

CLAAS CHRISTOPHERSEN

Kritik der transnationalen Gewalt

Souveränität, Menschenrechte
und Demokratie im Übergang
zur Weltgesellschaft

Claas Christophersen
Kritik der transnationalen Gewalt

Claas Christophersen arbeitet als Hörfunk-Journalist und forscht am Zentrum für Ökonomisch-Soziologische Studien der Universität Hamburg im Bereich Politische Soziologie.

CLAAS CHRISTOPHERSEN

Kritik der transnationalen Gewalt

Souveränität, Menschenrechte und Demokratie
im Übergang zur Weltgesellschaft

[transcript]

Diese Publikation wurde durch die Hans-Böckler-Stiftung gefördert.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>.

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2009 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Claas Christophersen

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1288-2

PDF-ISBN 978-3-8394-1288-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

INHALT

Vorwort	9
Einleitung	11
I Auf dem Weg von der nationalstaatlichen Souveränität zum Primat der Menschenrechte? – Zwei Fallbeispiele aus der internationalen Politik	27
I.1 Vorbemerkungen – Der Kosovo-Krieg und die Haltung der USA zum Internationalen Strafgerichtshof	27
I.2 Der Kosovo-Krieg	32
I.2.1 Einleitung	32
I.2.2 Die Konfliktlinien	33
I.2.3 Der NATO-Krieg im Kontext „humanitärer Interventionen“	37
I.2.4 Die Kosovo-Debatte	43
I.2.5 Inwieweit taugen „humanitäre Interventionen“ zur Konfliktlösung?	48
I.3 Der ICC und die USA	50
I.3.1 Das Rom-Statut und der beschränkte Sinn internationaler Strafgerichtsbarkeit	50
I.3.2 Die US-Position zum ICC – von der Clinton- zur Bush-Administration	55
I.3.3 Die USA in internationalen Angelegenheiten: „Welthegemon“ mit spezifischer politischer Kultur	58
II Souveränität im Spannungsverhältnis zu Demokratie und Menschenrechten	63
II.1 Souveränität in den Internationalen Beziehungen	65
II.2 Entstaatlichung und Entgrenzung der internationalen Beziehungen	69
II.2.1 Der Hegemonie-Begriff des Neogramscianismus	69

II.2.2	Transnationalität, Global Governance und Kosmopolitismus	75
II.2.3	Fazit: Transnationale Politik	81
II.3	Souveränität, Autonomie, Nation – Versuch einer begrifflichen Abgrenzung	83
II.3.1	Souveränität als höchste Autorität	83
II.3.2	Souveränität als Selbstbestimmungsrecht	86
II.3.3	Souveränität und Nationalität	92
II.3.4	Zur „kosmopolitischen Illusion“	94
II.4	Souveränität, Recht, Gewalt – Die Debatte über Giorgio Agambens „Homo sacer“	99
II.4.1	Die These vom „nackten Leben“	99
II.4.2	Kritik der Gewaltkritik – Jacques Derridas Walter-Benjamin-Rezeption	106
II.4.3	Das stählerne Gehäuse des Ausnahmezustandes – Kritik an Agamben	109
II.5	Erste Zwischenbilanz	113
III	Menschenrechte im Spannungsverhältnis zu Souveränität und Demokratie	117
III.1	Entwicklung und Problematik der Menschenrechte	120
III.1.1	Menschenrechtskonzeptionen und Institutionen des Menschenrechtsschutzes – ein historischer Kurzausschnitt	120
III.1.2	Rechtssubjekte und Menschheitsbegriff	123
III.1.3	Menschenrechtsdurchsetzung	128
III.2	Menschenrechte und Staat	130
III.2.1	Recht auf Rechte oder Gesetz der Humanität – Die Arendt-Broch-Debatte	130
III.2.2	Aussetzung fundamentaler Rechte als Ausdruck „souveräner Macht“? – Fallbeispiel Guantánamo	135
III.3	Universelle Menschenrechte, politische Selbstbestimmung und internationale Beziehungen	142
III.3.1	Der Partikularismus-Vorwurf gegen universalistische Menschenrechte	142
III.3.2	Menschenrechte und Volkssouveränität – ein „gleichsprüchliches“ Verhältnis?	149
III.4	Zweite Zwischenbilanz	151
IV	Demokratie im Spannungsverhältnis zu Souveränität und Menschenrechten	155
IV.1	Grundlegende Probleme des Demokratie-Begriffs	158
IV.2	Demokratie als Volkssouveränität	163

IV.2.1 Partizipation, Inklusion, Repräsentation	163
IV.2.2 Probleme transnationalen Regierens	170
IV.2.3 Demokratisierung der UN	177
IV.3 Individuum statt Staat? Transnationale Demokratie und die Anerkennung der Anderen	181
IV.3.1 Demokratie-Konzepte jenseits des Nationalstaates	181
IV.3.2 Transnationale zivilgesellschaftliche Akteure	188
IV.3.3 Private versus öffentliche Autonomie? Die Habermas-Rawls-Debatte	192
IV.4 Dritte Zwischenbilanz	198
V Transnationaler Republikanismus – Eine Reformulierung des Politischen	201
V.1 Zusammenschau – Die wechselseitigen Verhältnisse von Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnationalen Politik	201
V.1.1 Vorbemerkung	201
V.1.2 Gesamtdarstellung der theoretischen Analyse	203
V.2 Eine andere Sicht auf das Politische – Hannah Arendts Politische Philosophie	211
V.2.1 Handeln und öffentlicher Raum	211
V.2.2 Das Soziale und der Zerfall der Öffentlichkeit	217
V.2.3 Revolution und Rätssystem	220
V.2.4 Hannah Arendt und die Mondialisierung	227
V.3 Transnationaler Republikanismus – Politisches Handeln in der Weltgesellschaft	233
Schluss	247
Literaturverzeichnis	257

VORWORT

Diese Veröffentlichung meiner Dissertation ist, wie im Wissenschaftsbetrieb üblich, das Werk eines einsamen Einzelkämpfers. Bei einem theoretischen Thema kann dies auch gar nicht anders sein – bestand die eigentliche Arbeit doch darin, die Nase in komplizierte Bücher zu stecken und Zwiesprache allenfalls mit bedrucktem Papier zu halten. Trotzdem gilt selbst für einen Doktoranden das Gleiche wie für jedes Individuum: ohne die Interaktion mit Anderen wäre es weder lebens- noch handlungsfähig. Und aus diesem Grund hätte es diese Arbeit ohne den Einfluss und die aktive Mitwirkung einer Reihe von Personen und Institutionen gar nicht geben können. Ganz besonderer Dank gebührt: meinen Eltern Tuti und Kurt Christophersen, ohne deren Toleranz und Unterstützung es mir unmöglich gewesen wäre, den Lebensweg zu gehen, den ich bisher gegangen bin; meinem Betreuer Lars Lambrecht für die hervorragende inhaltliche Begleitung des Promotionsprozesses; Ulrike Capdepón für detaillierte Rückmeldung und Kritik sowie die Diskussionen über Menschenrechte und Macht; Björn Röder und Sören Kiel von der Gesellschaft für aktive Teilhabe (gefat) e. V. für ihre politische Visionskraft, von der ich auch in dieser Dissertation gezehrt habe (und zwar *ohne* deswegen zum Arzt gehen zu müssen); der Hans-Böckler-Stiftung, die diese Arbeit mit ideellem Stipendium und Druckkostenzuschuss unterstützt hat; dem Norddeutschen Rundfunk, der mich in der Promotionszeit ernährt hat; Silke Ziebarth und Florian Brodersen für ihr präzises Korrekturlesen; und schließlich – *last but definitely not least* – Lena Hölterhoff nicht nur für ihr lebhaftes Interesse an meinen Fragestellungen, sondern vor allem auch dafür, dass es sie gibt.

EINLEITUNG

Die ungeheuerlichen Verbrechen der Nationalsozialisten zwischen 1933 und 1945 brachten nach der deutschen Kapitulation im Zweiten Weltkrieg einen neuen Straftatbestand hervor: „crimes against humanity“ – Verbrechen gegen die Menschheit oder gegen die „Menschlichkeit“, wie der Begriff meist ins Deutsche übersetzt wird. Dieses Vergehens wurden führende Verantwortliche des „Dritten Reiches“ während der alliierten Militärtribunale in Nürnberg beschuldigt. Jedoch stand das unbestreitbar größte Menschheitsverbrechen der Geschichte, das die Nazis begingen, die industrielle Massenvernichtung vor allem des europäischen Judentums, nicht im Mittelpunkt der Nürnberger Prozesse. Den Siegern des Zweiten Weltkriegs, selbst von Hitler-Deutschland und seinen Verbündeten angegriffenen und zum Teil zerstörten Nationen, ging es vielmehr um die Verurteilung von „crimes against peace“, Verbrechen gegen den Frieden (Tucker 2001: 71 f.; vgl. Abschnitt I.3.1). Dies bedeutete, dass die Alliierten in erster Linie daran interessiert waren, den Bruch ihrer nationalen Souveränität durch die deutschen Truppen völkerstrafrechtlich zu verfolgen. Der staatlich organisierte Völkermord in deutschen Vernichtungslagern wie Auschwitz und Treblinka überschritt allerdings ganz andere Grenzen als die von Ländern – zuvorderst die Grenzen der Vorstellungskraft, was Menschen einander antun können. Im „Holocaust“ wurden nicht nur Angehörige eines Volkes oder ethnischer Gruppen ausgerottet, sondern damit auch die Fundamente menschlichen Zusammenlebens überhaupt erschüttert. Bei dem Menschheitsverbrechen der Nationalsozialisten handelte es sich also um den Versuch, das Mensch-Sein selbst zu vernichten – und damit auch die Möglichkeitsbedingung jeglicher (wie auch immer konkret ausgestalteter) Menschenrechte, die Menschen allein qua ihres Mensch-Seins zukommen sollen.

Vor einem solchen Ansinnen bewahrt die juristisch-politische Festschreibung unantastbarer Souveränität nicht. Im Gegenteil: Als universelle Formel könnte das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten eines Gemeinwesens womöglich dazu führen, nicht gegen Staaten vorgehen bzw. in Staaten nicht intervenieren zu können, die ihre eigenen Bürger systematisch ermorden oder in denen dies geschieht. Und trotzdem bestand die historische Lehre, welche die internationale Gemeinschaft aus den grauenhaften Ereignissen während des Zweiten Weltkrieges zog, genau in der prominenten Kodifizierung staatlicher Souveränität als eines unantastbaren Grundprinzips der Weltpolitik, wie sich anhand der UN-Charta ablesen lässt.¹

Bereits im Vorfeld der Gründung der Vereinten Nationen gab es gleichwohl Bestrebungen, ein transnational wirksames „Gesetz zum Schutz der Menschenwürde“ zu schaffen, das es Institutionen wie etwa einem internationalen Strafgerichtshof ermöglicht hätte, politische Führer auf der ganzen Welt – ungeachtet sie schützender souveräner Staatsmacht – für ihre Taten zur Rechenschaft zu ziehen (s. Abschnitt III.2.1). Schon in der düsteren Mitte des 20. Jahrhunderts offenbarte sich mithin *ein grundlegender Konflikt zwischen dem selbst universellen Prinzip partikularer Souveränität und universell gültigen sowie durchsetzbaren Menschenrechten*.

