrechten, ihrer interkulturellen Akzeptanz, ihrer kulturbezogenen Kritik und kulturspezifischen Applikation insbesondere in afrikanischen Gesellschaften vgl. Sibylle van der Walt: Die Last der Vergangenheit und die kulturrelativistische Kritik an den Menschenrechten. Ursprung und Folgen der westlichen Alteritätsobsession. In: *Saeculum* 57/11 (2006), S. 231-253.

[8] Die Verknüpfung von Menschenrechten mit westlichem Individualismus ist ein weit verbreiteter Gemeinplatz. Allerdings verliert dieser Konnex an Bedeutung, sobald man die für Menschenrechte tatsächlich zentrale Frage in den Fokus rückt, ob

als hochgradig sozial, kommunitär oder politgemeinschaftliches Wesen (*zóon politikon*) angesehen wird, bleibt es gültig, dass er keiner Willkür der Macht auszusetzen ist. Einer Willkür der Macht liegt überhaupt kein denkbarer Wert, und dem Objekt einer Willkür kein denkbares Menschenbild zugrunde; der Begriff des Menschen zerfällt, dächte man ihn konsequent als mögliches Objekt von Machtwillkür, das sich auf kein Recht gegen diese Willkür berufen könnte. Der begriffliche Sinn von Menschenrecht bedeutet also dieses: dass der Begriff des Menschen in sich eine Bindung an ein Recht gegen willkürliche Machtausübung über Menschen in sich birgt.

Um in diesem Sinne nun zu entfalten, wie Menschenrechte als konstituierend zu verstehen sind, werde ich als Referenz- und Kontrastfolie ein Werk heranziehen, das als eine eigenwillige, teils sogar relativierende Deutung der Menschenrechte gilt: Hannah Arendts politische Philosophie. Hannah Arendt hat einerseits klarer als viele andere die grundsätzliche Funktion von Menschenrechten erkannt, andererseits in einer Art Überschwang gedanklicher Rigorosität verkannt, dass die ausformulierten Menschenrechtssätze der Menschenrechtserklärungen sehr gut als Auslegungen des von ihr als vermeintlich einziges Menschenrecht angenommenen 'Rechts auf Rechte' verstanden werden können. Arendts 'Recht auf Rechte', definiert als "Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören"[9] ist, das ist meine These, nichts anderes als eine extrem abgekürzte Formulierung des Katalogs der Menschenrechte.

Ich werde also zeigen, dass Arendts These in der Sache nicht viel mehr ist als ein (Selbst-)Missverständnis. Denn in der Sache liegt den Menschenrechtssätzen, wie sie etwa in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ausgeführt sind, eine Analyse der Erfahrung totalitärer Gewaltherrschaft zugrunde wie sie von niemandem eindringlicher als von Hannah Arendt selbst angestellt wurde. Die Nähe ist so groß, dass die Menschenrechtssätze tatsächlich als praktische Antwort auf diese Analyse verstanden werden könnten – sieht man von der historischen Parallelität der Entstehung beider Textkörper ab. Sie lassen sich lesen als Ausführungen zu der Frage, was es denn faktisch bedeutet, ein 'Recht auf Rechte' zu haben. Sie entfalten, was in dieser hochverdichteten Schlüsselformel eingeschlossen liegt. Denn dass Arendt diese Formel nicht formaliter meint, versteht sich mit Blick auf ihr Werk von selbst,[10] und sie weist

Menschen der Machtwillkür anderer Menschen ausgesetzt sein dürfen. Diesbezüglich handelt es sich bei Menschenrechten in keiner Weise um einen spezifischen "European way of life" (wie dies jüngst Andrzej Przylebski ausdückte: *The Value of Motherland. An Introdution to a Hermeneutic Philosophy of Politics*, Berlin 2021, S. 166); und keineswegs sind Menschenrechte gleichzusetzen mit liberalistischen Ideologien, die dezidiert auf Eigennutz setzen, im Gegenteil: Menschenrechtssätze heben typischerweise auf die Werte persönlicher, gemeinschaftlicher und politischer Zugehörigkeit und Bindung ab. (Vgl. etwa die Art 12, 15, 16, 21, 23 (4), 27 (1), 29 (1) der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*.) Dass eine egoistische Variante des Individualismus dem Geist von Menschenrechten geradezu entgegensteht, wird beispielhaft in einer Formulierung von Charles Taylor deutlich: "Das Problem ist nicht der 'Individualismus' als solcher. Von diesem existieren viele Formen und einige haben sich gemeinsam mit modernen demokratischen Formen politischer Gemeinschaft entwickelt. Die Gefahr liegt vielmehr in solchen Formen des Individualismus oder der Gruppenidentität, die das Vertrauen untergraben oder unterminieren, dass wir als Bürger dieses Gemeinwesens einander verpflichtet sind." Taylor: *Menschenrechte*, a.a.O. S. 22. Diese Sichtweise scheint nicht unvermittelbar zu sein mit einer Position, die Przylebski, rekurrierend auf Oakeshott, bei aller Kritik an der Geschichtsvergessenheit des Liberalismus, bezieht. Ihr gemäß sind die Konzepte des Individuums und der Demokratie selbst hermeneutisch-wirkungsgeschichtlich zu denken und in diesem Sinne unhintergehbar: "a return to the pre-Enleightment (pre-modern) society is not only something he [Oakeshott] cannot imagine, but would also be anthropologically harmful." Przylebski: *The Value of Motherland*, a.a.O., S. 171.

[9] Hannah Arendt: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: *Die Wandlung*, 4. Jg., Herbstheft 1949, Dezember 1949, S. 754-770, hier S. 760.

[10] So erkennt Arendt als eines der Charakteristika totalitären Denkens den "Substanzschwund" von Ideologien, die im Totalitarismus auf bloß formelhafte Folgerichtigkeit reduziert werden. Vgl. Hannah Arendt:

der Interpretation die Richtung, wenn sie vom Recht einer *politischen* Gemeinschaft anzugehören spricht. Diese Formulierung lässt sich nur dann missverstehen, wenn man die Emphase, die in diesem Satz auf der Vokabel 'politisch' bei Arendt selbstverständlich liegt, überliest und den Satz so deutet, als meine er das Recht, in einer Gemeinschaft im gesellschaftlichen Sinne zu leben. Allerdings ist zu konstatieren, dass Arendt – wie wir sehen werden – in ihrer Anknüpfung an Burke tatsächlich eine gleichsam falsche Fährte auslegt, indem sie die faktische politische Gemeinschaft mit einer Rechtsgemeinschaft gleichsetzt und über die Tatsache, dass politische Gemeinschaften sich allenthalben als möglicher Quell und Hort von Unrechtssystemen erwiesen haben, an dieser Stelle hinwegsieht. Diese eigentümliche Überblendung von Recht und Faktum ist ein Fremdkörper in Arendts Werk und muss umso mehr erstaunen als Arendt in ihrer gesamten politischen Philosophie ansonsten das Politische mit einer Urteilskraft verknüpft, die prinzipiell in der Lage, ist, gegen totalitäre Gleichschaltung und gegen Machtwillkür an der Unterscheidung von Recht und Unrecht festzuhalten (siehe unten Abschnitt 5).

Warum diese Ausnahme? Wo genau kann der Grund für Arendts ablehnender Haltung gegenüber ausformulierten Menschenrechten liegen, wenn nicht in der *Sache* der Menschenrechte selbst? Vorderhand gibt es eine schlichte Antwort auf diese Frage: die Ausformulierung von Menschenrechten sei ein falscher – illusionärer, irreführender – Weg zur richtigen Sache. Viele Äußerungen Arendts legen diese Deutung nahe. So attestiert sie etwa der *Bill of Rights of the United Nations* "auffällige Mängel an Wirklichkeitssinn".[11]

Doch bei genauerem Hinsehen zeigen sich Gründe, die tiefer reichen. Tatsächlich nämlich sind es zwei theoretische Grundentscheidungen, die sie zu ihrer Überzeugung kommen lassen: Erstens die Entscheidung, das Politische ausschließlich – in ihrer speziellen Aufnahme aristotelischer Terminologie – dem Reich des *Handelns* zuzuordnen und es vom Reich des *Herstellens* entschieden abzugrenzen, was dazu führt, den konstituierenden Aspekt politischer Tätigkeit, zu denen jegliche Rechtssetzungen gehören, schlicht nicht in den Blick zu nehmen; und zweitens ihre Interpretation der in Menschenrechtssätzen liegenden Axiomatik als naturhaft und damit unpolitisch. Beide Entscheidungen verstellen ihr den Blick auf die innere Logik und politische Funktion der Menschenrechtssätze. Und es ist bezeichnend, dass es diese beiden Theorieentscheidungen sind, die sie in Widerspruch zu ihren ansonsten präferierten Referenzautoren führt, nämlich zu Aristoteles, zu Montesquieu und zu Kant. Insbesondere ihr letztlich ins Leere laufende Ansatz zu einer Aufdeckung einer politischen Philosophie bei Kant – die schlechterdings etwas anders gelagert ist als Arendt dies sehen möchte – hat ihre Ursache genau darin, dass sie das Element des Herstellens, also der 'Kunst' (im Sinne von *techné* und *ars*) im Politischen systematisch ausblendet und ihr dadurch das architektonische Prinzip des Politischen, aus dem heraus die Menschenrechtssätze zu verstehen sind, ein blinder Fleck wird. Der Sinn der Menschenrechtssätze lässt sich deshalb gerade in Abhebung von Arendts Ausführungen deutlicher herausarbeiten als dies sonst möglich wäre. Es ist eine Korrektur der genannten Theorieentscheidungen, die den Weg freimacht, um die mehr als seltsame Spannung zwischen Arendts Totalitarismusanalyse und ihren Einlassungen zu den Menschenrechtssätzen aufzuheben – und das in ihr liegende Missverständnis auszuräumen.

Ideologie und Terror. In: Kritische Gesamtausgabe Bd. 6, *The modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buches*, Göttingen 2018, S. 11-25, hier S. 18-22.

[11] Arendt: *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, a.a.O., S. 769.