Mit dem Begriffspaar Partikularismus – Universalismus ist der gesellschaftstheoretische Kontext benannt, in dem sich die Problematik des Verhältnisses zwischen einzelstaatlicher Souveränität und universalistischen Menschenrechten verorten lässt. Die politische Relevanz (und Brisanz) der Frage, wie sich das Besondere zum Allgemeinen verhält und umgekehrt, offenbart zugleich eine *transhistorisch* (immer wieder) wirksame Dynamik. Die Nazi-Verbrechen des 20. Jahrhunderts stellen „nur“ die bisher extremste Herausforderung für politisch Handelnde und Denkende dar, wenn es darum geht, partikuläre Souveränität gegen universelle Menschenrechte abzuwägen. Doch bereits viel früher, im beginnenden Kolonialismus, entbrannten Debatten darüber, wie die europäischen Eroberer der neuen Welt mit den Eingeborenen und deren sozialen Verhaltensweisen und Normen umgehen sollen. Musste die Partikularität der Kolonisierten respektiert werden, was freilich deren Unterwerfung letztlich verunmöglicht hätte, oder sollten die Kolonialherren „fremde“, barbarisch scheinende Praktiken einfach verbieten – unter Berufung auf einen (damals religiös begründeten) Menschheitsuniversalis-

1 Siehe hier vor allem den Grundsatz souveräner Gleichheit der Staaten in Art. 2 (1), das internationale Gewaltverbot in Art. 2 (4) und das Nichteinmischungsprinzip in Art. 2 (7) der UN-Charta.

mus, der freilich selbst wiederum in der *partikularen* Geschichte Europas wurzelt? Immanuel Wallerstein, Hauptprotagonist der „Weltsystemtheorie“, ist der Ansicht, dass solchen Debatten – wie sie etwa Mitte des 16. Jahrhunderts vor dem „Consejo de Las Indias“ Karls V. geführt wurden – „seit jener Zeit nichts wesentlich Neues hinzugefügt wurde“ (Wallerstein 2007: 20; vgl. Abschnitt III.3.1).

Eine weitere historische Station des Konfliktes um Partikularismus oder Universalismus sollte dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der realpolitisch wirkmächtige Diskurs über „humanitäre Interventionen“ darstellen (s. Abschnitt I.2.3). Dabei ging es um die „Nothilfe“ selbst nicht bedrohter Staaten zugunsten verfolgter Gruppen in anderen Staaten. Nach dem Ende der Blockkonfrontation des Kalten Krieges, in dem die Souveränitäten der Antipoden USA und UdSSR einander gegenüberstanden und sich gewissermaßen gegenseitig neutralisierten, flammte dieser Interventions-Diskurs in der nun zunehmend „unübersichtlichen“ Weltpolitik erneut auf.

Mittlerweile wird sogar die politische (Nicht-)Reaktion auf Naturkatastrophen als Anlass für Forderungen genommen, militärische „Zwangshilfe“ von außen für die betroffene Bevölkerung zu leisten: Als die burmesische Militärjunta im Mai 2008 nach einem verheerenden Wirbelsturm, der über das südostasiatische Land hinweggefegt war, nur schleppend internationale Hilfe zuließ, erwog etwa der französische Außenminister Bernard Kouchner – Mitbegründer der humanitären Organisation „Médecins sans frontières“ – den Einsatz eines mit Hilfsgütern beladenen französischen Kriegsschiffes in der Region. Auch deutsche Außenpolitiker wie der Vorsitzende des Auswärtigen Bundestags-Ausschusses, Ruprecht Polenz (CDU), forderten die Versorgung der Notleidenden burmesischen Bevölkerung gegen den Willen der Militärregierung.² Eine solche „humanitäre Intervention“ gab es dann nicht, weil

2 Polenz spekulierte in einem Radio-Interview des Deutschlandfunks am 13.5.2008 über den Abwurf von Lebensmitteln und Hilfsgütern über Burma. Zwar räumte er ein: „Das wäre zunächst rechtlich gesehen eine Verletzung des Luftraums, aber gerechtfertigt durch diese neue völkerrechtliche Rechtsfigur ‚Responsibility to Protect‘, also Verantwortung zum Schutz von Menschen, deren eigene Regierung sie dem Untergang preisgibt in einer solchen Situation“ (http://www.dradio.de/dlf/sendungen/interview_dlf/783811/ [Stand: 27.10.2008]). Die sog. „Schutzverantwortung“, die Polenz hier anspricht, geht auf Empfehlungen der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* zurück (vgl. auch Abschnitt II.2.2). In ihrem Abschlussbericht (ICISS 2001) forderte die Kommission zwar internationale Maßnahmen gegen menschenrechtswidrig handelnde Staaten auch im Fall von Hilfsverweigerung bei Naturkatastrophen. Polenz sagt allerdings nicht deutlich, dass sich die entsprechende Resolution der UN-Generalversammlung zur „responsibility to protect“

Burma einerseits wohl strategisch zu unwichtig für die westlichen Staaten und andererseits *zu wichtig* insofern war, als seine Schutzmacht China heißt. Ein Konflikt mit einer aufsteigenden Wirtschafts- und Veto-Macht im Sicherheitsrat sollte anscheinend nicht riskiert werden.

An diesem Beispiel zeigt sich, dass das „Dilemma“ zwischen Souveränität und Menschenrechten nicht rein normativ zu beurteilen ist; vielmehr kann es gar nicht unabhängig von internationalen Macht- und Herrschaftsstrukturen reflektiert werden. Denn wenn man davon ausgeht, dass die (An-)Forderung, universalistische Menschenrechts-Standards zu wahren, das bisher sakrosankte Prinzip souveräner Unantastbarkeit „innerer Angelegenheiten“ von Staaten zunehmend aussticht, ist damit in der sozialen Wirklichkeit wenig gewonnen. Geht es hier doch darum, *wer* in konkreten Situationen *entscheidet*, ob sich eine Regierung in ihrem Handeln noch auf die Souveränität ihres Staates berufen kann. Dies schließt sowohl juristisch-formale Regelungen in der Weltpolitik als auch die *faktische Entscheidungsautorität* ökonomisch, politisch und militärisch hegemonialer Staaten oder Staaten-Bündnisse ein. Zunächst einmal erscheint die UNO mit ihren Organen als das geeignete internationale Forum, um über das Ob und Wie möglicher Interventionen (die nicht unbedingt militärisch erfolgen müssen) zu entscheiden. Die Bilanz der Aktivitäten und Entscheidungen des UN-Sicherheitsrates seit Beginn der 1990er Jahre offenbart denn auch, dass sich das höchste Entscheidungsgremium der UN immer mehr in staateninterne Konflikte – wie etwa in Somalia oder im ehemaligen Jugoslawien – einmischt (s. Abschnitt I.2.3). Doch in dem Maße, in dem die „Treuhandverpflichtungen“ der UN zunahm, machte sich die internationale Staatenorganisation auch politisch angreifbar. Dies belegt nicht nur der schmähliche Rückzug der UN-Truppen aus Somalia, sondern noch viel drastischer die Untätigkeit der verantwortlichen niederländischen Blauhelme während des Massakers von Srebrenica im Bosnienkrieg der 1990er Jahre.³

explizit nur auf die Verantwortung der Staaten bezieht, ihre Bürger vor Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnischen Säuberungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu schützen – also *nicht* auf den Schutz vor unentlassener Hilfeleistung bei Naturkatastrophen (UN Doc. A/RES/60/1, Ziff. 139, vom 24.10.2005).

- 3 Im Sommer 2008 scheiterten die Klagen von Angehörigen der Massaker-Opfer gegen die Niederlande und die UN vor dem Landgericht Den Haag (FAZ vom 11.9.2008, S. 5). Der Prozess offenbart die juristisch-politischen Ambivalenzen in einem Zeitalter des Übergangs von der Nationalstaatlichkeit zu einer transnationalisierten Weltpolitik. So berührte die gerichtliche Auseinandersetzung die Frage nach der Verantwortlichkeit der Niederlande als Truppensteller oder der UNO als Institution, welche die Hauptverantwortung für den damaligen Friedenstruppen-Einsatz trägt.

Auch die mit geradezu absolutistischer Machtfülle ausgestattete langjährige UN-Administration im Kosovo blieb bei den Menschen in der Provinz unbeliebt und geriet zudem wegen ihrer Kooperation mit der lokalen Mafia ins Zwielicht (vgl. Abschnitt I.2.5).

Der Krieg, der überhaupt erst zur Einsetzung des internationalen Protektorats in der südserbischen Provinz führte, bietet ein beinahe idealtypisches Beispiel für den Konflikt zwischen universalistischen Menschenrechten und partikularer Souveränität. Die NATO entschied sich 1999, zugunsten der vom serbischen Staat drangsalierten albanischen Bevölkerungsmehrheit im Kosovo „humanitär zu intervenieren“, womit nicht nur die nationale Souveränität Serbiens bzw. (Ex-)Jugoslawiens, sondern zugleich auch das Völkerrecht gebrochen wurde. Denn wenn solche Maßnahmen legal sein können, dann nur, wenn der UN-Sicherheitsrat sie anordnet. Da aber im Fall Kosovo das Veto des ständigen Ratsmitglieds Russland, der Schutzmacht Serbiens, drohte, entschied sich das westliche Militärbündnis zum eigenmächtigen Vorgehen. Damit wurden die UN als das privilegierte Forum internationaler Entscheidungsautorität obsolet – und zugleich zeigt sich hier, wie eng die realpolitische Relevanz des Spannungsverhältnisses zwischen Souveränität und Menschenrechten an die *faktische* Entscheidungsautorität zum Eingreifen bei menschenrechtlichen „Notlagen“ gekoppelt ist.

Mit der Frage nach den Bedingungen, unter denen weltpolitische Entscheidungen getroffen werden, kommt noch eine weitere Kategorie ins Spiel: die Demokratie. Wer von Demokratie spricht, bezieht sich damit – sei es unausgesprochen, sei es explizit – auf einen jeweils zu definierenden *demos*, der über seine eigenen politischen Angelegenheiten frei bestimmen können soll – und dies heute im Medium des zwingenden positiven Rechts. Habermas' Rede von der Identität der „Autoren und Adressaten des Rechts“ (Habermas 2001b: 135) kann daher als eine Art Minimaldefinition der Demokratie gelten. Bisher konstituierte sich der *demos* vor allem national, doch gerade der Konflikt zwischen Souveränität und Menschenrechten zeigt, dass dies nicht immer so sein muss. Denn die Frage, wann welches Prinzip den Primat innehaben soll – das partikulare der Souveränität oder das universelle der Menschenrechte –, sprengt ja selbst die Grenzen des souveränen (National-)Staates und betrifft die in Nationalstaaten organisierte Weltbevölkerung in ihrer *Identität als Weltbürger*. Allerdings bleiben sie als solche von den hier dargestellten politischen Entscheidungen *ausgeschlossen*, die sich auf den

Dem noch vorgelagert ist das Problem, ob Staaten und Staaten-Organisationen wie die UN überhaupt verklagt werden *können* oder Immunität genießen.