## 1. Zum historischen Kontext

1963 erschien Arendts Buch *On Revolution*. Dort kommt sie auf das Thema Menschenrechte, das sie seit 1946 beschäftigt hatte, zurück und schreibt:

> "Im Gegensatz zu den amerikanischen *Bill of Rights*, die der französischen Erklärung der Menschenrechte als Modell dienten, haben wir es in ihr mit primären positiven Rechten zu tun, die der menschlichen Natur, im Unterschied zum jeweiligen politischen Status der Individuen, inhärent sein sollen, d.h. wir haben es hier mit dem ernsthaften Versuch zu tun, das Politische auf die Natur zu reduzieren. Die *Bill of Rights* dagegen sollten zuverlässige Beschränkungen und Kontrollen jeglicher politischen Macht schaffen, und sie haben daher auch nie den Anspruch gestellt, selbst einen politischen Körper etablieren zu können; sie setzten die Existenz einer Regierung und das Funktionieren eines Machtapparats vielmehr voraus und sind daher im wesentlichen negativ. Aber die französische Erklärung der Menschenrechte zielte von vornherein darauf ab, eine Quelle politischer Macht und Autorität zu etablieren; sie erhob den Anspruch, der Grundstein des Staates zu sein und nicht nur das wesentliche Mittel, den Staat am Mißbrauch der Macht zu hindern."[12]

Diese Formulierung legt nahe, dass Arendt seit ihrem 1946 begonnenen und 1949 sowohl englisch (*'The Rights of Man': What are they?*)[13] und deutsch (*Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*)[14] erschienenen Text zu einer Differenzierung gelangte: Menschenrechte im Sinne der französischen Tradition wegen ihrer Naturalisierungsbewegung und ihres Fundierungsanspruchs abzulehnen, dagegen aber den amerikanischen Ansatz der Machtregulierung als positive Option abzuheben. Doch das scheint nur so. Bis in ihre späten Arbeiten hinein hat Arendt generell an ihrer Ablehnung ausformulierter Menschenrechte festgehalten. Das ist angesichts der im Revolutionsbuch gesetzten Differenzierung erstaunlich. Denn diese Differenzierung legt ja durchaus nahe, dass Menschenrechte in einem Sinne ausformuliert werden können, der sich nicht in die Aporien einer Dogmatik – wie Arendt sie in der französischen Tradition am Werk sieht – verwickelt.[15] Dies muss noch mehr verwundern, wenn man dazu in Betracht zieht, dass die nach 1945 verfassten Menschenrechtserklärungen und Grundrechtskataloge dem amerikanischen Modell in Arendts Lesart weit näherstehen als dem französischen, indem sie nämlich sich allesamt um das Problem der Machtbegrenzung und -regulierung herum aufbauen. Warum also bleibt Arendt dennoch bei ihrer ablehnenden Haltung gegen ausformulierte Menschenrechte?

Die Frage führt uns in die 1940er Jahre. Vorbereitet durch die *Atlantic Charta* von 1941 und die *Declaration by United Nations* (1942), in der bereits das Ziel formuliert war, "to defend life, liberty, independence and religious freedom, and to preserve human rights and justice"[16] hatte die *United Nations Charter* 1945 das Ziel formuliert "to reaffirm

[12] Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München 2020 [im Orig. 1963], S. 160f.; vgl. S. 222.

[13] Hannah Arendt: 'The Rights of Man': What are they? In: *Modern Review* 3/1 (1949), S. 24-37.

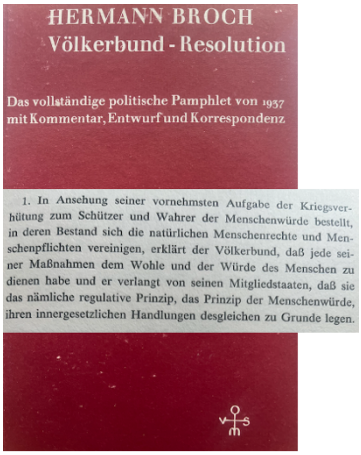
[14] Hannah Arendt: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: *Die Wandlung* 4 (1949), S. 754-770.

[15] Allerdings hat Arendts Reduktionsfigur eines 'Rechts auf Rechte' eine Deutungsmöglichkeit offen gelassen, die m.E. zwar zu ihren expliziten Äußerungen zu Menschenrechten im Widerspruch steht, aber ihrer Philosophie insgesamt durchaus gerecht wird, nämlich einer Ablehnung begründungstheoretischer Denkfiguren. In dieser Interpretationslinie wird Arendt im Sinne Rortys gelesen und damit durchaus in Richtung einer Überlegung, die im Folgenden in der Unterscheidung konstituierender von begründenden Axiomen weiter ausbuchstabiert wird. Vgl. zu dieser Interpretationslinie Frauke Höntzsch: Der Mensch als Non-Person. Hannah Arendts anthropologische Kritik der Menschenrechte. In: *Non-Person. Grenzen des Humanen in Literatur, Kultur und Medien*, München 2020, S. 13- 29, hier S. 27. Ähnlich bereits: Jeffrey C. Isaac: A new Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights. In: The *American Political Science Review*, Mar. 1996, Vol. 90 No. 1, S. 61-73.

[16] Online Ressource: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/decade03.asp; zuletzt geprüft am ###.

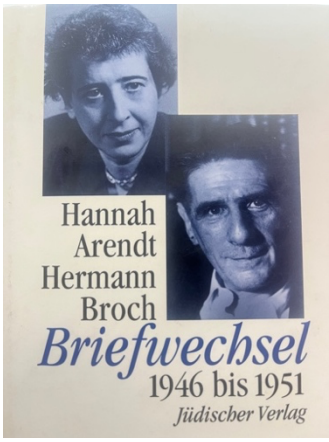
faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person, in the equal rights of men and women and of nations large and small."[17] Im Juni 1946 installierte die frisch gegründete UN die *Commission on Human Rights* mit der Aufgabe, eine *International Bill of Rights* auszuarbeiten. Diese Aufgabe wurde ab Februar 1947 durch ein Entwurfs-Komitee realisiert, das in den folgenden zwei Jahren unter dem Vorsitz von Eleanor Roosevelt schließlich die 30 Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ausarbeitete.[18]

Was Hannah Arendt von diesen Vorgängen wahrnahm, ist unklar. Was wir wissen, ist aber, dass sie seit September 1946 im Austausch stand mit dem ebenfalls emigrierten Schriftsteller und Philosophen Hermann Broch,[19] der schon in den 1930er Jahren an einem philosophisch fundierten Konzept einer Völkerbund-Resolution gearbeitet hatte und der nun neuerlich, bereits zwischen 1943 und 1945 einen Entwurf von „Bemerkungen zur Utopie einer *International Bill of Rights and of Responsibilities*" ausgearbeitet hatte.[20]




Brochs Entwurf einer Völkerbund-Resolution von 1937.[21]

Auf diesen Text bezog sich Arendt im September 1946 als sie ihrem Brieffreund mitteilt: "Dann nämlich, lieber Broch, werde ich Sie quälen und Sie bitten, einen Artikel über Human Rights zu lesen, den ich halb um Ihres Artikels wegen schrieb."[22] Ein erster Entwurf dieses Textes fand dann auch Brochs Zustimmung: "Ihre Analyse nämlich ist eine Hochleistung: präziser und geradliniger konnte der Schwindel (und die Selbstbeschwindelung) mit den Menschenrechten nicht aufgedeckt werden, und ebenso war es absolut an der Zeit, im Zusammenhang damit die Naturrechtsidee an den richtigen Platz zu stellen."[23]




Erschienen in Frankfurt am Main 1996.

Anschließend verschwindet das Thema bis 1949 aus dem Briefwechsel. Im Februar '49 schreibt Broch dann an Arendt über seine Arbeit am Naturrecht, woraufhin Arendt antwortet:

> "Ihr Menschrecht scheint mir weiter vom Naturrecht entfernt zu sein, als Sie es wahrhaben wollen – was bei Leibe kein Einwand ist –, und es ist gültig auch nur unter Bedingungen einer Auflösung aller echten Gemeinschaften, in

[17] Online Ressource: https://www.un.org/en/about-us/un-charter/full-text.
[18] Online-Ressource: https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf; im Folgenden mit dem Akronym AEMR zitiert; zuletzt geprüft am ###.
[19] Vgl. zu Brochs politischer Philosophie Paul Michael Lützeler: *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt*, Berlin 2021. Darin zum Verhältnis von Broch und Arendt Kap. 4.1, S. 185-204.
[20] Hermann Broch: Bemerkungen zur Utopie einer 'International Bill of Rights and Responsibilities'. In: *Kommentierte Werkausgabe*, hrsg. v. P. M. Lützeler, Bd. 11, Frankfurt/M. 1978, S. 243-276.
[21] Mit Kommentar, Entwurf und Korrespondenz hrsg u. eingel. v. Paul M. Lützeler, erschienen im Otto Müller Verlag Salzburg 1978.
[22] Hannah Arendt / Hermann Broch: Briefwechsel 1946 – 1951, hrsg. v. P. M. Lützeler, Frankfurt/M. 1996, S. 14.
[23] Arendt / Broch: Briefwechsel, a.a.O., S. 18.

denen Gesetze das Abkommen aller darstellen. In einer echten Gemeinschaft ist nur die Verordnung, das Dekret, direkt mit der Strafe verknüpft; für das Gesetz ist sie sekundär. Daher ist das regime des decrets ein so beliebter Trick von imperialistischen und anderen Zwangs-herrschaften, Gemeinwesen zu zerstören und das Bewußtsein von Gesetzen in Völkern zu zerstören. Nur die Verordnung kann das Element der Einwilligung entbehren; für sie gilt nicht, was in jedem Rechtsstaat apriori gelten muß; die Strafe ist das Recht des Verbrechers …"[24]

Im Mai 1949 kommt Broch dann wieder auf seinen Menschenrechtstext zu sprechen und fragt Arendt im – oft spielerischen – Ton ihres Briefwechsels: "(1) halten Sie die kopernikanische Wendung zur Verankerung der Menschenrechte im Irdischen (Sklaverei, Konzentrationslager etc.) für vertretbar und berechtigt? Ja? Nein? (check)" [Es folgen fünf weitere Fragen mehr praktischer Art.] Im Juni antwortet Arendt darauf mit der Einschätzung:

"Das Irdisch-Absolute ist eine wesentliche Entdeckung, weil es nämlich unumgänglich richtig und notwendig ist unter der Voraussetzung, die von der gesamten Tradition akzeptiert wird, daß die Menschenrechte 'angeboren' und gleichsam ein Bestandteil des Menschen sind. Ich persönlich glaube daran nicht mehr, habe dementsprechend meine Menschenrechte umgeschrieben mit aller gebührenden Vorsicht."[25]

Es sei dahingestellt, ob diese Vorsicht in der schließlich im selben Jahr publizierten Version tatsächlich gebührend ausfiel, Tatsache ist, dass die publizierte Version keinen Bezug auf die Naturrechtsbegründung Brochs in einem Irdisch-Absoluten, vielmehr eine rigorose Abrechnung mit der Idee insgesamt liefert. Mit Arendts Neufassung ist Broch dann allerdings nicht mehr einverstanden:

"Meine Einwände […] habe ich bereits gesagt: Ihr Sprung zum 'Sollen' […] ist reiner Pragmatismus; nun mag der freilich für die praktische Politik ausreichen, ist aber denkerisch doch unbefriedigend, und es fragt sich, ob eine Denklücke nicht schließlich auch im Praktischen sich rächt."[26]

Und er gibt einen Hinweis darauf, wie diese Denklücke zu schließen wäre:

"Ihre Fest-Stellung der Nicht-Angeborenheit der 'Anrechte' ist von äußerster Wichtigkeit, da ja hieraus die Konkretisierung der Menschenrechte – die 'Gleichheit' als Gleichheit vor dem Gesetz etc. – sich als Zivilisations-Phänomen ergibt."[27]

Mit dem Konzept 'Zivilisations-Phänomen' weist Broch einen Weg zur Verankerung der Absolutheit der Menschenrechte "im Empirischen und Konkreten"[28] – den Arendt allerdings nie begehen wird. Brochs Begriff des Irdisch-Absoluten zeigt eine Möglichkeit an, den Geltungsgrund von Menschenrechten aus der Erfahrungswirklichkeit selbst abzuleiten – wir werden darauf, und auf die Fallstricke des Axiomatischen überhaupt, zurückkommen. Eine solche Verankerung erlaubt es jedenfalls, den Geltungsgrund von Menschenrechten gerade nicht als transzendent-vorgegeben vorauszusetzen, sondern im Erschließungszusammenhang einer Zivilisationsleistung zu sehen. Das hat entscheidende Konsequenzen: denn Zivilisationsleistungen sind nicht nur Akte, sondern auch Artefakte. Jede Herstellung eines Artefakts geht einher mit Setzungen. Als Setzungen in einem Möglichkeitsbereich sind sie willkürlich, doch in der Setzung liegt ein je Vorausgesetztes, das sie nicht hintergehen kann, ohne das gesamte Konstrukt zu negieren. Brochs Analogie zu absoluten Grenzen des Setzens in der Physik – wie Lichtgeschwindigkeit als nicht übersteigbare Geschwindigkeit und absoluter Tiefsttemperatur – hat, wie ihm bewußt ist, Schwächen und Stärken. Wie wir noch genauer sehen werden vollzieht Broch hier bereits den Transfer des Themas aus der Logik

[24] Arendt / Broch: Briefwechsel, a.a.O., S. 94f.
[25] Arendt / Broch: Briefwechsel, a.a.O., S. 118.
[26] Arendt / Broch: Briefwechsel, a.a.O., S. 126.
[27] Arendt / Broch: Briefwechsel, a.a.O., S. 126.
[28] Arendt / Broch: Briefwechsel, a.a.O., S. 122.

des Rationalismus heraus in eine der modernen Axiomatik (Abschnitt 4); eine Axiomatik, die im Übrigen hinter die Epoche des Rationalismus zurückgreift auf den ursprünglichen Entstehungszusammenhang der Denkfigur im Wechselspiel aristotelischer Beweislehre und euklidischer Mathematik. Für diese Axiomatik ist charakteristisch, dass sie logisch-technische Systeme begründet, ohne selbst begründbar zu sein. Während Arendts Kritik der Menschenrechte der rationalistisch-metaphysischen Begründungsfigur verhaftet bleibt, öffnet Broch den Denkweg in Richtung konstitutiver Axiomatik. Das aber ist nur möglich, wenn das Politische nicht – wie bei Arendt – begrifflich auf die Handlungs*ausführung* beschränkt bleibt (wir kommen darauf zurück in Abschnitt 3), sondern das *herstellende* Moment im Gesetze-Setzen – das Nomo-Thetische –, und damit Gesetze als Artefakte in den Blick nimmt. In Brochs Worten:

> Es "darf der Satz von der unbedingten Verwerflichkeit der menschlichen Versklavung als 'irdisch absolut' gelten und an die Spitze des empirischen Menschenrechts gestellt werden, eben jenes Menschenrechts, ohne das *schöpferische* Politik für immer unmöglich bliebe. Denn da zur Aufgabe der Politik eben die Gesetzes*schaffung* gehört, steht sie mit diesem gesetzesschaffenden Akt selber außerhalb der Gesetzessphäre, doch da Gesetze nicht nur politische Vereinbarungen und Kompromisse, sondern echtes Recht sein sollen […] ist für die Politik das 'irdisch absolute' Menschenrecht der einzige Halt".[29]

## 2. Die sachliche Kongruenz von Arendts Totalitarismusanalyse mit den modernen Menschenrechtskonzepten

Arendts Denkbewegung lässt sich als die einer Kondensation beschreiben, in der der Grund von Rechten aus allen metaphysischen Höhen herabgeführt wird auf den irdischen Grund der realen politischen Gemeinschaft. Nur: Was ist eine *politische* Gemeinschaft? Dass nicht jede Gemeinschaft per se politisch ist, dass vielmehr gemeinschaftliche Aktivität den politischen Raum zerstören, ja völlig vernichten kann, das ist der Kern der Totalitarismus-Analyse Arendts:

> "Unsere jüngeren Erfahrungen mit totalitären Diktaturen […] haben uns eindeutig gezeigt, daß, wenn man mit der Abschaffung der politischen Freiheit ernst machen will, es nicht damit getan ist, nur das zu unterbinden, was wir gemeinhin unter politischen Rechten verstehen, daß es nicht genügt, den Bürgern zu verbieten, sich politisch zu betätigen, Meinungen öffentlich zu äußern und sich in Parteien oder anderen Verbänden zum Zwecke des Handelns zusammenzuschließen. Man muß die Gedankenfreiheit, so weit man es kann – und man kann es sehr weitgehend –, man muß die Willensfreiheit und selbst die doch wirklich harmlos scheinende Freiheit künstlerischer Produktivität mit vernichten. […] Daher glaube ich auch, daß wir das Phänomen totaler Herrschaft durchaus mißverstehen, wenn wir meinen, daß in ihr eine totale Politisierung des Lebens erfolgt, durch die Freiheit zerstört wird. Das gerade Gegenteil ist der Fall; wir haben es mit Phänomenen der Entpolitisierung zu tun".[30]

In dieser Analyse ist zugleich gesagt, was eine politische Gemeinschaft ausmacht: eine Gemeinschaft, in der sich politische Freiheit auf allen Ebenen und in allen Bereichen entfalten kann. Nicht nur die im engeren Sinne politischen Aktivitäten, sondern die Entfaltungs- und Äußerungsmöglichkeiten des Denkens, des Wollens und der Kreativität zeigen sich als Voraussetzungen und Ingredienzien des Politischen. Totalitarismus ist totalitär, indem er das menschliche Handeln bis in diese elementaren Bereiche hinein zerstört. Umgekehrt heißt dies: Wenn eine politische Gemeinschaft bestehen soll, müssen diese

[29] Hermann Broch: Massenwahntheorie [Abschnitt: Das Irdisch-Absolute]. In: *Kommentierte Werkausgabe*, hrsg. v. P. M. Lützeler, Bd. 12, Frankfurt/ M. 1979, S. 468 – 473, hier S. 472f. [Herv. wk]

[30] Hannah Arendt: Freiheit und Politik. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1*, München 1994 [im Orig. 1968], S. 201 – 226; hier S. 204.

Bereiche gegen den Zugriff von Herrschaft geschützt werden.

Eleanor Roosevelt, die Vorsitzende der UN- *Commission on Human Rights* mit der *Universal Declaration of Human Rights*, 1949.[31]

Liest man vor diesem Hintergrund die modernen Erklärungen von Menschenrechten und die auf dem Begriff der Menschenwürde gegründeten Verfassungen, dann fällt das Entsprechungsverhältnis zu Arendts Analyse ins Auge. Es sind dieselben Bereiche und Aspekte, die in diesen Erklärungen als schutzwürdig aufgeführt sind. Dies reicht von den klassischen politischen Rechten wie Versammlungsfreiheit, Meinungsfreiheit und Pressefreiheit (die Freiheit sich öffentlich zu äußern) über die Artikel, die die Entfaltung der Persönlichkeit und des kreativen Handelns sichern, bis hin zu den Rechten, die Arendt als zentrales Kondensat in Ihrem Konzept des Rechts auf Rechte verdichtet: das Recht auf Staatsbürgerschaft: "Jeder Mensch hat Anspruch auf eine Staatsangehörigkeit." (AEMR Art. 15 (1)) "Niemandem darf seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch ihm das Recht versagt werden, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln." (AEMR Art 15 (2)) Das Recht auf Staatsangehörigkeit wird komplementiert durch ein Recht auf Rechte ("Jeder Mensch hat überall Anspruch auf Anerkennung als Rechtsperson." (AEMR Art. 6)). Dieses Recht wird in den folgenden Artikeln hinsichtlich fairer Verfahren und Unschuldsvermutung ausbuchstabiert. Auch die Trennung des Öffentlichen vom Privaten und der Schutz des Privaten wie des Öffentlichen als solchem, wird in einem mit Arendts Formulierungen eng verwandtem Sinn ausbuchstabiert. Arendt schreibt: "Denn im Gegensatz zu dem Privaten, wo in der Behütetheit der Familie und der Geborgenheit der eigenen vier Wände alles dazu dient und dienen muß, das Leben von Individuen zu schützen, steht die öffentliche, und allen gemeinsame Welt – die schon darum, weil sie vor uns da war und nach uns weiter bestehen soll, sich um das schiere Lebendigbleiben und die elementaren Lebensinteressen des einzelnen niemals primär bekümmern kann".[32] Ebenso beidseitig artikuliert die AEMR den Schutz sowohl den Schutz von "Privatleben" und "Heim" (AEMR Art. 12), wie das Recht "an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes […] teilzunehmen" (AEMR Art. 21).

Von der Sache her erscheinen demzufolge Arendts Analysen mit den Menschenrechtssätzen der modernen Menschenrechtserklärung unproblematisch kompatibel zu sein: diese können über weite Strecken als Antworten auf jene gelesen werden.[33]

[31] Quelle: FDR Presidential Library & Museum - 64-165, CC BY 2.0, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=82566671

[32] Hannah Arendt: Freiheit und Politik. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1*, München 1994 [im Orig. 1968], S. 201 – 226; hier S. 208.

[33] Ein Grund, aus dem Arendt dennoch einen scharfen Gegensatz sieht, zeichnet sich mit Rekurs auf das zuletzt Zitierte ab: Arendt scheint in den Menschenrechtssätzen auch und gerade eine Vermengung der in der Systematik ihres Denkens scharf getrennten Bereiche des Privaten und des Öffentlichen zu sehen, nämlich überall da, wo es um den Schutz des Menschen als arbeitendem Wesen geht. So polemisiert sie in ihrem Text von 1949 gegen die "Konfusion", "aus der sich philosophisch so absurde und politisch so unrealisierbare Ansprüche ergeben wie der, daß jeder Mensch mit dem unverlierbaren Recht auf Arbeitslosenunterstützung und Altersversicherung geboren sei." (Arendt: *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, a.a.O. S. 766) Das trifft die Artikel 22 ff.

Mit Blick auf Arendts Gesamtwerk zeigt sich somit eine Deutung, die Arendts Zusammenschmelzen der Menschenrechte auf ein 'Recht auf Rechte' als ein Rückgang auf Gemeinschaft lesen möchte, als Missverständnis. Denn Arendts Totalitarismus-Analyse beschreibt im Kern die Möglichkeit von gemeinschaftlicher Aktivität als Zerstörung der Möglichkeit von politischer Gemeinschaft. Das impliziert: würde Gemeinschaft automatisch zu politischer Gemeinschaft und politische Gemeinschaft zu Rechtsgemeinschaft führen, dann wäre Totalitarismus niemals möglich gewesen. Die Analyse des Totalitarismus zeigt demnach, dass und wie die politische Gemeinschaft gegen ihre gemeinschaftliche Zerstörung geschützt werden muss.