Konflikt zwischen Souveränität und Menschenrechten beziehen. Schon die UN sind ja explizit keine demokratische Institution, sondern eine Vereinigung von Staaten, von im wahrsten Sinne des Wortes *internationalen* Akteuren. Man muss die Formel der „demokratischen Legitimationsskette“ schon arg strapazieren, um in den politischen Entscheidungen der oft in ergebnisoffene Verhandlungen eingebundenen (demokratisch gewählten) Regierungen noch den Willensauftrag der nationalen *demos* erkennen zu können. Wiewohl die Völker also *Adressaten* internationaler Regelungen sind, können sie sich eben *nicht* als deren *Autoren* verstehen. Im Rechtsgefüge der UN gibt es außerdem nicht einmal zwischen den Mitgliedsstaaten Gleichberechtigung, ist den fünf offiziellen Atommächten im völkerrechtlich höchsten Entscheidungsgremium, dem Sicherheitsrat, doch ein Veto-Recht garantiert.

Im Fall des Kosovo-Krieges, der überhaupt nicht völkerrechtlich gedeckt war, klafften die Kreise politisch Handelnder und von den Handlungen Betroffener erst recht weit auseinander; hier *gab* es nicht einmal ein Recht, als dessen „Autor“ oder „Adressat“ sich jemand überhaupt hätte verstehen können.

Dabei ließe sich durchaus argumentieren, dass ein demokratischer, das heißt gleichberechtigter und an den Bedürfnissen der Weltbürger, nicht der Staaten, orientierter Diskurs auf Weltebene dazu führen könnte, die Legitimität⁴ möglicher Lösungsmaßnahmen für den Konflikt zwischen Souveränität und Menschenrechten zu erhöhen. Denn wenn sich die Weltbürger – oder deren Repräsentanten – zugleich als Autoren möglicher Regelungen zum Verhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten und als deren Adressaten verstehen könnten, ließe sich der (heute noch berechnete) Vorwurf macht-, besser: gewaltpolitischer Willkür in diesen Fragen vielleicht einmal entkräften.

4 Wenn hier – und in der gesamten folgenden Arbeit – von „Legitimität“, „Legitimation“ oder „legitimieren“ gesprochen wird, so ist damit explizit *nicht* ein Gegensatz zur Legalität gemeint, wie ihn der „Hofjurist“ des Dritten Reiches, Carl Schmitt, in den 1930er Jahren ausmalte. Schmitt stellte einer angeblich alleine auf formaler Rechtskorrektheit beruhenden liberal-parlamentarischen „Legalität“ die „Legitimität“ politischer Handlungen gegenüber, die sich aus „höheren“ Entitäten wie Volk, Nation oder Rasse ableiten sollte. Allerdings gründet demokratische Legitimität vielmehr in der legalen Geltung einer Verfassung und ihrer Grundsätze, an denen sich alle politischen Handlungen innerhalb eines Gemeinwesens messen lassen müssen (vgl. Guggenberger 1986: 271). So gesehen erübrigt sich der von Schmitt problematisierte Gegensatz, in dem die „Legitimität“ angeblich zur „Legalität“ steht, und es wird möglich, den Terminus Legitimität in seiner alltagssprachlichen Bedeutung, vom Wortsinn her als Rechtfertigung o. ä., zu verwenden.

Die unter dem Schlagwort „Globalisierung“ bezeichneten, im Wesentlichen ökonomischen Prozesse bestimmen seit den 1990er Jahren nicht nur zunehmend die Welt, sondern *machen* sie infolgedessen auch immer mehr zu *einer Welt*, zu *einer* transnationalen – d. h. das Nationale, wie wir es bisher kannten, *überschreitenden* – menschlichen „Schicksalsgemeinschaft“. Umso mehr sticht die Divergenz zwischen „Autoren“ und „Adressaten“ nicht nur der Weltökonomie, sondern auch der *Weltpolitik* ins Auge. Die so genannte „globalisierungskritische“ oder „altermondialistische“ soziale Bewegung⁵ vermag es seit Ende der 1990er Jahre kritisch aufzuzeigen, welche tief greifenden lokalen Auswirkungen „von unten“ praktisch nicht mehr zu kontrollierende Abkommen wie die der Welthandelsorganisation, WTO, haben können. Daher stellt sich die Frage nach demokratischen Verfahren *jenseits des Nationalstaates* in der gegenwärtigen Zeit der *Transnationalisierung*. Und dies gilt ebenso, wenn nicht umso eindringlicher, für die Fundamente des menschlichen Zusammenlebens, wie etwa das Problem, ob und wenn ja, wie und wann man *Gewalt einsetzen soll, um Gewalt zu verhindern*. Denn hierin bündeln sich brennglasartig die einzelnen Aspekte des Konfliktes zwischen Souveränität und Menschenrechten.

Die Suche nach *transnationalen Demokratieformen* bzw. der realpolitische Kampf darum dient allerdings nicht dazu, die kategorialen Spannungen zwischen Souveränität und Menschenrechte einfach in Wohlgefallen aufzulösen. Denn politiktheoretisch gesehen vermittelt Demokratie nicht nur den Ausgleich zwischen eher souveränitäts- und eher menschenrechtsorientierten Perspektiven, sondern ist auch selbst in die Konflikte zwischen Souveränität und Menschenrechten verstrickt, insofern sie sich – grob vereinfacht dargestellt – als die Summe der Addition „Volkssouveränität plus Menschenrechte“ bezeichnen lässt.⁶ Es ist also höchste Zeit, die wechselseitigen Bezüge der drei Kategorien Souveränität, Menschenrechte und Demokratie im Zeitalter der Transnationalisierung theoretisch genauer zu beleuchten und nach möglichen Auswegen aus dem sich zunächst darbietenden Dilemma „Entweder Souveränität oder Menschenrechte“ zu fragen.

5 Vgl. Abschnitt V.2.4.

6 Siehe hierfür die Ausführungen zur Habermas-Rawls-Debatte in Abschnitt IV.3.3.

Erkenntnisziele

In diesem Sinn sind zwei grundlegende Fragestellungen für diese Arbeit Erkenntnis leitend:

(1) Welche politiktheoretischen Verhältnisse bestehen zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der gegenwärtigen Epoche der Transnationalisierung von Weltpolitik?

(2) Gibt es eine Logik, welche diese politiktheoretisch gerahmten *und realpolitisch wirkmächtigen* Wechselverhältnisse übergreift, und lässt sich ihr eine andere Sicht des Politischen entgegensetzen?

Zu (1):

Auf den ersten Blick scheint ein Dilemma zwischen partikularer staatlicher Souveränität und universalistischen Menschenrechten vorzuliegen – redet man dem einen Prinzip das Wort, scheint dies das andere auszuschließen. Bezieht man nun die herrschaftskritische Frage nach der internationalen Entscheidungsmacht über die realpolitische Gewichtung von Souveränität und Menschenrechten in die Analyse mit ein, so ist die Forderung nach Formen transnationaler Demokratie schnell zur Hand. Sicherlich ist es darüber hinaus für den Forschenden unerlässlich zu explizieren, welcher Demokratiebegriff den eigenen Ausführungen zugrunde liegt oder zugrunde liegen soll, doch die These, dass eine transnationale Demokratie den Konflikt zwischen Souveränität und Menschenrechten aufheben kann, bleibt genauso einfach und klar, wie sie unzureichend ist. Denn es kommt darauf an zu fragen, *warum* wir überhaupt von einer im Grunde nicht möglichen Entscheidung, also von einem *Dilemma*, zwischen Souveränität und Menschenrechten sprechen können.

Das eingangs erwähnte Beispiel des nationalsozialistischen Völkermordes vor allem an den europäischen Juden scheint zunächst einmal ein klarer Fall für die These zu sein, dass es offensichtlich Verbrechen gibt, die derart eklatant allem widersprechen, was menschliches Zusammenleben nur ausmachen kann, dass sie nicht mehr als „innere Angelegenheiten“ eines Staates behandelt werden können. Doch für die transnationalisierte Gegenwart bedeutet diese unstrittige Beobachtung zunächst einmal überraschend wenig – und dies nicht nur, weil es unglaublich schwierig ist, *im Moment der Krise* zu entscheiden, ob und wenn ja, anhand welcher Kriterien sich solche „*crimes against humanity*“ identifizieren lassen. Die Pointe des Konfliktes liegt vielmehr darin, dass es offensichtlich Bedeutungs-Facetten der Kategorie Souveränität gibt, die, für einen universellen Menschenrechtsschutz zu opfern, fatale

Konsequenzen hätte. Denn wie *universell* können Menschenrechte wirklich sein – besonders wenn man die *demokratietheoretisch* eminent wichtige Frage nach der politischen Entscheidungsmacht als konstitutiv für die Erforschung jenes „Dilemmas“ betrachtet? Sind es doch immer historisch-partikulare Subjekte, die ihre historisch-partikularen *Vorstellungen* von universellen Menschenrechten für universell *erklären* und durchsetzen können. Damit soll hier nicht ein im Endeffekt zynischer Kulturrelativismus verfochten, sondern vielmehr darauf hingewiesen werden, dass die Universalisierbarkeit dessen, was als fundamental menschlich und absolut schützens- und verteidigungswert gilt, zwar universell und durch die Zeiten hindurch notwendig ist, aber sich hinsichtlich der konkreten inhaltlichen Füllungen selbst als historisch-partikular, d. h. wandelbar und nicht zuletzt als das „Produkt“ sozialer Kämpfe und politischer Diskurse präsentiert.

Es wird in dieser Arbeit also darauf ankommen, politiktheoretische Begriffsfassungen kritisch zu hinterfragen und insbesondere auf ihre Wechselwirkungen mit der sozialen Realität hin zu untersuchen. D. h. es gilt, präzise herauszuarbeiten, welche Bedeutungen den Untersuchungskategorien Souveränität, Menschenrechte und Demokratie zugeschrieben werden, wenn man sie ins Verhältnis zueinander setzt. Nimmt man hierfür als Ausgangspunkt das Vorliegen eines echten *Dilemmas* zwischen Souveränität und Menschenrechten ernst, so zeigt sich im Fortschreiten der Untersuchungen paradoxerweise, dass es dieses *Dilemma* oder auch nur *das* Spannungsverhältnis immer nur zwischen unterschiedlichen Dimensionen oder Bedeutungs-Facetten der Kategorien gibt. Die erste These, dass ein Konflikt zwischen Souveränität und Menschenrechten besteht und sich dieser durch die (wie auch immer konkret konzipierte oder ausgestaltete) transnationale Reformulierung von Demokratie lösen ließe, gilt damit nur noch für eine bestimmte Konstellation von Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnationalen Politik.