### 3. Warum das Politische im Kern keine bloße Handlungssphäre ist, sondern immer auch architektonisch und gestaltend

Einer der tiefen, systematischen Gründe, die in Arendts Philosophie für ihre Positionierung gegenüber Menschenrechten sorgen, ist ihre Konzeption des politischen Raums als Raum des Handelns – *Praxis* im spezifisch aristotelischen Sinne in Abgrenzung zu anderen Tätigkeiten, nämlich der *Poiesis* (herstellende Kunst) und der *Theoria* (hier: Wissenschaft). Was in dieser Entscheidung liegt, zeigt sich auf bezeichnende Weise in einer Textpassage aus *Freiheit und Politik*, in der sie nämlich zur Erläuterung dieses Raumes gerade nicht auf Aristoteles oder Kant zurückgreift, sondern auf Machiavelli. Sie führt aus:

> "Um ihnen zu illustrieren, was ich mit einer dem Handeln selbst innewohnenden Freiheit meine, möchte ich sie an Machiavelli erinnern, der noch vor Montesquieu diesen spezifisch antiken Aspekt der Freiheit wiederentdeckte und begrifflich formulierte. Seine 'virtù', die der 'fortuna' der Welt antwortet, ist nicht römische 'virtus' und nicht das, was wir unter Tugend verstehen. Sie gleicht noch am ehesten dem, was wir Virtuosität nennen, jener Qualität, die nie bei den herstellenden, sondern nur bei den ausübenden Künsten zur Geltung kommt, bei denen die Leistung im Vollzug selbst liegt und nicht in einem die Tätigkeit überdauernden und von ihr unabhängig bestehenden Endprodukt. Dies Virtuose der Machiavellischen 'virtù' hat viel mit der griechischen ἀρετή (arete) gemein, wiewohl Machiavelli die Griechen kaum kannte. Er hat schwerlich gewußt, daß die Griechen, wenn immer sie das Spezifische des politischen Tuns kennzeichnen wollen, zu Gleichnissen griffen wie dem Flötespielen, dem Tanzen, der ärztlichen Tätigkeit oder dem Seefahren, also zu Künsten, in denen die Virtuosität des Vollzugs den Ausschlag gibt. Weil Handeln Virtuosität erfordert und Virtuosität eine Eigentümlichkeit der ausführenden Künste ist, hat man oft gemeint, Politik überhaupt sei eine Kunst. Dies ist ganz falsch, wenn man, wie es oft geschieht, das Wort im Sinne der herstellenden

der AEMR. Diese jedoch zeigen eine Folgerichtigkeit, die Arendt aus Gründen der prinzipiellen Unterscheidung des Öffentlich-Politischen vom Privaten nicht sieht: nämlich dass der Effekt totalitärer Vernichtung von Entfaltungsmöglichkeiten politischen Handelns nicht nur durch Angriffe auf die Möglichkeiten selbständiger denkerischer und kreativer Potentiale erfolgen kann, sondern gerade auch durch Vernichtung der Möglichkeit, sich durch Arbeit Ernährung und schließlich überhaupt Freiheitsräume zu verschaffen; der Völkermord durch systematische Zerstörung dieser Möglichkeit, der Holodomor, ist als ein Verfahren totalitärer Herrschaft an dieser Stelle einschlägig. Die modernen Menschenrechtserklärungen antworten auch auf diese Dimension von Vernichtung von Freiheit durch Entzug materieller und sozialer Lebensgrundlagen. In Arendts Augen ein Kategorienfehler; doch – bezieht man die materielle und soziale Frage auf die Möglichkeit, als jeweiliges Individuum am politischen Geschehen einer Gemeinschaft teilzunehmen, dann löst sich dieses theoretische Problem in Nichts auf. Ein Recht auf Rechte zu haben, bedeutet *de facto*, in einem Rechtsraum zu leben, der die Fähigkeit sichert, am Rechtsbildungsgeschehen einer Gemeinschaft überhaupt teilzunehmen. Die modernen Menschenrechtserklärungen lassen sich durchgängig als Ausformulierungen dieser Ermöglichungsbedingungen und ihres Schutzes lesen – sie stehen damit in keinerlei sachlichem Gegensatz zum zentralen Anliegen Arendts, eine Gemeinschaft als politische zu sehen und zu schützen.

> Künste versteht, und den Staat für ein Kunstwerk, sogar das größte von Menschenhand, hält. Im Sinne der herstellenden Künste, die etwas Handgreifliches produzieren, das die Tätigkeit, die es hervorbrachte, überdauert und sich von ihr ganz ablöst, ist Politik gerade das Gegenteil einer Kunst – was nicht heißen soll, daß sie eine Wissenschaft ist. Der Staat ist schon darum kein Kunstwerk, weil er in seiner Existenz niemals unabhängig wird von dem Handeln der Menschen, die ihn hervorgebracht haben."[34]

Das Modell des Politischen, das Arendt hier zu dessen Charakterisierung zugrundelegt, ist das Modell einer Ausführung in permanenter Improvisation; deshalb auch der Rekurs auf die Virtù Machiavellis. Das Handlungsgeschehen ist in der Ausführung Wert in sich selbst; es richtet sich auf keinerlei äußeres Ziel, auf kein Produkt, in dem es sich verwirklicht, sondern auf die Qualität des Tuns selbst.[35] Das Politische, so fasst es Arendt begrifflich, beziehe sich ausschließlich auf die zeitliche Aktivität, das vergängliche Moment, das Ereignishafte. Jegliche überdauernde Struktur, jegliche Statik, die im Begriff des Staates (trotz aller etymologischer Diffizilitäten)[36] angelegt ist, rückt Arendt durch diese Operation heraus aus dem Bereich des Politischen. Und darin ist sie vollkommen konsequent: wenn sie im letzten Teil ihres Revolutionsbuchs auf Räte zielt, die an Stelle von Parteien den politischen Raum bestimmen sollten, dann beschreibt sie Räte im Gegensatz zu Parteien als gleichsam spontan entstehende Gemeinschaften der "Verantwortungsbewußten, welche die Initiative ergreifen wollten".[37] Und wenn sie mit Jefferson die Elementarrepubliken mit ihrer *Town Hall Demokratie* zum Vorbild nimmt, dann, weil in solchen öffentlichen Räumen die Freiheit selbst "in Erscheinung treten kann".[38]

Doch mit dieser radikal-prozessualen Konzeption des Politischen tritt Arendt in Gegensatz zur Tradition des politischen Denkens, ohne dies wirklich zu begründen.[39] Politische Philosophie ging, anders als Arendt dies im obigen Zitat darstellt, stets von der Verfassungsfrage aus, also von der Frage, wie ein politisches Gemeinwesen aufgebaut sein soll.[40] Der Begriff der *politeia* (Verfassung) gewinnt seinen Sinn darin, dass er nicht mit der Polis (politische Gemeinschaft) zusammenfällt, sondern die *Verfasstheit* der Polis zum Gegenstand hat. Die aristotelischen Schriften zur Politik und die gesamte Tradition des politischen Denkens, die ja auf frappierend kontinuierliche Weise bis Ende des 18. Jahrhunderts daran anschließt, drehen sich um die konstitutionellen Fragen, also um Fragen des richtigen Aufbaus von Gemeinwesen, also nur sekundär um Fragen des Handelns und primär um Fragen der strukturellen Handlungsbedingungen und Machtregulierung.

---

[34] Arendt: Freiheit und Politik, a.a.O., S. 206f.

[35] Die theoretische Konsequenz dieser radikal auf Ausführung setzenden Theorie der Praxis wird darin deutlich, dass sie sich nur sehr eingeschränkt selbst auf die transitorischen Künste berufen kann. Denn selbst dort, wo der Schwerpunkt in der Aufführung besteht wie in der Musik, im Happening, in der Inszenierung, kommen Partituren, Skripte, Choreographien und Aufzeichnungen zum Einsatz. Eine Praxis ohne den Aspekt manifester Struktur ist kaum in Begriffen von Kunst (techné; ars) denkbar. (Vgl. Nelson Goodman: *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*. Frankfurt a.M. 1997.) Arendts radikalisierter Praxisbegriff trägt Züge einer Fiktion.

[36] Vgl. Werner Kogge: Begriffsforschung zwischen Kriteriologie und Begriffsgeschichte. Das Beispiel des Staatsbegriffs: In: Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 17: *Viererlei Begriffsgeschichte. Die historischen Wörterbücher der Philosophie, der politisch-sozialen Sprache, der Biologie und des 20. Jahrhunderts im Gespräch,* hrsg. v. Hubertus Busche (im Erscheinen).

[37] Arendt: *Über die Revolution,* a.a.O., S. 415.

[38] Arendt: *Über die Revolution,* a.a.O., S. 378.

[39] Dass Arendt hier an Machiavellis *Il Principe* anknüpft, und gerade nicht auf den Machiavelli der *Discorsi*, die in hohem Maße an antikes politisches Denken und Verfassungsfragen Bezug nimmt, unterstreicht diese dezidierte Stoßrichtung Arendts.

[40] Es sei hier nur summarisch verwiesen auf Platons *Nomoi, Politeia* und *Politikos*; Aristoteles *Politik*, *Nikomachische Ethik, X*, *Der Staat der Athener*; Ciceros *De re publica* und die resultierenden Traditionslinien.

208 Viertes Buch • 14 1298a

Teile, bei denen der tüchtige Gesetzgeber *(nomothétēs)* jeweils das Zuträgliche zu betrachten hat. Sind diese drei wohl eingerichtet,
40 so ist es notwendigerweise auch die Verfassung *(politeía)*, und die Verfassungen unterscheiden sich notwendigerweise voneinander je nach der verschiedenen Art dieser Teile. Es ist aber von diesen
1298a dreien das eine die über die öffentlichen Angelegenheiten *(koiná)* beratende Gewalt *(bouleuómenon)*, das zweite die regierende Gewalt *(peri tàs archás)* – d. h. was für Staatsämter man einrichten, mit welchen Machtbefugnissen man sie ausstatten und in welcher Weise ihre Besetzung vorgenommen werden muß –, das dritte endlich die richterliche Gewalt *(dikázon)*.

Aristoteles in der *Politik* über Einrichtung von Staaten, Regulierung von Macht und Gewaltenteilung.[41]

Arendt weiß dies und spricht dies auch an. Doch sie führt nicht aus, was denn dafür spricht, die Herstellung konstitutionelle Strukturen aus dem Politischen auszuschließen und das Politische exklusiv auf den Bereich des transitorischen Handelns zu beschränken. Es lassen sich verschiedene Erklärungen mutmaßen: dass ihre Identifikation von Politik mit Freiheit und von Freiheit mit Initialität (Arendts Natalitätsbegriff) die Frage der Strukturen per se abblendet; oder, dass ihre systematische Konturierung des Handelns gegenüber den Bereichen der reproduktiven Arbeit, sowie der herstellenden Produktivität (bei Ausblendung der anstelle von Arbeit bei Aristoteles neben *praxis* und *poiesis* gestellten *theoria*) ihr den Weg dazu verschloss, im Politischen die Momente des Strukturschaffenden und des Wissensbezogenen mitzudenken. Politik, wie Arendt sie darstellt, gleicht allzusehr dem Schauspiel auf der Bühne; es ist ein Bild von Politik, das tatsächlich eher als eine Degeneration des Politischen erscheint; in der Selbstdarstellung von Politikern und ihre Ränkespiele an die Stelle ernsthafter Verantwortung für die Strukturen rückt, in denen Menschen handeln können und unter denen sie ihr Leben zu bestehen haben.

## 4. Warum die Logik der Menschenrechtssätze axiomatisch ist im Sinne von Konstitutionsbedingungen, nicht im Sinne von Naturwahrheiten

Die zweite grundsätzliche Theorieentscheidung, die Arendt in einen Gegensatz zu ausformulierten Menschenrechten bringt, ist die Identifikation von Axiomatik zugleich mit Vernunftwahrheit und Natur. Dieses Thema ist zugegebenermaßen ein neuralgisch problematisches, an dem das Denken der philosophischen Tradition immer wieder ins Schwimmen geriet. Arendt hält die Denkfigur, Menschenrechte auf Axiome zu gründen, für nicht weniger als "absurd" (s. Zitat unten). Und das gilt für die amerikanische Fassung der Menschenrechte ebenso wie für die französische (wenngleich der französischen ein zweiter Makel anhaftet, nämlich, so meint Arendt, durch naturhafte Rechte naturhafte Bedürfnisse zu bedienen und damit das eigentlich Politische, das in der Freiheit wurzelt, doppelt zu unterlaufen.) Sie schreibt im Revolutionsbuch in Bezug auf die Präambel der Unabhängigkeitserklärung:

> "Jefferons berühmte Worte: 'We hold these truths to be self-evident' kombinieren auf eine seltsame und historisch wohl einmalige Weise die Tatsache der Übereinstimmung 'We hold' – die als solche, weil auf die Übereinstimmenden bezogen, notwendig relativ ist – mit einem Absoluten, nämlich axiomatischen Wahrheiten, die als solche keiner Übereinstimmung bedürfen, da sie zwingend evident sind, unabhängig von Beweisführung oder politischer Überzeugungskraft. Auf Grund ihrer axiomatischen Evidenz sind diese Wahrheiten vor aller Vernunft; nach ihnen richtet sich die Vernunft, sie erzeugt sie nicht durch Beweise; und sofern ihre axiomatische Evidenz über Beweise und diskursive Ableitungen erhaben ist, sind sie im Grunde nicht weniger zwingend als 'despotische Gewalt' und nicht weniger absolut als die Offenbarungswahrheiten der Religion oder die Grundwahrheiten der Mathematik. […] Man hatte sich also, gerade was die

[41] Aristoteles: *Politik* (Übersetzung von Franz Susemihl). Reinbek bei Hamburg 2003, 1297b, 1298a.

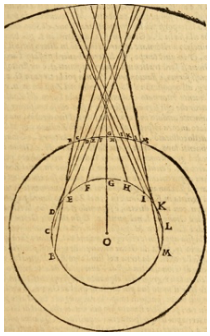
> Grundwahrheiten der Revolution betraf, auf etwas Absolutes geeinigt, was absurd ist."[42]

Dieser Darstellung liegt aber eine Vermischung von zwei deutlich zu unterscheidenden Operationen zu Grunde: dem Axiom und der Beweisführung. Nur die Beweisführung ist zwingend, nur ihr kann – metaphorisch – ein despotischer Charakter zugeschrieben werden. Axiome dagegen sind Setzungen, deren Gültigkeit nur in ihrer internen Überzeugungskraft, in ihrer anschaulichen oder logischen Evidenz liegt. Axiomatische Evidenz besteht nur dort, wo Zwang weder nötig noch möglich ist, da Übereinstimmung in Bezug auf die Selbstevidenz eines Sachverhalts – schlicht – gegeben ist. Da keine Beweisführung ein Axiom herleiten kann, gibt es auch keine Möglichkeit jemanden zu zwingen, der das Axiom nicht akzeptiert.

Arendt steuert in ihrer Formulierung selbst auf diese Einsicht zu, wenn sie schreibt, dass axiomatische Evidenz vor aller Vernunft stehe und nicht durch Beweise erzeugt werde, sie wendet sich aber von der Folgerung ab und widerspricht sich selbst, wenn sie dieser Evidenz dennoch einen zwingenden Charakter zuschreibt. Tatsächlich aber sind Axiome nur so weit gültig, wie etwas – als vorausgesetzt – schlicht akzeptiert wird. Jeffersons Formulierung ist also alles andere als "absurd", sie bringt den Sinn der Axiomatik überaus präzise zum Ausdruck, in dem Sinne: 'Wir sind uns doch einig, (überall und immer) davon ausgehen zu können, dass …'.

Es lohnt sich hier ein kurzer Exkurs in die Ideengeschichte der Axiomatik. Bei Aristoteles bezeichnen *axioma* die allgemeinen Grundsätze als Ausgangssätze, aus denen bewiesen wird, bei Eukild findet sich an entsprechender Stelle der Begriff *koinai ennoiai*, der schon lexikalisch Axiome als "gemeinsame Denkvoraussetzung" anspricht.[43] Erst in der frühneuzeitlichen Verknüpfung von aristotelischer Beweislehre und euklidischer Geometrie hat die daraus entstehende rationalistische Philosophie – *more geometrico* – Axiome als Grundlagen von Schlussfolgerungen metaphysisch aufgeladen. Wir können von Kepler über Galilei bis Leibniz beobachten, wie die schrittweise, jeweils zwingende logische oder mathematische Schlussfolgerung mit einer Urevidenz identifiziert wird, die nur Gott zugänglich ist. Mit dieser Identifikation wird der technische Charakter des Schlussfolgerns zum Verschwinden gebracht und die gesamte Beweisführung erscheint als einheitliche offenbarte Wahrheit. Bei Galilei finden wir eine pointierte Formulierung dieses Kurzschlusses:

> "So beginnen wir z.B. um die Erkenntnis einiger Eigenschaften des Kreises zu gewinnen, deren er unendlich viele besitzt, bei einer der einfachsten, stellen diese als Definition hin und gehen von ihr aus durch Schlüsse zu einer zweiten über, von diesen zu einer dritten, sodann zu einer vierten usw. Der göttliche Intellekt hingegen begreift durch bloße Erfassung seines Wesens ohne zeitliches Erwägen, die unendliche Fülle seiner Eigenschaften. In Wirklichkeit sind diese denn auch schon in den Definitionen aller Dinge virtuell enthalten und bilden schließlich, wiewohl an Zahl unendlich, vielleicht doch in ihrem Wesen und im göttlichen Geist eine Einheit."[44]



Galileo Galilei setzt geometrische Konstruktionen zur Demonstration astronomischer Verhältnisse, wie hier zur Frage der Kreisbewegungen der Planeten ein.[45]

[42] Arendt: *Über die Revolution,* a.a.O., S. 287f.

[43] Vgl. hierzu Werner Kogge: *Einführung in die Wissenschaften. Wissenschaftstypen, Deutungskämpfe, Interdisziplinäre Kooperation*, Bielefeld 2022, S. 41-52.

[44] Galileo Galilei: 'Dialog über die Weltsysteme'. In: Ders., hrsg. u. eingel. v. Hans Blumenberg: *Sidereus Nuncius. Nachricht von neuen Sternen*, Frankfurt a.M. 1965, S. 157.

[45] Quelle: Internet Archive Book Images - https://www.flickr.com/photos/internetarchivebookimages/14764358851/Source book page:

Dass die ursprünglichen Definitionen Setzungen aus Evidenz sind, was Galilei durchaus bewusst ist ("stellen diese als seine Definition hin"), verschwindet, wenn die Schlussfolgerung mit dem Gott offenbaren Wesen des Ganzen zusammenfällt. Von diesem Einsatz ausgehend, muss es uns nicht verwundern, wenn wir bei Montesquieu lesen:

> "Die Behauptung, es gäbe nichts Gerechtes und Ungerechtes als das, was die positiven Gesetze gebieten oder verbieten, besagt so viel wie: bevor der erste Kreis gezogen wurde, wären nicht alle seine Radien gleich gewesen".[46]

Es ist dieser geistesgeschichtliche Hintergrund des Rationalismus, der dem Satz "Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es" den Charakter einer absoluten und göttlich-offenbaren Wahrheit gibt und der im Wesen einer rational zu denkenden Natur selbst begründet ist. Arendts an Edmund Burke anschließende Kritik der menschenrechtlichen Axiomatik bezieht sich offensichtlich auf diese Denkfigur, wenn sie schreibt: "Die Rechte, derer wir uns erfreuen, entspringen nach Burke 'aus der Nation' und brauchen weder die Gesetze der Natur, noch göttliches Gebot".[47] Es ist das Charakteristikum des rationalistischen Naturbegriffs, Natur, göttliche Ordnung und mathematische Form ineins zu setzen.[48]

Arendts Kritik an der Naturalisierung von Menschenrechten hat ihren Bezugspunkt in diesem spezifischen Begriff von Natur, verwickeln sich in der Argumentation aber in Selbstwidersprüche, weil sie durchaus unterschiedliche Naturbegriffe in Anschlag bringt. Im Spiel ist nämlich außerdem der aristotelische Naturbegriff, der am Modell der Selbsterzeugung und Reproduktion gewonnen ist. Dies ist offenbar der Naturbegriff, den Arendt im Blick hat, wenn sie schreibt, dass der Mensch des 20. Jahrhunderts die Natur in ihre Gewalt bekommen habe und von ihr "genau so emanzipiert sei wie der Mensch des 18. Jahrhunderts von der Geschichte emanzipiert war".[49]

Doch der am Organischen gewonnene Naturbegriff ist in keiner Weise in Deckung zu bringen mit dem frühneuzeitlichen Naturbegriff, der Natur als die logisch-mathematische – axiomatisch fundierte – Ordnung versteht, die am Vorbild mathematischer und mechanischer Verhältnisse gewonnen ist. Denn diese logisch-mathematisch gedachte Natur ist in keinem Sinne im 20. Jahrhundert Gegenstand von Zerstörung und Entfremdung geworden – ihr Begriff stellt im Gegenteil ja gerade die Grundlage der technisch-instrumentellen Weltbeherrschung dar.