Zu (2):

Das Aufzeigen der komplexen politiktheoretischen Bezugs-Vielfalt, die zwischen den drei Untersuchungskategorien besteht, kann gleichwohl nur den ersten analytischen Schritt bedeuten. Diese Arbeit nimmt vor allem wissenschaftliche Diskurse in den Blick, und diese stellen einen Ausdruck sozialer Kämpfe um die Deutungshoheit über die gesellschaftliche Wirklichkeit dar; aus einer sozialtheoretischen Grundhaltung heraus besetzen die Diskursteilnehmer ihre Begriffe und führen ihre Deutung gegen andere Beiträge an. Dadurch kursiert zwar eine Komplexität

an für diese Arbeit relevanten Themenfassungen, aber diese müssen eben nicht die *realpolitisch wirkmächtigsten* sein. Gegen das oben vorgetragene Argument, ein Dilemma zwischen Souveränität und Menschenrechten existiere eigentlich gar nicht, ließe sich ja immerhin ins Feld führen, dass etwa die *reale Situation* des Kosovo-Krieges genau ein solches politiktheoretisches Dilemma produziert habe. Und so, wie sie ablief – als eine unilaterale, völkerrechtswidrige Operation außerhalb der UN –, habe die NATO-Intervention nur möglich werden können, weil es auf internationaler Ebene keine demokratischen Kontroll-Institutionen gibt⁷, weshalb die politisch hegemonialen und militärisch stärksten Staaten die faktische Entscheidungsautorität innehaben, ihre eigenen Standards zu setzen.

Damit ist die diskursinterne Verwobenheit von normativen Bewertungsmaßstäben für das, worüber eine Aussage getroffen wird, mit realpolitischen Ereignissen angesprochen. Beides lässt sich nicht voneinander trennen. Schließlich beruht Realpolitik genauso auf normativen Maßstäben, wie die normative Reflexion sozialer Wirklichkeit ohne Rückbezug auf die Realpolitik ins Reich des Wunschdenkens gehört. Wenn die einzelnen Kapitel-Titel dieser Arbeit *ein Spannungs-Verhältnis* zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie suggerieren, so bündelt diese Bezeichnung im Sinne des Themas Normativität und realpolitische Wirkmächtigkeit der kategorialen Wechselwirkungen. Die Rede von einer *Spannung* schließt ein unlösbares Dilemma aus, denn die Begriffe haben durchaus auch andere Bedeutungskonnotationen als die realpolitisch wirksamsten. Allerdings bedeutet, von *einem* Spannungsverhältnis zu sprechen, die hegemoniale Konstellation der Untersuchungskategorien zu kritisieren.

Während also in einem ersten Schritt die wechselseitigen Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie erkundet und diese Verhältnisse in ihrer Komplexität dargestellt werden sollen (s. o.), muss es im zweiten Schritt darum gehen, die verschiedenen analytischen Stränge wieder zusammenzuführen. Dies hinsichtlich der Fragen: *Gibt es eine die positiv-verstärkenden wie spannungsreich-entgegengesetzten Verhältnisse zwischen den Kategorien übergreifende Logik, die das realpolitische „Dilemma“ zwischen Souveränität und Menschenrechten sowie die damit verbundene undemokratische Fassung der Weltpolitik erklären kann? Genauer: Wie kommt es, dass Weltpolitik*

7 Damit sind an dieser Stelle formal garantierte Mechanismen gemeint. Sicherlich ist auch die „Welt-Öffentlichkeit“ (potenziell) eine demokratische, wenn auch noch stark unterentwickelte, Kontroll-Institution.

hinsichtlich der Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie genauso strukturiert ist, wie sie es ist?

Hier besteht das Problem, grob zusammengefasst, im politischen Mittel der Gewalt, auf das sowohl die Verfechter der Souveränität als auch die Verfechter des Menschenrechtsuniversalismus rekurrieren. Wenn die völkerrechtlich in der UN-Charta garantierte Souveränität wesentlich das Prinzip der Nicht-Einmischung in innere Angelegenheiten eines Staates meint, dann heißt dies in letzter Instanz, dass die politischen Führer eines Landes mit „ihrer“ Bevölkerung anstellen können, was sie wollen, solange sie keine Staatsgrenzen verletzen. Wenn andererseits genau dies durch einen wirksamen Menschenrechtsschutz unterbunden werden soll, so berufen sich die Befürworter dieser Politik selbst auch wieder nur auf die „einzige Sprache, die Tyrannen verstehen“: die Gewalt. Aber auch Gewalt, *um Gewalt zu verhindern*, bleibt zuvorderst und immer noch: Gewalt.

Angesichts dieser Konstellation wird die Suche nach transnationalen Demokratieformen tatsächlich zentral, die sich auf andere Mittel und Entscheidungs-Begründungen berufen als die Gewalt. Der Versuch, einen im wahrsten Sinne des Wortes gewalt-losen „transnationalen Republikanismus“ zu skizzieren, soll unter Berufung auf die Politische Theorie und Philosophie Hannah Arendts am Schluss dieser Arbeit stehen (s. Kapitel V). Dabei wird sich zeigen, dass für eine solche transnationale Demokratie-Form eine sehr *spezifische Fassung* der drei Untersuchungskategorien notwendig ist. So ist im Anschluss an Hannah Arendt Souveränität unter keinen Umständen als eine höchste Entscheidungsautorität zu verstehen, sondern als partikulare, unantastbare *Autonomie* eines Gemeinwesens. Dieses „Selbstbestimmungsrecht“ garantiert wiederum wesentlich das Menschen-„Recht, Rechte zu haben“, also das Recht auf Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen, aus dem sich *konkrete Bürgerrechte* erst ableiten. Demokratie als Politik-Modus schließlich lässt sich nach Arendt nur als eine partizipatorische „Macht der Vielen“ begreifen und nicht als gesellschaftliche Interessen-Repräsentation.

Methoden und Untersuchungsmaterial

Um den beiden grundlegenden Fragestellungen dieser Arbeit nachzugehen, ziehe ich zuvorderst auf der Basis hermeneutisch-interpretatorischer Auswertungs-Verfahren Textbeiträge zu wissenschaftlichen Diskursen heran, in denen die Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der zunehmend transnationalisierten weltpolitischen Gegenwart erörtert werden. Diese Analyse kann nicht monodiszi-

plinär erfolgen, da die theoretische Auseinandersetzung mit diesen drei grundlegenden Kategorien des politischen Lebens auf verschiedenen Feldern stattfindet. Als themenrelevante Disziplinen erachte ich die Politische Soziologie, die Internationalen Beziehungen, die Politische Philosophie und das Völkerrecht. Allerdings sollen die Begriffsfassungen, die in Diskursbeiträgen aus diesen Disziplinen oder auch aus interdisziplinären Perspektiven diskutiert, konstruiert und problematisiert werden, nicht einfach für sich stehen bleiben. Ist es doch mein Forschungsinteresse, immer wieder die *reale Wirkmächtigkeit* der Spannungs- und einander positiv verstärkenden Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie hervorzukehren. Einerseits wird die *realpolitische* Dimension der Konflikte, die sich aus diesen Verhältnissen ergeben können, kritisiert und zum Anlass sowohl empirischer Studien als auch politischer Theoriebildung genommen. Andererseits ermöglicht es die fortgesetzte Rückbindung sozialwissenschaftlicher Theorien und empirischer Forschungsergebnisse an die politische „Lebenswirklichkeit“, Lücken zwischen der Theorie bzw. den wissenschaftlichen Untersuchungsdesigns und der Praxis aufzuspüren. Zugleich offenbaren sich in der (grundlegenden) wissenschaftlichen Beschäftigung mit dieser „Lebenswirklichkeit“, deren Teil ja auch die Wissenschaft selbst stets bleibt, die jeweiligen normativen Grundhaltungen, aus denen realpolitische Konflikte resultieren und an denen sich hegemoniale Strukturen orientieren.

Die realpolitische Dimension der Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnationalen Politik selbst soll anhand von empirischen Beispielen wie dem Disput über die Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofes (s. Abschnitt I.3) oder dem US-Gefangenenlager Guantánamo (s. Abschnitt III.2.2), aber auch teilweise durch Bezug auf UN-Dokumente und völkerrechtliche Quellen nachgezeichnet werden. Hier wiederum hilft die Einordnung der Empirie in übergreifende wissenschaftliche Diskurse, sich nicht in den partikularen Bedingungen und Gegebenheiten des Fallbeispiels zu verlieren, sondern vielmehr in realen Phänomenen der Weltpolitik *grundsätzliche Dynamiken* der Wechselverhältnisse zwischen den Untersuchungsgegenständen zu erkennen.

Um diese Dynamiken freilich überhaupt identifizieren zu können, bedarf es des Wissens über ihr Geworden-Sein – auch oder besser: *gerade wenn* sich diese Arbeit die weltpolitische *Gegenwart* als zeitlichen Untersuchungsraum vornimmt. D. h. die Frage danach, *warum* über die Wechselwirkungen zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnational werdenden Weltpolitik *auf eine bestimmte Weise* gesprochen wird, verweist auf die historischen Bedingungen, aus

denen sich die heutigen Diskurse speisen. Daher wird die hermeneutische Analyse theoretischer wissenschaftlicher Texte um historische Debattendarstellungen ergänzt – wie zum Beispiel den Fall von Hannah Arendts und Hermann Brochs Briefwechsel (s. Abschnitt III.2.1), in dem nach der Katastrophe des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges bereits die Sprechpositionen zum Primat von Souveränität oder Menschenrechten aufscheinen, die noch heute für den Diskurs über „humanitäre Interventionen“ relevant sind.

Das Insistieren auf der unausgesetzten Rückbindung wissenschaftlicher Reflexion an *realpolitische* Bedingungen und Ereignisse soll freilich *nicht* bedeuten, diese Arbeit verfechte den Anspruch, die Leser nun über die „wahren“ Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie aufzuklären. Als wissenschaftliche Arbeit vermittelt sie vielmehr selbst „nur“ ein *Bild* von sozialer Wirklichkeit und versteht sich in erster Linie als Beitrag „um der unendlichen Möglichkeiten der Meinungen willen, in denen die Welt zwischen den Menschen besprochen werden kann“, wie Hannah Arendt einmal Lessings Parteinahme gegen die Wahrheit und für den Widerstreit der Meinungen umschrieben hat (Arendt 1960: 43).

Gliederung

Am Anfang dieser Arbeit, in *Kapitel I*, steht eine empirische Einführung in den Konflikt zwischen Souveränität und Menschenrechten anhand der zeitgenössischen Beispiele des Kosovo-Krieges von 1999 und der US-Haltung zur Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofes, ICC⁸, der 2003 seine Arbeit aufnahm. Zwar deutet die beinahe idealtypische „humanitäre Intervention“ der NATO in (Ex-)Jugoslawien darauf hin, dass sich die internationale Gemeinschaft auf dem Weg von der nationalstaatlichen Souveränität zum Primat der Menschenrechte befindet. Jedoch zeigt sich dort, wo tatsächlich Schritte in Richtung einer transnationalen Weltrechtsordnung unternommen werden, so etwa bei den Verhandlungen über das Rom-Statut des ICC, dass die Achtung der einzelstaatlichen Souveränität als höchstes Völkerrechtsprinzip ihre Wirkmächtigkeit noch lange nicht verloren hat. Im Gegenteil: Dieselbe US-Regierung, die der Rom-Konferenz im Juli 1998 noch äußerst skeptisch gegenüberstand und stets darauf bedacht war, die Souveränität der USA gegen allzu große transnationale Strafverfolgungs-Befugnisse des neuen

8 International Criminal Court.

Gerichtshofes zu verteidigen⁹, trieb nur knapp ein halbes Jahr später den bevorstehenden Krieg der NATO zugunsten der Kosovo-Albaner maßgeblich voran – unter Berufung auf Souveränität brechende Menschenrechte, zu deren Schutz und Durchsetzung doch auch der ICC beitragen sollte. An der Gegenüberstellung dieser beiden Fallbeispiele aus der internationalen Politik zeigt sich deutlich, dass internationale Macht- und Herrschaftsverhältnisse und daran geknüpft: die undemokratische Fassung internationaler Beziehungen in Gestalt des „Rechts der Stärkeren“ den Ausschlag für das politische Verhalten in Fragen der weltpolitischen Transnationalisierung geben.

In den *Kapiteln II, III und IV* stehen immer jeweils eine Untersuchungskategorie und ihre jeweiligen Wechselverhältnisse zu den beiden anderen Kategorien im Mittelpunkt. Dabei kann leicht der Eindruck entstehen, es handele sich um Dopplungen bzw. willkürliche Zuordnungen der herangezogenen Diskurs-Beiträge, wenn etwa in Kapitel II das Spannungsverhältnis von Souveränität zu Demokratie und in Kapitel IV das Spannungsverhältnis von Demokratie zu Souveränität untersucht wird. Jedoch habe ich versucht, immer jeweils *eine* Kategorie in den Mittelpunkt zu rücken und *von ihr ausgehend* die anderen Kategorien zu betrachten. Zur Illustration dieses Vorgehens sei hier ein Beispiel aus der Arbeit genannt: So äußern sich sowohl Chantal Mouffe (s. Abschnitt II.3.4) als auch Seyla Benhabib (s. Abschnitt IV.2.1) zum „Kosmopolitismus“. Bei Mouffe steht allerdings der Aspekt einer „multipolaren Weltordnung“ im Vordergrund, während es Benhabib ausdrücklich um die „Anerkennung der Anderen“ in demokratischen Gemeinwesen geht. Daher erörtere ich Mouffes Thesen im Souveränitäts-Teil und Benhabibs Auseinandersetzung mit „Kosmopolitismus“ im Demokratie-Teil der Arbeit.

Andererseits offenbaren zum Beispiel die sowohl aus menschenrechts- als auch aus demokratietheoretischer Perspektive geführten Debatten über eine mögliche „Gleichursprünglichkeit“ von Menschenrechten und Demokratie bzw. Volkssouveränität (s. Abschnitte III.3.2 und IV.3.3) die engen diskursiven Verflechtungen, die zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie bestehen. Gerade dass sich die einzelnen Aspekte des Forschungsthemas nur so schwer voneinander trennen lassen, bestätigt den ursprünglichen Forschungsimpuls, das „Dilemma“ zwischen Souveränität und Menschenrechten in der zunehmend transnationalisierten Weltpolitik mit demokratietheoretischen Fragen zu verknüpfen.

9 Unter der Bush-Administration schlug die US-amerikanische Haltung zum ICC gar in eine unverhohlene Obstruktionspolitik um (s. Abschnitt I.3.2).

Dessen ungeachtet steht jeweils am Anfang der drei Kapitel eine kurze Einführung in Bedeutung, Problematik und historische Entwicklung des im Fokus stehenden Begriffes und der von ihm bezeichneten realpolitischen Erscheinungen. Eine Zwischenbilanz zum Verhältnis zwischen der jeweils zentralen Kategorie und den beiden anderen Kategorien rundet am Ende die theoretisch-analytischen Untersuchungen zu Souveränität (*Kapitel II*), Menschenrechten (*Kapitel III*) und Demokratie (*Kapitel IV*) ab.

In *Kapitel V* schließlich werden zunächst die Ergebnisse der Einzelanalysen in einer Gesamtschau zusammengefasst. So lässt sich dann die übergreifende Gewalt-Logik identifizieren, die der gegenwärtig hegemonialen diskursiven und realpolitischen Fassung des Spannungsverhältnisses zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie zugrunde liegt. Im Anschluss daran soll anhand einer Aktualisierung der Politischen Theorie und Philosophie Hannah Arendts der Versuch gewagt werden, unter Berufung auf einen „transnationalen Republikanismus“ über die normative Kraft des Faktischen hinaus zu denken.

I AUF DEM WEG VON DER NATIONALSTAATLICHEN SOVERÄNITÄT ZUM PRIMAT DER MENSCHENRECHTE? – ZWEI FALLBEISPIELE AUS DER INTERNATIONALEN POLITIK

1.1 Vorbemerkungen – Der Kosovo-Krieg und die Haltung der USA zum Internationalen Strafgerichtshof

Zwei Ereignisse innerhalb kurzer Zeit führten Ende der 1990er Jahre der Weltöffentlichkeit vor Augen, dass sich die internationalen Beziehungen in einem tief greifenden Umbruch befanden. Im Juli 1998 verabschiedete eine multilaterale Staatenkonferenz in Rom das Statut für eine weltweite Strafgerichtsbarkeit. Nur acht Monate später, im März 1999, begann die NATO mit ihrem Luftkrieg gegen (das damals noch existierende) Jugoslawien, um den Menschenrechtsverbrechen in der serbischen Provinz Kosovo Einhalt zu gebieten.¹

Sicherlich unterscheiden sich diese Indikatoren für eine Transnationalisierung der Weltpolitik beträchtlich voneinander – setzte der *International Criminal Court (ICC)* als juridische Institution doch neues Recht, während der Kosovo-Krieg geltendes Völkerrecht brach – namentlich das internationale Gewaltverbot und die Unantastbarkeit staatsinterner Angelegenheiten (Art. 2 (4) und (7) der UN-Charta) –, oh-

1 Genau genommen handelte es sich bei der NATO-Intervention zum Schutz der Kosovo-Albaner um einen Krieg gegen Jugoslawien. Der Einfachheit und Geläufigkeit halber verwende ich aber im Folgenden überwiegend den Begriff *Kosovo-Krieg*.

ne zunächst neues zwingendes Recht zu schaffen.² Im Gegensatz zum Konflikt um die Kosovo-Albaner kam es bei den Bemühungen um eine internationale Strafgerichtsbarkeit, den erheblichen Differenzen zwischen verschiedenen Staatengruppen auf der ICC-Konferenz zum Trotz, *nicht* zu kriegerischen Auseinandersetzungen. Und schließlich bezweckte die „humanitäre Intervention“ der NATO in Jugoslawien – laut Selbstdarstellung –, die Menschenrechtsverstöße des Milosevic-Regimes im Kosovo zu beenden. Ein internationales Strafgericht hingegen kann *per se* nur dann tätig werden, wenn (unter anderem) mutmaßliche „*crimes against humanity*“ schon längst begangen worden sind.

Dieser letzte Punkt verweist gleichwohl auf ein den Fallbeispielen Gemeinsames: Die nordatlantische Allianz verletzte durch ihr militärisches Handeln die nationale Souveränität eines einzelnen Staates zugunsten eines überpartikularen Guts, der (wie auch immer konkret definierten) Menschenrechte, ähnlich wie der ICC in bestimmten Fällen – etwa bei Anklagen wegen gravierender Menschenrechtsverbrechen – die nationale Jurisdiktion ersetzen soll. So scheint in diesen beiden bemerkenswerten Entwicklungen internationaler Politik die Tendenz zum Vorschein zu kommen, dass für politische Akteure auf globaler Ebene das bisherige *Nichtinterventions-Prinzip* nicht mehr sakrosankt sei. An die Stelle der traditionellen „Westfälischen“ Vorstellung von staatlicher Souveränität, nach der Gemeinwesen mit ihren Angehörigen anstellen können, was sie wollen, solange sie nicht in Konflikt mit anderen Gemeinwesen geraten, träte das (inhaltlich allerdings (noch) ziemlich diffuse) Ideal eines universellen Menschenrechtsschutzes.

Doch so zugespitzt, stimmt die Diagnose nicht. Zwar führt insbesondere das Rom-Statut des Internationalen Strafgerichtshofes zu einer „Individualisierung des Völkerrechts“ (Stempel 2005: 61), da hier im Gegensatz zum *International Court of Justice (ICJ)* nicht zwischen Staaten, das heißt *inter*-national, verhandelt wird. Vielmehr sind die Angeklagten immer Individuen, die sich für Genozid, „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“, Kriegsverbrechen und Angriffskrieg bzw. Aggression verantworten müssen. Insofern erweitert das Rom-Statut von 1998 den Kreis der Völkerrechtssubjekte. Mit dieser Entwicklung sieht etwa der Kieler Völkerrechtler Jost Delbrück eine „transnational legal order“ oder ein „Weltinnenrecht“ heraufdämmern (zit. n. ebd.: 4). Auch am Beispiel des Kosovo-Krieges lässt sich zeigen, dass auf internationaler Ebene der – hier nun politisch, nicht juristisch verstandene – Subjekt-

2 Zu der umstrittenen Frage, ob sich die NATO bei ihrer „humanitären Intervention“ auf Gewohnheitsrecht berufen konnte bzw. durch ihr Vorgehen einen Gewohnheitsrecht erst begründenden Präzedenzfall schuf, siehe Abschnitt I.2.4.

primat der Staaten im Verschwinden begriffen ist. Zwar intervenierte hier ein Staatenbündnis, die NATO, zugunsten einer von einem anderen Staat, Jugoslawien, innerhalb des eigenen Territoriums diskriminierten ethnischen Gruppe, der Kosovo-Albaner. Die Menschenrechte, die der Westen in der serbischen Provinz verteidigen wollte, hängen aber stets an jedem einzelnen Individuum. Der ethische Universalismus, der in der „humanitären Intervention“ der NATO – oder zumindest in deren öffentlicher Selbstlegitimation – zum Ausdruck kam, zielt also auf die Menschen, nicht *direkt* die Staaten, die jene beherrschen. In dieser Pointe liegt nicht zuletzt die Rede von einer zunehmend *transnational* werdenden internationalen Gemeinschaft. Weltpolitik und das Recht, in dem sie kodifiziert wird, überschreiten nationale Grenzen und greifen durch bis zu den einzelnen Bürgern.

Und doch offenbaren beide Ereignisse – die Schaffung des Rom-Statuts für den ICC und der Kosovo-Krieg – zugleich die Widersprüchlichkeiten einer Übergangsepoche, in der sich die Weltpolitik momentan befindet. So weit, wie die „Rechtsgemeinschaft der Völker“ durch vielfältige institutionelle Garantien von einem zügellosen Kampf aller gegen alle entfernt ist, so wenig hat sie eine Weltbürgergesellschaft bereits wirklich ausgelotet, in der „die jedem Menschen naturrechtlich eigenen Rechte [...] durch die Weltgemeinschaft auch rechtlich garantiert sind“ (Preuß 1999: 816 f.). Dies zeigt sich zum einen in den kontroversen Diskussionen, die Wissenschaftler nach dem NATO-Luftkrieg über ein Recht auf „humanitäre Interventionen“ geführt haben. Viele bestanden hier auf den wenigstens normativen Errungenschaften des modernen Völkerrechts wie dem internationalen Gewaltverbot – Fortschritte, die die Kritiker des Kosovo-Krieges nach der „unilateralen“ Intervention des nordatlantischen Militärbündnisses in Gefahr sahen. Zum anderen verdeutlichen das *faktische Verhalten* der USA während der Rom-Konferenz 1998 und die spätere offene Obstruktionspolitik der Bush-Administration gegen die Arbeit des ICC, dass besonders mächtige Staaten keineswegs bereit sind, das „alte“ Prinzip unbeschränkter nationaler Souveränität für einen verbesserten *transnationalen* Grundrechtsschutz aller Weltbürgerinnen und Weltbürger aufzugeben. Daher steht der Kosovo-Krieg, in dem die NATO-Staaten Menschenrechte über die souveräne Integrität Jugoslawiens stellten, keineswegs für *die* Richtung, in die sich internationale Beziehungen entwickeln.