Das Schwanken zwischen diesen beiden Naturbegriffen bedingt wohl, dass es Arendt gar nicht auffällt, dass sie in ihrem Rekurs auf Edmund Burke den menschenrechtlichen Naturrechtsbezug kritisiert, indem sie ein nicht weniger naturalistisches Konzept dagegenstellt, nämlich die Nation. Das springt ins Auge, wenn Arendt Burke so referiert, "daß es weiser sei, sich auf eine 'überkommene Erbschaft' von Rechten zu verlassen, die man wie das Leben selbst an seine Kinder weitergibt, und daß es klüger sei, seine Rechte als 'Rechte des Engländers' zu beanspruchen denn als unabdingbare Menschenrechte."[50]

---

https://archive.org/stream/dialogodigalileo00gali/dialogodigalileo00gali#page/n350/mode/1up, No restrictions, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=43940683

[46] Charles-Louis de S. Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*. Ausw., Übers. u. Einl. v. Kurt Weigand, Ditzingen 2011 [1748], S. 98.

[47] Arendt: *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, a.a.O., S. 762.

[48] Der dem Rationalismus eigentümliche Zusammenschluss von Beweislehre und Naturwahrheit drückt sich begriffsgeschichtlich darin aus, dass – wie bei Kepler und Newton zu sehen – der "Axiomenbegriff […] im Beweiskontext dieser frühen Theorien mit dem Gesetzesbegriff vertauschbar" zu sein scheint. Michael Hampe: *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, Frankfurt/M. 2007, S. 65.

[49] Arendt: *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, a.a.O., S. 767.

[50] Arendt: *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, a.a.O., S. 762.

Es hätte nicht der Formulierung "wie das Leben selbst" bedurft, um deutlich zu machen, dass Arendt hier eine Alternative zum Ausdruck bringt, die selbst auf Naturhaftigkeit setzt: statt der Natur des Menschen die natürliche Nation. Abgesehen von der Tatsache, dass vorgeblich natürlich gewachsene Gemeinschaften in ihrer Ausbildung als Nationalstaaten vielfach Ort und Quelle der äußersten Gewalt gegen Menschen wurden, finden wir hier also bereits einen inneren Widerspruch in Arendts Argumentation vor: sie kritisiert Naturalisierung, kommt aber selbst gedanklich nicht ohne Naturalisierung aus; verschiebt lediglich den Ort der naturalen Instanz vom Menschen zur Nation. Auch ihr 'Recht auf Rechte' gründet sich somit letztlich in Natur.

Doch es stellt sich die Frage, ob die Axiomatik der Menschenrechte, die historisch im Rationalismus wurzeln, nicht immer schon, unterhalb der Oberfläche ihrer ursprünglichen Selbstdeutung, ganz anders gelagert war. Denn bei genauerer Betrachtung ist die Begründungsfigur der Menschenrechte, gleichwohl sie aus rationalistischem Denken hervorgeht, letztlich selbst nicht im frühneuzeitlichen Sinne rationalistisch, sondern hat sehr viel mehr Gemeinsamkeit mit der Form von Axiomatik wie sie im 20. Jahrhundert zur Ausformulierung kam.[51] Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass Axiome nicht mehr als die letzten und beständigsten Wahrheiten der Welt anzusehen sind, sondern als Grundlagen je spezifischer Systeme oder Ordnungen. Wenn beispielsweise David Hilbert die formalistische Mathematik auf Axiome gründet, dann in dem Sinne, dass sie zu widerspruchsfreien System führen ("Wenn sich", so Hilbert in einem Brief an Gottlob Frege, " die willkürlich gesetzten Axiome nicht einander widersprechen mit sämtlichen Folgen, so sind sie wahr").[52] Und wenn Ludwig Wittgenstein – noch darüberhinausgehend, und Hilbert für seine Restbestände ontologischer Fundierung kritisierend, schreibt: "Axiom ist etwas nicht dadurch, daß wir es äußerst wahrscheinlich, ja als gewiß anerkennen, sondern dadurch, daß wir ihm eine bestimmte Funktion zuerkennen und eine, die der des Erfahrungssatzes widerstreitet"[53] und in Bezug auf axiomatische Setzungen und die Frage der absolut richtigen Regeln ein Beispiel aus der Welt der Spielregeln anführt ("Nimm an, ich hätte die Regeln für's Spiel 'Fuchs und Jäger' aufgestellt – stellte mir das Spiel unterhaltlich und hübsch vor. – Später aber finde ich, daß die Jäger immer gewinnen können, wenn man einmal weiß wie. Ich bin nun, sagen wir, mit meinem Spiel unzufrieden. Die von mir gegebenen Regeln haben ein Resultat gezeitigt, das ich nicht vorausgesehen hatte und das mir das Spiel verdirbt."[54]), dann wird deutlich, dass es einen Begriff von Axiom gibt, der in Bezug auf das System zu denken ist, das es konstituiert. Wir können in diesem Sinne von konstituierenden an Stelle von begründenden Axiomen sprechen. Seine Geltung gewinnt ein konstituierendes Axiom aus dem System, das es konstituiert. Seine Evidenz folgt aus einer rekursiven Bewegung: Axiome sind Explikationen der Voraussetzungen, unter denen das Handeln, so wie es in einem System sich vollzieht, überhaupt erst möglich ist. Wie sich beispielsweise der Kanon der Fussballregeln

[51] Vgl zu diesem Verständnis von Axiomatik und zur Stellung des Menschenwürdebegriffs in Analogie zu mathematischen Axiomen: Markus Stepanians: Gleiche Würde, gleiche Rechte. In: Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff, Wien 2003, S. 81-101, hier S. 95-98.

[52] Zitiert nach Bettina Heintz: "In der Mathematik ist ein Streit mit Sicherheit zu entscheiden". Perspektiven einer Soziologie der Mathematik. In: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 29, No. 5 (Oktober 2000), S. 339-360, hier S. 350. Heintz erläutert hierzu: "Im Gegensatz zur inhaltlichen Axiomatik verzichtet die formale Axiomatik auf eine inhaltliche Qualifizierung der Axiome. Axiome sind Annahmen hypothetischer Art, 'Satzungen' gewissermaßen, deren inhaltliche Wahrheit nicht zur Debatte steht."

[53] Ludwig Wittgenstein: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Werkausgabe Bd. 6, Frankfurt/M. 1984, S. 225f.

[54] Wittgenstein: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, a.a.O., S. 373.

allmählich aus einer sich konturierenden Praxis heraus entwickelte und bestimmte Regeln für den Begriff des Fussballspiels überhaupt konstitutiv wurden, so haben sich die Axiome der Geometrie aus verschiedenen Praktiken wie etwa denen der der Feldmesskunst heraus entwickelt und wurden per Idealisierung fixiert.

Blicken wir von hier aus zurück auf das Galilei-Zitat, so drückt dieses die Kreisbestimmung zunächst in einer ganz ähnlichen Weise aus, bevor sodann, in Überblendung mit der göttlichen Gesamtsicht, das konstruktive Moment der Herstellung neutralisiert und in einer präsentischen Wahrheit aufgehoben wird.

Es ist dieses Bild einer präsentisch-offenbarten Naturwahrheit, das Arendt skeptisch gegenüber Menschenrechten sein lässt. Doch haben die Menschenrechte einen historischen Kontext, der für ihre Entstehung von weit entscheidenderer Bedeutung ist als die rationalistische Rhetorik: die Gesellschaftsvertragstheorien. Im Kern der Vertragstheorien liegt der Gedanke, dass Menschen *unter Voraussetzungen* in eine Gesellschaft eintreten. Das heißt, dass die Eigenschaften – und das heißt die Strukturen – der gesellschaftlichen Verhältnisse so beschaffen sein müssen, dass die Eingliederung in einen Gesellschaftszustand gegenüber den Freiheiten und Gefahren einer vereinzelten Existenz attraktiv erscheinen müssen. Natürlich ist diese Idee des Gesellschaftsvertrags ein idealtypisches Denkmodell, doch es ist keineswegs wirklichkeitsfremd, wenn es um Bedingungen von Staatsgründungen geht. Mustergültig hat bereits das aristotelische Narrativ von der Entstehung der *polis* aus einem Zusammenschluss von Haushalten zum Zwecke des guten Lebens – und zwar des guten Lebens jedes Einzelnen – diesen Grundgedanken des bedingten Staatsgefüges zum Ausdruck gebracht. Die an dieser Stelle maßgebliche Differenz ist die von *polis* versus *oikos*, von Staatsgebilde und (Privat-)Haushalt. Die Differenz betrifft die *Form der Macht*, die in den beiden Sphären ausgeübt wird. Aristoteles benennt den Unterschied so:

> "Es gibt eine Herrenherrschaft [*despotiké arché*], und diese dreht sich um die unentbehrlichen Dinge [...]. Es gibt aber eine Herrschaft, vermöge derer man über freie Leute und seinesgleichen regiert, und dies ist eben die Herrschaft des Staatsmanns [*politké arché*]."[55]

Im Unterschied zu den Beziehungen im familiären *oikos* handelt es sich bei denen in der *polis* um symmetrische Beziehungen zwischen Freien und Gleichen. Letzteres hat zur Bedingung eine spezifische Form der Machtausübung. Aristoteles erläutert in Bezug auf die politische Macht (*politiké arché)*:

> Wer sie ausüben soll, muß sie lernen, indem er regiert wird, wie der Reitoberst erst selbst unter einem Feldherrn gedient haben und erst Taxiarch und Lochag (Major und Hauptmann) gewesen sein muß; und hier gilt daher das Wort und gilt mit Recht, daß keiner gut regieren kann, der nicht sich gut hat regieren lassen. Die Tugend [erforderliche Qualifikation, wk] in beiden ist nun freilich eine verschiedene, aber der gute Bürger muß beides verstehen und beides können, regieren und regiert werden, und das eben ist die Tugend des Bürgers [die ihm eigene Qualität, wk], das Regieren der Freien in beiden Richtungen zu verstehen.[56]

Diese Textstelle entwickelt nicht weniger als den Gedanken einer Polis, die kein Herrschaftssystem ist. Das Herrschaftsprinzip[57], dem gemäß die Position des Herrschenden an bestimmte Personen (Herrscher) gebunden ist und die Position des Beherrschten an

[55] Aristoteles: *Politik* (Übersetzung von Franz Susemihl). Reinbek bei Hamburg 2003, 1277a,b.
[56] Aristoteles: *Politik*, a.a.O., 277b.
[57] Hier zeigt sich schon, was Arendt später begrifflich klarstellt, nämlich dass das Herrschaftsprinzip und *politische* Gemeinschaft einen Gegensatz bilden. Arendt charakterisiert eine politische Gemeinschaft nämlich als eine solche, "in der Herrscher und Beherrschte einander gleich sind, das heißt, wo das Herrschaftsprinzip negiert wird." Arendt: *Über die Revolution*, a.a.O., S. 259.

andere, ist hier von Grund auf ausgehebelt. Es gibt niemanden, der an sich Herrscher oder Beherrschter ist. Die Macht liegt nicht in den Händen von Personen als Personen, sondern in Regierungsämtern (*archai*), die durch Personen ausgefüllt werden. Wer aber welche wie zu bestimmende Ämter auf welche Weise, mit welchen Kompetenzen und in welchen Zeiträumen auszuüben hat, sind Fragen, die zu regeln sind und genau dies: *dass Macht zu regeln ist* und dass daher eine umfassende Tätigkeitssphäre der Überlegung, der Klugheit, der Beratung und der Aushandlung dessen entsteht, wie Macht zu organisieren sei, genau dieser gemeinschaftliche Handlungsraum ist der des Politischen nach Aristoteles.