Der Vergleich zwischen dem politischen Ringen um den Internationalen Strafgerichtshof und der NATO-Intervention in Jugoslawien verleitet vielmehr zu einer ganz anderen Schlussfolgerung: Da, wo es die „Schwachen“ – Staaten mit keinem großen internationalen Gewicht – betrifft wie etwa (Ex-)Jugoslawien, können die Akteure auf Weltebene

getrost nach der Losung „Menschenrechte statt Souveränität“ verfahren. Müssen aber die „Starken“ – wie die USA – ihre Souveränität einschränken, nutzen sie ihre Macht, um die Verankerung supra- und *transnationaler*, „höherer“ Geltungsprinzipien zu sabotieren. Eine solche Konstellation kann man als *undemokratisch* bezeichnen, denn die politischen Subjekte, in diesem Fall: Staaten, sind nicht alle mit der gleichen *realen* Teilhabe- und Entscheidungsmacht in den globalen Beziehungen ausgestattet.³

Mithin verweisen beide Fallbeispiele auf die dritte in dieser Arbeit zu erörternde Kategorie, die *Demokratie*. Vor allem der Kosovo-Diskurs, der vornehmlich völkerrechtlich und politikwissenschaftlich oder -theoretisch um die Spannung zwischen Menschenrechten und Souveränität kreist, weist Anknüpfungspunkte für einen Streit über inter- und *transnationale* Demokratie auf. So analysiert Jürgen Habermas, mit dem Kosovo-Krieg, genauer mit der Legitimierung dieses Unternehmens durch die verantwortlichen Politiker, stehe „die Transformation des Völkerrechts in ein Recht der Weltbürger“ auf der Agenda. Interessant ist, dass Habermas mit Blick auf diese Kosmopolitisierung internationalen Rechts und internationaler Politik institutionelle Unzulänglichkeiten im UN-System feststellt und unter anderem eine zusätzliche Parlamentskammer für die Generalversammlung fordert, damit sich die „Verrechtlichung internationaler Beziehungen“ tatsächlich durchsetzen lässt (Habermas 2001a: 28, 34 f.). M. a. W.: Kosmopolitische Grundrechte müssen auch durchsetzbar sein, und ihre Anwendung auf staatlicher und zwischenstaatlicher Ebene müssen Repräsentationsinstanzen aus der Weltgesellschaft überwachen können. Insbesondere das *faktisch* höchste UN-Gremium, der Weltsicherheitsrat, kann diese Funktion in seiner gegenwärtigen Form – als reines Regierungsforum und mit der Vetomacht seiner fünf ständigen Mitglieder sowie den daraus immer wieder resultierenden Blockaden – nicht übernehmen.⁴

Doch ein Nexus besteht nicht nur zwischen demokratischen Teilhabe- und Entscheidungsstrukturen und dem, was man hier vereinfachend Menschenrechte (oder eben kosmopolitische Grundrechte) nennen könnte. Insbesondere der Kosovo-Krieg zeigt, dass Souveränität, hier ver-

3 *Formal* gilt das Prinzip der „sovereign equality“ aller Staaten nach Art. 2 (1) der UN-Charta. Nur findet diese Norm natürlich keine Anwendung für internationale Operationen außerhalb der UNO, wie etwa den NATO-Luftkrieg 1999. Darüber hinaus ist kritisch zu fragen, inwieweit die formale Gleichheit der Staaten durch die privilegierte Stellung der permanenten Sicherheitsratsmitglieder nicht von der UN selbst ad absurdum geführt wird.

4 Michael Walzer nennt den UN-Sicherheitsrat zutreffend eine „oligarchy“ (Walzer 2000a: xiv).

standen als Synonym für politische Selbstbestimmung eines Gemeinwezens, eine Bedingung der Möglichkeit *realer* Demokratie darstellt. Mit ihren Bombardements, so könnte man argumentieren, hat die NATO den Jugoslawen diese Autonomie-Voraussetzung faktisch genommen – dank der Durchsetzungskraft des militärisch Stärkeren, der im Übrigen selbst als *internationaler* Souverän gehandelt hat.⁵

Somit dient die Schilderung der Fallbeispiele ICC (hier insbesondere der unter Clinton reservierten, unter Bush offen feindlichen Haltung zu dem Gericht) und Kosovo-Krieg vor allem dazu, das Spannungsverhältnis zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie *empirisch* darzustellen. Insbesondere geht es darum, den im völkerrechtlichen und politikwissenschaftlichen bzw. politisch-philosophischen Diskurs der letzten Jahre aufbrechenden Widerspruch zwischen Menschenrechten und Souveränität mit der weitergehenden Frage nach inter- und *transnationalen* Demokratiestrukturen zu verknüpfen, ja, solche Verbindungen (vornehmlich in der *akademischen* Debatte über die beiden weltpolitischen Ereignisse) überhaupt erst aufzuspüren.

In gewisser Weise ist die Ereignis- bzw. Diskursschilderung zugleich ihr eigener Zweck. Denn natürlich kann eine theoretische Erörterung des Spannungsverhältnisses zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie niemals die vielfältige Singularität sozialer Wirklichkeit und Geschichte erfassen. Die Einmaligkeit der Verhältnisse – hier: im Kosovo und auf der Rom-Konferenz, in Washington und New York – relativiert den Erkenntnisanspruch eines theoretischen Unterfangens, wie diese Arbeit eines sein soll. Zugleich lohnt es sich aber auch für den theoretisch Forschenden, ins Detail zu gehen: So demonstriert die „humanitäre Intervention“ im Fall Kosovo, wie schwierig es ist, lokale Konflikte international wirklich *dauerhaft* und *nachhaltig* zu lösen – und dass, einfach eine internationale Verwaltung einzusetzen, wäre sie auch demokratisch besser legitimiert als heutzutage, nicht automatisch

5 In Abschnitt V.1.2 kehre ich noch einmal zu diesem Punkt zurück. Denn es stellt sich durchaus die Frage, ob die Menschenrechte nicht lediglich die Legitimationsbasis für eine internationale Souveränität darstellen, die ihre politische Entscheidungsfähigkeit aus der selbst vorgenommenen Definition von Ausnahmezuständen ableitet. Für eine solche theoretische Diskussion ist es aber an diesem Punkt der Arbeit noch zu früh, da hierfür zunächst die unterschiedlichen Facetten des Spannungsverhältnisses zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie entfaltet sein müssen. Denn es ist nicht die Absicht dieser Arbeit, die Relevanz von Menschenrechten und Demokratie zu negieren und die Kategorien einfach der Souveränität unterzuordnen. So bliebe am Ende nichts Anderes übrig, als Carl Schmitts Souveränitätskonzept absolut zu setzen (vgl. auch Abschnitt II.4).

zum Ende von Menschenrechtsverletzungen führen muss. Mit dem seit 1999 existierenden UN-Protektorat Kosovo hat die Weltöffentlichkeit Erfahrungen sammeln können, die wiederum Rückschlüsse auf die theoretische Diskussion von Menschenrechtsschutz erlauben. Denn hier zeigen sich Schwierigkeiten mit der *Effektivität* „humanitärer Interventionen“, die über den singulären Charakter des Kosovo-Konfliktes hinausgehen und womöglich auf allgemeine Probleme dieses militärpolitischen Instrumentes verweisen.

Hinsichtlich der sozialen Praxis könnte man bei dem anderen Fallbeispiel argumentieren, auch ein internationaler Strafgerichtshof, der in seinem Statut der nationalen Jurisdiktion (und damit der einzelstaatlichen *Souveränität*) weniger Befugnisse zugestände als der ICC in seiner real existierenden Form, wäre etwa bei der Informationsbeschaffung immer noch auf die Kooperationsbereitschaft nationaler Stellen angewiesen, die selber in die von dem Gericht gerade zu verfolgenden Verbrechen verwickelt sind. So gesehen stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit von Menschenrechtsschutz und Souveränität nicht nur in der völkerrechtlichen *Konzeption*, sondern wird in der *täglichen Arbeit* eines internationalen Strafgerichtshofes noch einmal ganz neu aufgeworfen.

1.2 Der Kosovo-Krieg

1.2.1 Einleitung

Die NATO-Intervention im Kosovo-Konflikt hat im wissenschaftlichen Diskurs scharfe Kontroversen ausgelöst. Gleichgültig, ob Völkerrechtler, Politiktheoretiker oder Politikwissenschaftler ihre Argumente vortrugen: im Kern ging es am brisanten Beispiel aus der politischen Wirklichkeit stets um das Dilemma, ob es legitim sei, Gewalt anzuwenden, um Gewalt zu verhindern. Eine solche Frage zielt unmittelbar auf das Spannungsverhältnis zwischen (durch die NATO verletzt) staatlicher Souveränität (Jugoslawiens) und (von der NATO zu schützenden) Menschenrechten (der Kosovo-Albaner). Und, so tief sie einen in politisch-ethische Fallstricke verwickeln mag, diese Frage zwingt geradezu zu einer Antwort, verlangt vom Forschenden eine Positionierung: Sicherlich ist es notwendig, dass sich die internationale Gemeinschaft auf klare Regeln und Kriterien für den Menschenrechtsschutz verständigt, denn wenn sich wirklich ein „Weltbürgerrecht“, ein „Weltinnenrecht“, eine kosmopolitische Weltgesellschaft ankündigt, dann müssen globale politische Grundrechte auch durchsetzbar sein, und dies gilt besonders dann,

wenn sie verletzt werden. Bezüglich der konkreten unilateralen NATO-Intervention in Jugoslawien bestehen allerdings große Zweifel, ob es sich hierbei tatsächlich um einen Schritt vorwärts hin zu einem transnationalen Gemeinwesen handelt. Das empirische Beispiel Kosovo-Krieg verweist vielmehr auf grundlegende theoretische Schwierigkeiten von Interventionen zum Menschenrechtsschutz. Diese werden wohl immer „unglücklich“ sein, da ihnen der beträchtliche Makel anhaftet, eben Gewalt anzuwenden, um Gewalt zu verhindern. Andererseits kann es noch „unglücklicher“ sein, im Namen der Nicht-Einmischung in innere Angelegenheiten souveräner Staaten die Gewalt gewähren zu lassen.

Doch bevor ich die Ereignisse im und um den Kosovo – einschließlich der akademischen Debatte über die Intervention – evaluiere (Abschnitt I.2.5), führe ich zunächst kurz in die geschichtliche Singularität des Fallbeispiels ein (Abschnitt I.2.2), wechsele dann zu der Perspektive der „außen stehenden“ Mächte und ordne den Kosovo-Krieg in den schon lange vor dem Ende des 20. Jahrhunderts anhebenden Diskurs über „humanitäre Interventionen“ ein (Abschnitt I.2.3). Mit diesem Hintergrundwissen sowohl zu den Ursprüngen und Ausprägungen des Konfliktes als auch dem Referenzpunkt der meisten Beiträge zum Kosovo-Krieg führe ich sodann die eigentlichen Positionen in der „Kosovo-Debatte“ aus (Abschnitt I.2.4).

I.2.2 Die Konfliktlinien

Die überwiegend von ethnischen Albanern bewohnte südserbische Provinz Kosovo erhielt in der jugoslawischen Verfassung von 1974, noch unter Titos Herrschaft, einen Autonomie-Status. Dies bedeutete konkret, dass das Kosovo in den Organen der Bundesrepublik – inklusive der Bundespräsidenschaft – den Teilrepubliken gleich repräsentiert war. Die kosovarische Regierung war von der Republik Serbien, der die Provinz territorial zugeordnet war, unabhängig, die Kosovaren unterhielten sogar eine Nationalbank und schufen eigene kulturelle und erzieherische Institutionen, um der albanischen Identität der Region mehr Ausdruck zu verleihen (Weller 1999: 25, 27, 35). Diese Erfahrungen der Kosovaren mit einer weitgehenden Selbstbestimmung innerhalb Serbiens – und die Erfahrungen der (alten) Bundesrepublik Jugoslawien mit der kosovarischen Autonomie – könnten Zweifel nähren an einem Konzept von Souveränität als „puissance absolue et perpetuelle d’une République“ in Jean Bodins klassischer Definition (Bodin 1977: 122). Denn bei genauem Hinsehen zeigt sich, dass (nationalstaatliche) Souveränität niemals absolut ist, es besonders in einem Vielvölkerstaat wie dem alten Jugoslawien gar nicht sein *kann*, und es dürfte als wahrscheinlich gelten,

dass sich Konflikte um politische Selbstbestimmung meistens dort entzündeten, wo eine territoriale Einheit bereits eine starke *quasi-nationale* Identität entwickeln konnte, wie im Fall des Kosovo.

Allerdings wurde die politische und kulturelle Identität der Kosovaren nach dem Tod Titos und mit dem Aufkommen eines verschärften serbischen Nationalismus unter Milosevic ab Ende der 1980er Jahre zunehmend in Frage gestellt. Den Anspruch auf serbische Dominanz in der Provinz erhob der serbische Präsident nicht nur in seiner viel beachteten Rede auf dem Amselfeld, die im Juni 1989 an den 600. Jahrestag der serbischen Niederlage gegen die Türken erinnerte, der aufflammende Nationalismus drückte sich auch juristisch-institutionell aus. In Zusätzen zur serbischen Verfassung, denen das kosovarische Parlament im März 1989 zustimmte (wobei die Mehrheit der albanischstämmigen Abgeordneten der Abstimmung fernblieb), wurde der Autonomie-Status eingeschränkt. Per Gesetz beendete Serbien dann die Arbeit des Kosovo-Parlamentes im Juli 1990. Zwar nahmen die neue serbische Verfassung vom September 1990 und auch die jugoslawische Verfassung nach dem Zerfall der alten Bundesrepublik während der Balkan-Kriege 1992 formell die Repräsentanz des Kosovo in den Bundesorganen nicht zurück – faktisch bestimmte aber nun Serbien den kosovarischen Vertreter im Bundespräsidium. Das Kosovo-Parlament reagierte auf seine durch Serbien verfügte Auflösung mit einer eigenen Souveränitätsdeklaration, und in der Folge entstanden im Kosovo staatliche Parallel-Institutionen. 1992 schließlich ging Ibrahim Rugova als Kosovo-Präsident aus vollkommen unabhängig von Serbien abgehaltenen Wahlen hervor (Weller 1999: 48 f.; OSCE/ODIHR 1999: 4 f.).

Der Konflikt um die Provinzautonomie schwelte weiter und wurde vom Westen während des Dayton-Prozesses, der 1995 schließlich den Bosnien-Krieg beendete, nicht in den Blick genommen (Weller 1999: 28). Mitte der 1990er Jahre entstand unter den Kosovo-Albanern zudem eine neue radikale Organisation, die Kosovo-Befreiungsarmee UCK, die mit ihrer Guerilla-Taktik immer weitere Teile des Kosovo eroberte – im Sommer 1998 kontrollierte die UCK 40% der Provinz (Chomsky 2000: 248) – und damit immer brutalere Gegenschläge der serbischen Polizei- und Sicherheitskräfte provozierte, vor allem auch gegen die unbeteiligte Zivilbevölkerung: das typische Szenario eines Bürgerkrieges (Loquai 2000: 145 ff.). Die gemäßigten Politiker wie Rugova gerieten dadurch immer mehr in die Defensive und wurden von den westlichen Staaten praktisch nicht mehr wahrgenommen.

Mit der Eskalation der Situation im Kosovo lenkte die internationale Gemeinschaft gleichwohl ihr Augenmerk auf den verdrängten Konflikt in der südserbischen Provinz. Insbesondere die NATO-Staaten ver-

schärfen schnell ihren Ton. Galt Slobodan Milosevic am Ende des Bosnien-Krieges noch als eine Art Stabilitätsgarant auf dem Balkan, so wendete sich das Blatt nun rasch gegen ihn. Am 9. Oktober 1998 schrieb der damalige Generalsekretär der nordatlantischen Militärallianz, Javier Solana, an den NATO-Rat, es gebe im Fall Kosovo „legitimate grounds for the Alliance to threaten, and if necessary, to use force“ (zit. n. Simma 1999: 7). Zwar beruft sich Solana explizit auf die UN-Sicherheitsrats-Resolution 1199 vom 23.9.98, in der das Gremium die Kosovo-Krise als Bedrohung des Friedens in der Balkan-Region bezeichnet. Doch war „a clear enforcement action“ des Sicherheitsrates angesichts des drohenden Vetos Russlands nicht zu erwarten, und deshalb setzte die NATO auf Gewaltandrohung gegen Jugoslawien auch außerhalb des geltenden Völkerrechts. Unter diesem Druck lenkte Milosevic noch im Oktober 1998 ein und verständigte sich mit dem amerikanischen Sondergesandten Richard Holbrooke auf ein (niemals veröffentlichtes) Abkommen, das den Rückzug der serbischen Sicherheitskräfte aus dem Kosovo, die Rückkehr von Flüchtlingen in ihre Häuser und schließlich die Entsendung einer 2000 Personen starken „Kosovo Verification Mission“ unter dem Dach der OSZE⁶ regelte (OSCE/ODIHR 1999: 6 f.). Diese zivilen Beobachter sollten Menschenrechtsverletzungen in der Provinz nachgehen, und ihre bloße Anwesenheit führte tatsächlich zunächst zu einer Entspannung der Lage. Da sich Holbrooke mit Milosevic aber letztlich nur unter dem Eindruck militärischer Gewaltandrohung seitens der NATO einigen konnte, ist fraglich, ob die westlichen Politiker nicht bereits zu diesem Zeitpunkt außerhalb des geltenden Völkerrechts handelten – erklären doch UN-Charta und speziell die *Vienna Convention on the Law of Treaties* von 1969⁷ Verträge für nichtig, die unter Androhung oder Ausübung von Gewalt zustande gekommen sind (Simma 1999: 3; The Independent International Commission on Kosovo 2000: 1-12, 158 f.).

Die harte Haltung der NATO und ihre frühe Entschlossenheit, notfalls auch ohne völkerrechtliche Legitimation des (blockierten) UN-Sicherheitsrates in den Kosovo-Konflikt einzugreifen, erklärt sich zum Teil aus den beschämenden Erfahrungen des Bosnien-Krieges, in dem UN-Blauhelme dem Massaker von Srebrenica tatenlos zusahen (Joetze 2001: 9 f.) – auch wenn es zutiefst fraglich bleibt, ob die serbischen Autoritäten im Kosovo eines so schwerwiegenden Menschheitsverbrechens wie eines Genozids (etwa im Sinne der entsprechenden Konvention von

6 Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa.

7 Art. 52.

1948) beschuldigt werden können, was die unilaterale militärische Intervention vielleicht weniger anfechtbar gemacht hätte (Simma 1999: 2).

In jedem Fall führte das verbale wie reale Geschütz, das europäische und amerikanische Politiker gegen Milosevic aufzuziehen, paradoxerweise dazu, dass die UCK – mit dem Feind ihres Feindes im Rücken – immer weniger an Verhandlungen für eine friedliche Lösung des Konflikts interessiert war (The Independent International Commission on Kosovo 2000: 156).

Heinz Loquai vertritt in seiner Studie zum Kosovo-Krieg die Ansicht, die NATO habe sich – sei es nun beabsichtigt oder nicht – zum Anwalt der UCK gemacht. So zitiert Loquai die damalige US-Außenministerin Madeleine Albright, die zu den Friedensverhandlungen in Rambouillet sagte, sollten die Serben eine Verhandlungslösung blockieren, werde gebombt; zeigten sich dagegen die Albaner unnachgiebig, würden sie (lediglich) nicht mehr *unterstützt*. Zwischen dem Abschluss des *Holbrooke-Milosevic-Agreement* im Oktober 1998 und Dezember 1998 sieht Loquai zwar ein „window of opportunity“ für eine friedliche Lösung. Jedoch zog sich die UCK, die ja keinen Rüffel von den westlichen Staaten zu befürchten hatte, nicht von ihren Stellungen zurück, weshalb sich wiederum die Serben zu drakonischen Strafmaßnahmen gegen die kosovarische Bevölkerung veranlasst sahen, obwohl sie „die Obstruktionshaltung der Albaner gegen die Aufnahme von politischen Verhandlungen“ etwa durch einseitige Zugeständnisse leicht hätten unterlaufen können, wie Loquai bemerkt (Loquai 2000: 147 ff.). Darüber hinaus verschärfte Berichte über neue „Gräueltaten“ der Serben die Situation ab Januar 1999 erneut, so dass fünf NATO-Kontaktgruppenländer Serben und Kosovo-Albaner schließlich zu einer letzten Anstrengung, den Konflikt durch Verhandlungen beizulegen, nach Rambouillet luden.

Bekanntlich konnten sich die Parteien auf kein Abkommen einigen. Am 20. März zog die OSZE ihre Kosovo-Mission ab, und am Abend des 24. März begann die NATO mit ihren Luftschlägen gegen Jugoslawien. Zwar verurteilte die serbische Nationalversammlung in einer Resolution vom 23. März den Abzug der *Kosovo Verification Mission* und kritisierte, diplomatische Initiativen zur Beendigung der Gewalt seien von den westlichen Politikern nicht wirklich verfolgt worden (Chomsky 2000: 249 ff.), doch den bis Juni andauernden Krieg konnte dieser Zwischenruf nicht mehr aufhalten.