Die gesamte Tradition des politischen Denkens hindurch ist diese Denkfigur maßgeblich geblieben. Wo immer das Politische naturalisiert und in Kategorien von Familienverhältnissen gedacht wurde, konnte dieser aristotelische Einsatz aufgerufen und neu in Stellung gebracht werden gegenüber der despotischen Interpretation von Macht (Despot = Hausherr).[58] Von Thomas von Aquin über Marsilius, Occham, Machiavelli (Discorsi), Althusius, Bacon, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau und Kant bis hin zu Arendt selbst ist diese Denkfigur in der Neuzeit lebendig geblieben.

Bei Arendt lesen wir: "Seit Herodot galt als Polis jede griechische Stadt, in der die Bürger in ihr Zusammenleben nicht den Begriff der Herrschaft eingeführt hatten, in der es also eine Scheidung in Herrscher und Beherrschte nicht gab." Und sie ergänzt: "Die Verfassung, die diesem politischen Körper entsprach, hieß Isonomie [Gleich-Gesetzlichkeit] und das Wesentliche an dieser Staatsform kommt bereits in ihrem Namen zum Ausdruck."[59]

Es war schließlich Kant, der die Verfasstheit politischer Gemeinschaften auf der Grundlage nicht von äußerer Herrschaft, sondern von innerer Gleich-Gesetzlichkeit ausbuchstabierte. Die Autonomie der Person und ihre Fähigkeit, nach als allgemein wünschbar vorgestellten Gesetzen zu handeln, wurde zum Paradigma von bürgerlicher Gesellschaftsordnung, von Zivilgemeinschaft. Die in dieser Ordnung liegende Axiomatik ist daher keine zwanghafte, äußere Gesetzmäßigkeit, sondern innere Bedingtheit der Existenz politischer Ordnung überhaupt: "Es gäbe die Gesellschaft der Bürger nicht ohne die Gesetze, die sie sich gegeben hat, und sie ist in ihrer Konstitution autonom (selbstgesetzgebend)."[60]

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Axiomatik der Menschenrechte verstehen als die Konstitutionsbedingungen jeglicher politischen Gemeinschaft überhaupt, da Menschenrechte die Bedingungen ausformulieren, die erfüllt sein müssen, damit Einzelne ihr Handeln in Bezug auf – wünschbare – Gesetze auszurichten vermögen (und nicht in Bezug auf – willkürliche – Herrschaft auszurichten haben). Menschenrechte können somit – mit Arendts politischer Philosophie und gegen Arendts Missverständnis der Menschenrechte – als Explikationen der notwendigen Bedingungen eines politischen Raumes überhaupt verstanden werden.

## 5. Der Sinn der Menschenrechte und Kants Einsatz

Wir waren davon ausgegangen, dass Menschenrechte nicht als Vorschriften, sondern als konstitutive Voraussetzungen zu verstehen sind. Menschenrechtssätze regulieren Macht, nicht menschliches Verhalten – es sei denn es zielt auf Herrschaft. Sie bringen –

[58] Vgl. zur Wirkungsgeschichte der Begriffe Despot / Despotie: Werner Kogge / Lisa Wilhelmi: 'Despot und (orientalische) Despotie – Brüche im Konzept von Aristoteles bis Montesquieu'. In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, 69. Jahrgang 2019, II, S. 305-341.

[59] Arendt: *Über die Revolution*, a.a.O., S. 41.

[60] Hampe: *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, a.a.O., S. 72.

initiiert aus der Erfahrung absoluter Herrschaft und geschärft an der Erfahrung totalitärer Herrschaft, die notwendigen Bedingungen für politische Gemeinschaften zum Ausdruck. Denn politische Räume sind gerade dadurch politisch, dass, an Stelle von Herrschaft, gemeinschaftliche oder arbeitsteilige Regierung und, an Stelle von Fremdbestimmung, die Einzelnen als autonome Wesen die gemeinsame Welt mitgestalten. Verletzungen von Menschenrechten bedeuten jeweils Einschnitte in dieses Potential. Menschenrechtssätze zeigen an, wo dieser politische Raum gegen Herrschaftswillkür zu schützen ist.

Wir hatten dann gesehen, dass Arendts Deutung des politischen Raums als Raum bloß transitorischen Handelns verkürzt ist. Diese Verkürzung führt bei Arendt zu einer Art Strukturblindheit. So entgeht ihr der Gedanke, dass Menschenrechtssätze Strukturgebilde sind, die auf Strukturgebilde antworten. Schon der absolutistische Staat konnte seine Macht über Menschen durch den Aufwuchs von Organisationen (Polizei; Militär), Institutionen (Verwaltung; Juristerei; Klinik; Erziehungsanstalten) und Technologien in zuvor nicht bekannter Weise steigern; der Totalitarismus konnte alle diese Strukturen vervielfältigen, ubiquitär und ungehemmt zum Einsatz bringen. Menschenrechtssätze stellen Strukturen gegen Strukturen. Sie sind hergestellt; Zivilisationserrungenschaften, die Zivilität gegen die Totalität der Apparate stellen. Denkt man das Politische nur vom Handeln, nicht auch vom Herstellen her, dann bleibt der Sinn der Menschenrechtssätze unter diesem Aspekt im toten Winkel.

Schließlich hatten wir rekonstruiert, wie Arendt die rationalistische Überhöhung des Axiomatischen als Ausdruck göttlich-natürlicher Ordnung reproduziert, und dabei den entscheidenden Punkt, dass alles Werkhafte auf Voraussetzungen beruht, die nicht äußerlich und absolut sind, sondern sich im Werk selbst legitimieren, verfehlt.

Wir können über den Sinn der Menschenrechte noch tiefergehend Auskunft gewinnen, wenn wir Arendts Kant-Lektüre aus ihren späten Vorlesungen aufgreifen. Denn es ist das Thema des letzten, nicht mehr fertig gestellten Teils ihrer projektierten Triologie *The Life of the Mind* (*Das Leben des Geistes*), das wiederum auf die Fragen führt, auf die Menschenrechte eine Antwort sind: das Urteilen.[61]

Arendt nimmt hier von Kant zwei Fäden auf, knüpft sie aber nicht so zusammen, wie diese Verknüpfung im Kantischen Denken Recht, Moral und Politik verbindet, sondern verliert sich in Überlegungen zur Ästhetik, zum Geschmack und zum Zuschauertum; Begriffe, die Kant an keiner Stelle direkt mit politischen Überlegungen verbindet. Die Grundlage dieser Verknüpfung ist Kants *Kritik der Urteilskraft*, jene dritte Kritik, deren Stellung viele Fragen aufwirft.

Arendts erster Anknüpfungspunkt an die Frage der Urteilskraft ist sehr klar, führt aber zunächst auf eine Frage der Ethik und nicht auf eine der Politik: die Urteilskraft als das Vermögen, Recht und Unrecht zu unterscheiden, selbst wenn der Urteilende sich nur auf sich und auf keine äußere Regel dabei stützen kann. Die zweite Anknüpfung betrifft Kants Überlegungen zum Politischen im Sinne von Organisation und Konstitution. Diesen Aspekt in Kants Denken führt Arendt zwar am Ende der zweiten Stunde ihrer Vorlesung gebührend an, aber nur, um ihn im Weiteren aus den Händen gleiten zu lassen. Wir können nun nachvollziehen, worin die Kantische politische Philosophie tatsächlich ihren Kern und ihre Aktualität hat, wenn wir die erste Überlegung über das Ethische hinaus zum Politischen führen und in ihrer Verbindung mit der zweiten darstellen.

[61] Hannah Arendt: *Das Urteilen*, München 2012 [im Orig. 1965/66; 1970/71; 1982; vgl. das Vorwort v. Ronald Beiner zu diesem Band].

Man hat, mit Recht, Arendts Rekurs auf Kant in Zusammenhang mit ihrer Beschäftigung mit Eichmann gebracht.[62] Eichmanns Verwaltungs-Denken, mit dem er sich jeglichen Urteils und damit jeglicher Verantwortung meinte entziehen zu können, warf für sie im Verein mit der Tatsache, dass diese Haltung unter totalitären Bedingungen fast durchgängige Verbreitung fand, die Frage auf, worauf sich jene stützen, die dem nicht anheim fielen:

> "Diese wenigen, die immer noch fähig waren, Recht von Unrecht zu unterscheiden, taten dies wirklich nur auf Grund ihrer eigenen Urteile, und sie taten es unabhängig; es gab keine Regeln, an die sie sich hielten und unter die die einzelnen Fälle, denen sie sich gegenüber sahen, subsumiert werden konnten. Sie hatten in jedem aufkommenden Fall zu entscheiden, weil es für das Noch-nicht-Dagewesene keine Regeln gab."[63]

Die logische Form der hier gefragten Denkweise ist nun exakt jene, die Kant als Urteilskraft fasst, nämlich die Fähigkeit, das Besondere als etwas zu erfassen, das Zwecke in sich selbst birgt, selbstzweckhaft ist und daher nicht von einer allgemeinen Regel hergeleitet werden kann.

Es ist dieses Phänomen des In-sich-selbst-Zwecke-Habens, was auch bedeutet: in der eigenen Besonderheit begründet Seins, was die beiden Teile von Kants *Kritik der Urteilskraft* verbindet: Sowohl ästhetische Werke als auch natürliche Organismen lassen sich nur in ihrer je eigenen selbstzweckhaften Organisiertheit verstehen. Das heißt, dass die gewöhnliche Form von Vernunft, die auf das Allgemeine zielt, solchen Phänomenen (und damit übrigens der organischen Natur insgesamt, so Kant) nicht gerecht wird. In ihrer Rekonstruktion der Urteilskraft und ihrer Auswirkung auf das Politische schlägt Arendt nun an dieser Stelle eine Richtung ein, die das Politische bei Kant notwendig verfehlt. Sie hält die Verbindung der beiden Teile für schwach,[64] und setzt auf den ersten Teil, die ästhetische Urteilskraft. Ihr Grund dafür ist wiederum ihre Theorieentscheidung für das transitorische Handeln und der damit zusammenhängende Effekt, dass sie die Verbindung der menschlichen Freiheit mit der Natur, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* ausbuchstabiert, auf Grund der rigorosen Trennung, die sie selbst zwischen Naturgesetz und Spontaneität vornimmt, nicht nachvollziehen kann. Tatsächlich aber rekurriert Kant in allen explizit politischen Texten auf die Konsequenzen der Gegebenheit von Naturzwecken, nicht auf ästhetische Fragen und Geschmacksurteile.

Hannah Arendt beim Eichmann-Prozess in Jerusalem.[65]

An dieser Stelle nun greift Arendt einen zweiten Faden Kants auf und nimmt eine entscheidende Verschiebung vor: das Thema der Geselligkeit des Menschen und der erweiterten Denkungsart, die auf Mitmenschen angewiesen ist. Arendt kommt hier auf ein Thema zurück, dass sie seit den Anfängen ihrer Totalitarismus-Analysen beschäftigt hat: der Unterschied zwischen Einsamkeit und

[62] Ronald Beiner: Hannah Arendt über das Urteilen. In: Arendt: *Das Urteilen*, a.a.O., S. 132-232.

[63] Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1986, S. 22f. Vgl. zum Kontext Beiner: Hannah Arendt über das Urteilen, a.a.O., S. 145.

[64] Arendt: *Das Urteilen*, a.a.O., S. 25.

[65] Quelle: A print screen from "The Devil's Confession: The Lost Eichmann Tapes" - Israeli Public Broadcasting Corporation, Public domain, via Wikimedia Commons.

Verlassenheit;[66] oder, anders gesagt: die totalitäre Zerstörung jeglichen Miteinanders als nicht nur gesellschaftliches Problem, sondern als Zerstörung der Fähigkeit, überhaupt zu denken und sich ein angemessenes Urteil zu bilden. Die Antwort auf die Frage nach der Resilienz gegen ein mörderisches Verwaltungsdenken im Modus Eichmanns, ist also: die Fähigkeit zu bewahren, in Gesellschaft zu denken. Auf diese Fähigkeit kommt Arendt zurück in der siebten Stunde ihrer Vorlesung, wo sie Kants 'Erweiterte Denkungsart' als kritisches Denken rekonstruiert und schreibt: "Kritisches Denken spielt sich nach wie vor in der Einsamkeit ab; doch durch die Einbildungskraft macht es die anderen gegenwärtig und bewegt sich in einem Raum der potentiell öffentlich, nach allen Seiten offen ist."[67]

Damit nimmt sie Kants Ausführungen aus der *Kritik der Urteilskraft* auf, in denen er über Urteilskraft als *sensus communis* schreibt:

> "Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten […] Dieses geschieht dadurch, daß man sein Urteil, an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich an die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert".[68]

In dieser Berücksichtigung des *möglichen* Anderen als je Besonderen in Hinblick auf ein mögliches Allgemeines als Denkfigur ist leicht diejenige des Kategorischen Imperatives zu erkennen: nach der Vorstellung wünschbarer allgemeiner Gesetze zu handeln. Arendt führt aber, aus genannten Gründen, ihre Rekonstruktion nicht in diese Richtung weiter. Wäre sie Kant hier weiter gefolgt, hätte sie die Verbindung dieses Gedankens mit seiner politischen Philosophie aufgefunden. Dieser Nukleus des Politischen bei Kant drückt sich beispielsweise in seiner Friedensschrift in dem Argument gegen Söldnertum aus, "daß zum Töten, oder getötet zu werden in Sold genommen zu sein ein Gebrauch des Menschen als bloße Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines andern (des Staats) […] sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen läßt."[69] Dieser Gedanke der Irreduzibilität des Menschen in seiner Selbstwertigkeit hatte Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* im Zusammenhang mit dem Kategorischen Imperativ ausgeführt: Der Gedanke nämlich:

> "der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichtete Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden."[70]

Diesen Gedanken erläutert Kant durch die Unterscheidung von Preis und Würde:

> "Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde."[71]

Der Begriff der Menschenwürde ergibt sich aus dem schlichten Gedanken, dass der

[66] Vgl. Arendt: *Ideologie und Terror*, a.a.O., S. 23-25.
[67] Arendt: *Das Urteilen*, a.a.O., S. 69.
[68] Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von K. Vorländer and H. F. Klemme. Hamburg 1990, S. 144f. (§ 40).
[69] Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. In: *Schriften zu Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, Werkausgabe Bd. XI, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1977, S. 195-251, hier S. 197f.
[70] Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Immanuel Kant: *Kritik der Praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VII, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1974, S. 11-102, hier S. 59f.
[71] Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. a.a.O., S. 68.

Mensch, da er selbst das Wesen ist, ohne dessen Vorstellung von allgemein wünschbaren Gesetzen überhaupt keine Gesetze bestehen würden, als je eigener Mensch ohne Äquivalent ist.

Wir können diese Denkfigur Kants als eine Neufassung der Axiomatik der Menschenrechte verstehen. Die modern gefasste Axiomatik vereinigt die beiden Momente von konstitutioneller Begründung im Konstituierten und Selbstevidenz. Das Moment der Selbstevidenz können wir in Kants Ausführungen plausibilitätslogisch entwickelt sehen; wir können es uns auch vor Augen stellen im Blickverhältnis zweier Menschen: Wir wissen, dass zwar millionenfach Menschen auf Menschen herabblickten und zum Ausdruck brachten, dass der Wert des Anderen geringzuschätzen sei (und entsprechend mit ihnen verfuhren). Doch in dem Moment, wo wir den Blick wenden, und den Geringschätzenden durch die Augen des Anderen ansehen und fragen: warum sollte ich weniger wert sein als du? – in diesem Augenblick löst sich die scheinbare Wertdifferenz in Nichts auf – entlarvt sich als tumbe Anmaßung. Kein Verweis auf irgendetwas – Ansehen, Intelligenz, Herkunft, Talente oder dergleichen – kann kategorial in dieser Frage auch nur irgendwie von Belang sein. Der Sinn der Menschenrechte ergibt sich ex negativo daraus, dass ein Satz wie 'Person x ist wertvoller als Person y' sich in keiner Weise begründen lässt. Jegliche vorgebliche Begründung, jedes abstrakte Raisonnement zerbricht an der schieren Existenz des eigenen Standpunkts, den jede vorgeblich abgewertete Person gegenüber der Abwertung unabdingbar einnehmen kann. Dies gilt noch, wenn eine Person sich selbst abwertend betrachtet, denn auch diese Selbstzurücknahme ist noch eigene Haltung gegenüber ihrer Umgebung. Dieses Im-Stande-Sein der Person kann keine Macht, kein Kollektiv einer Person nehmen.

Die Axiomatik der Menschenrechte, ihre Unbedingtheit, die sich im Begriff der intrinsischen Menschenwürde ausdrückt, hat ihre Selbstevidenz im Einleuchten dieser schieren Gegebenheit. Wer die Sätze, die diese Gegebenheit ausdrücken, negiert, formuliert für alle jene, die in dieser Evidenz stehen, nicht eine andere Meinung, die sich vertreten und diskutieren ließe, sondern eine völlig hohle Phrase der Selbstüberhebung. Im harmlosen Fall zeugt eine solche Negation von völliger Abwesenheit jeglichen Verständnisses; im Kontext von Macht dokumentiert es die Bereitschaft zur Ausübung willkürlicher Gewalt, zu Herrschaft über Andere und zu Taten, denen ein Negieren des Mensch-Seins zugrundeliegt. Der Straftatbestand der *Crimes against Humanity* – der Verbrechen gegen die Menschheit – ist das negative Komplement der Menschenrechtssätze: wer diese negiert, hält sich die Option zu jenen offen.

Da solche Verbrechen, wie jegliche Gewaltherrschaft, der Organisation und institutionalisierter Strukturen bedürfen, besteht, in Antwort darauf, der Sinn von Menschenrechtserklärungen darin, die strukturellen und institutionellen Rahmenbedingungen festzuschreiben, unter denen Menschen in ihrer schieren Gegebenheit als irreduzible Werte in sich selbst bestehen und gesehen werden können. Da institutionelle und organisatorische Struktursetzungen in Verbindung mit Machtstreben genau dies negieren können, ja vielleicht sogar eine innere Tendenz zu dieser Negation haben, sind Menschenrechtssätze als Gegenstrukturierung notwendig.

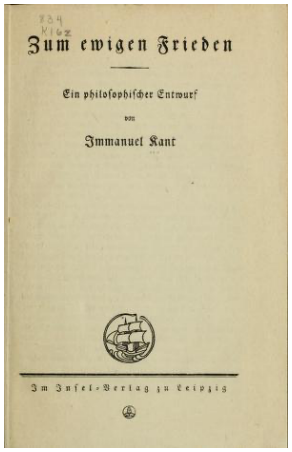
Dass die Voraussetzung der Menschenwürde als institutionelle Strukturen zur Organisationsform des Politischen gehören, ist Grundlage der politischen Philosophie Kants und entgeht Arendt nicht. Sie schreibt über Kants späte Arbeiten:

> "Im Mittelpunkt stand […] das, was wir heute 'constitutional law', Staats und Verfassungsrecht nennen würden, d.h. die Art und Weise, wie ein politisches System organisiert und verfaßt sein soll, das Konzept der

'republikanischen', d.h. verfassungsmäßigen Regierung."[72]

Anschließend verweist sie auf die Anmerkung zu § 65 der *Kritik der Urteilskraft*, in der die Organisationsform einer "'republikanischen', d.h. verfassungsmässigen Regierung"[73] so beschrieben wird, dass "jedes Glied […] in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen, seiner Stelle und Funktion nach, bestimmt sei."[74]

Genau hier nun aber liegt der konstitutionelle Aspekt des Sinns von Menschenrechten, den Kant erschließt. Es bedarf einer republikanischen Verfassungsform mit der ihr inhärenten Gewaltenteilung: "Der Republikanism ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotism ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat"; eine Eigenmächtigkeit des Herrschens, die der Würde des Menschen als selbstgesetzgebend, seiner Autonomie, die sich als "öffentliche(r) Wille"[75] artikuliert, grundsätzlich widerstreitet.




Nirgendwo kommt Kants politische Philosophie deutlicher zum Ausdruck als in dieser – an der Oberfläche teils heterogen erscheinenden, aber in der Argumentation sehr konzisen – Schrift *Zum ewigen Frieden* (die übrigens systematisch auf den Überlegungen aus der *Kritik der Urteilskraft* aufbaut.)

Menschenrechtssätze als Explikationen der intrinsischen Bedingungen von Menschenwürde, sind also, anders als Arendt meint, und folgt man Kant, unmittelbar verknüpft mit bestimmten institutionellen Strukturen und ein Staat, als Konstituiertes, kann nur dann als Hort eines "Rechts auf Rechte" gelten, wenn er sich – im Kantischen Sinne – republikanisch; d.h. machtregulierend und gewaltenteilend – an der Menschenwürde ausrichtet und diese Machtregulierung in Menschenrechtssätzen ausbuchstabiert.

Hannah Arendt wiederum hat in ähnlicher Tragweite wie Kant das Phänomen des Totalitarismus als neuartige Form von Gewaltherrschaft erkannt und analysiert. Es bleibt der Schritt, Kants und Arendts Einsichten zusammenzuführen und somit den Sinn der Menschenrechtssätze auch für die Gegenwart und Zukunft freizulegen.

[72] Arendt: *Das Urteilen*, a.a.O., S. 29.
[73] Ebd.
[74] Kant: *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., S. 238 (§ 65).
[75] Kant: *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., S. 207.