Heinz Loquai sieht die Gründe für das Scheitern der Friedensverhandlungen in dem französischen Schloss nicht nur in der Halsstarrigkeit sowohl der USA als auch Jugoslawiens, sondern vor allem auch in einer falschen Taktik der NATO, die davon ausging, Serben und Koso-

vo-Albaner könnten sich von sich aus ohnehin nicht auf eine Lösung verständigen. Daher verhandelten die Parteien niemals direkt miteinander, und die am Anfang vorgegebenen Prinzipien wurden für praktisch unveränderbar erklärt (Loquai 2000: 152 f.). Besondere Brisanz erlangte der „Annex B“ zum Rambouillet-Vertragsentwurf, der vor allem die militärische Implementierung des Abkommens regeln sollte. Dieser Annex wurde niemals vollständig zwischen den Parteien verhandelt bzw. ihnen bewusst spät vorgelegt und von den Kontaktgruppenländern für nur noch technisch veränderbar erklärt. Der Zusatz sah vor, dass die NATO-Truppen auf dem gesamten jugoslawischen Territorium stationiert werden könnten, wobei sie nicht der nationalen Jurisdiktion unterlägen und Belgrad die Kosten für die militärische Präsenz zu tragen hätte – Bestimmungen, die bei friedenserhaltenden Maßnahmen der UN üblich waren, bisher aber nicht bei Operationen von Militärbündnissen wie der NATO. Die serbische Seite wies den „Annex B“ folgerichtig als unannehmbar zurück (Chomsky 2000: 249 ff.; Loquai 2000: 152 f.; The Independent International Commission on Kosovo 2000: 156).

Nach dem Krieg installierte die UN mit der Sicherheitsrats-Resolution 1244 ein Protektorat in der Provinz, das auch nach der einseitigen Unabhängigkeitserklärung des Kosovo im Februar 2008 zumindest formal andauert. An der Spitze der internationalen Verwaltung steht der Sonderrepräsentant des UN-Generalsekretärs – mit weitgehenden Befugnissen: er darf zum Beispiel Entscheidungen der politischen Organe im Kosovo zurücknehmen. Letztlich also schaltete sich die Weltorganisation doch noch in den Konflikt ein. Für die NATO zeigte sich mithin, wie unklug es war, die UN aus der Krise herauszuhalten, die ohne multilaterales Engagement gar nicht zu lösen war (Preuß 1999: 827).

I.2.3 Der NATO-Krieg im Kontext „humanitärer Interventionen“

Historisch gesehen ist es kein Zufall, dass sich die erste klar humanitär legitimierte militärische Intervention des modernen Völkerrechts seit 1945 ausgerechnet auf dem Balkan ereignete. Die Region galt in der kollektiven politischen Wahrnehmung Westeuropas, spätestens seit die Völker dort unter osmanischer Herrschaft standen, als rückständig, blutrünstig und irrational (Zolo 2002: 7 ff.). Die (späte) Einmischung von EU, NATO und USA in die Balkankriege am Ende des 20. Jahrhunderts und schließlich auch der Kosovo-Krieg können also durchaus vor dem Hintergrund eines pädagogischen „Zivilisierungsideals“ sich selbst für aufgeklärt haltender, weltpolitisch gewichtiger Staaten verstanden werden –

in neuem sprachlichen Gewand sicherlich eine ideologische Tradition, die man ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen kann.

In dieser Zeit entwickelte sich eine europäisch geprägte Begründungsfigur für den *gerechten Krieg*, die so genannte „humanitäre Intervention“, die zuerst – beginnend mit dem Eingreifen der europäischen Großmächte in den griechischen Befreiungskampf in den 1820/1830er Jahren – im Nahen Osten und auf dem Balkan zur Anwendung kam und sich fast immer gegen das Osmanische Reich und dessen Besatzungsregime in jenen Gebieten richtete (Henke 2002: 7 ff.; Koechler 2001: 7 ff.). Der französische Völkerrechtler Antoine Rougier, der 1910 als Erster die Grundzüge einer „Théorie de L'intervention d'humanité“ entwarf, konstatiert, dass ab der französischen Syrien-Expedition 1860 „[...] les auteurs rangent explicitement la raison d'humanité parmi les causes d'intervention légitime [...]“. Diese von Völkerrechtlern aufgeführte, explizit humanitäre Motivation sei von früheren, ebenfalls irgendwie menschenrechtlich inspirierten Militäreinsätzen im konfessionell gespaltenen Europa des 17. Jahrhunderts abzuheben, da letztere vornehmlich religiösen Charakter besessen hätten (Rougier 1910: 472 f.). Zwar blieb das europäische „Zivilisierungsideal“ christlich geprägt (gerade in der Abgrenzung zum islamischen Osmanischen Reich). Jedoch lässt sich insgesamt, mit dem Schwinden der päpstlichen Macht, ein Säkularisierungsprozess feststellen, der den alten Missionierungsgedanken als Legitimation vornehmlich für koloniale Eroberungen (etwa der Spanier ab dem 15. Jahrhundert) transformierte (Paech 2007: 267 ff.).

Am Übergang der klassischen zur modernen Epoche des Völkerrechts steht dann der Versuch, das qua Souveränität verliehene *ius ad bellum*, das eben auch zu militärischen Operationen aus humanitären Motiven berechnete, zu delegitimieren. 1928 ächtete der nach den damaligen Außenministern von Frankreich und der USA benannte *Briand-Kellogg-Pakt* den Angriffskrieg. Damals stand der Welt, beginnend mit dem Überfall Hitlerdeutschlands auf Polen, die verheerendste Serie von Angriffskriegen allerdings noch bevor. Nach dem Zweiten Weltkrieg erweiterten die Vereinten Nationen in ihrer Charta jedoch aus diesen Erfahrungen heraus das Verbot des Angriffskrieges zu einem allgemeinen internationalen Gewaltverbot.⁸

Damit wandelte sich die Figur der nationalstaatlichen Souveränität im modernen Völkerrecht von einem Vorrecht zur Kriegführung zu einem Garanten internationaler Sicherheit. Das Treffen der USA, Großbritanniens, der Sowjetunion und Chinas in Dumbarton Oaks dokumentiert

8 Art. 2 (4) UN-Charta.

deutlich diese Priorität der UN-Architekten. In den grundlegenden Beschlüssen, welche die vier Mächte bereits 1943 fassten und die schließlich Eingang in die UN-Charta finden sollten, werden humanitäre oder Menschenrechts-Fragen im Wesentlichen an den Wirtschafts- und Sozialrat ECOSOC delegiert – trotz weitergehender Initiativen der USA, die sich aber nicht durchsetzen konnten. Zwar enthält damit die UN-Charta an mehreren Stellen Menschenrechtsbezüge, jedoch wird darin nicht genau definiert, was unter „human rights“ oder „fundamental freedoms“ genau zu verstehen sein soll (Murphy 1996: 66 ff.). Ungeachtet der beiden 1976 in Kraft getretenen Menschenrechtspakte über soziale und politische Rechte zeigt sich nach dem Zweiten Weltkrieg und bis zum Ende der Block-Konfrontation Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre der klare Primat, den die Weltorganisation der Souveränität vor den Menschenrechten einräumte. Einige Interventionen während des Kalten Krieges – wie diejenigen Indiens in Ostpakistan 1971, Vietnams in Kambodscha 1978 oder Tansanias in Uganda 1979 – verfolgten durchaus *auch* humanitäre Ziele; da es sich bei den handelnden Staaten aber sämtlich um Nachbarländer handelte, beriefen sich diese meist auf ihr in Artikel 51 der UN-Charta garantiertes Recht zur Selbstverteidigung, da die Situation im angrenzenden Staat die eigene Sicherheit gefährde (Murphy 1996: 99, 104, 391).⁹

Seit dem Ende des Kalten Krieges hat der UN-Sicherheitsrat seine Prioritäten bei unveränderter Rechtsgrundlage gleichwohl verschoben. Dies belegt einmal quantitativ ein dramatisch angestiegener Resolutionsoutput des Gremiums (Murphy 1996: 380) und zum anderen die qualitative Beobachtung, dass sich die höchste UN-Institution zunehmend in Themen einmischt, die während der bipolaren Spaltung zwischen kapitalistischer und sozialistischer Welt vornehmlich als „innere Angelegenheiten“ souveräner Staaten gegolten hätten. Als Beispiel wäre hier die UN-Intervention im „failed state“ Somalia zu nennen. In der Literatur wird in diesem Zusammenhang auch oft die UN-Sicherheitsratsresolution 688 angeführt, die nach dem Zweiten Golfkrieg für die irakischen Kurden „safe havens“ forderte. In diesem Fall stellt Peter Malanczuk allerdings richtig, dass die Resolution zu den Konsequenzen der Kurdenkrise einen massiven Flüchtlingsstrom über Staatsgrenzen hinweg zählt, der Sicherheitsrat also vor allem *externe* Effekte von Menschenrechtsverletzungen in den Blick nimmt, nicht so sehr deren staatsinternen Charakter (Malanczuk 1993: 17 f., 24).

9 Das Recht zur Selbstverteidigung und Maßnahmen nach Kapitel VII der UN-Charta, die der UN-Sicherheitsrat bei einer (von ihm selbst definierten) Bedrohung des Weltfriedens ergreifen kann, zählen zu den einzig möglichen Ausnahmen des Gewaltverbotes.

Interventionen aus Gründen der Humanität stehen also wieder auf der Tagesordnung. Im Vorfeld des an der UN vorbei geführten Kosovo-Krieges ist allerdings deutlich geworden, dass sich die Mitglieder des Sicherheitsrates im Zweifelsfall auf ihre Veto-Option zurückziehen, falls solche Interventionen gegen ihre eigenen Interessen verstoßen, so wie Russland im Kosovo-Fall. Das von der NATO verfochtene universalistische Menschenrechtsideal scheint daher nicht kompatibel mit den Strukturen des Sicherheitsrates – „dominated as it is by that extreme form of particularism represented by the veto power of its permanent members“ (Zolo 2002: 3).

Im wissenschaftlichen Diskurs gehört es nun zu einer der umstrittenen Fragen, ob es der Einbindung des UN-Sicherheitsrates bedarf oder nicht, um überhaupt von einer „humanitären Intervention“ zu sprechen. Der Disput ist für diese Arbeit aber nicht von zentraler Bedeutung. Generell lässt sich eine „humanitäre Intervention“ wohl am treffendsten im Anschluss an Jennifer Welsh definieren, die darunter Folgendes versteht: „*coercive interference in the internal affairs of a state, involving the use of armed force, with the purposes of addressing massive human rights violations or preventing widespread human suffering*“ (Welsh 2004a: 3 – Hervorheb. Welsh).

Die Debatte über den Kosovo-Krieg bedient sich immer wieder der Verknüpfung mit der Legitimierungsformel der „humanitären Intervention“ im Sinne eines Zwangsmittel Einsatzes von (nicht in Selbstverteidigung handelnden) Staaten mit dem Ziel, menschenrechtlich relevante Missstände innerhalb eines anderen Staates zu beenden. Letztlich geht es in diesem Hintergrund-Diskurs zu der NATO-Intervention um die normativ-politische Bewertung der (so wahrgenommenen) weltpolitischen Tendenz, dass die Menschenrechte den Primat über die nationalstaatliche Souveränität erlangen. Die völkerrechtlichen und politikwissenschaftlichen Stellungnahmen lassen sich hierbei idealtypisch zwei Lagern zuordnen.

Die *Interventionisten* gehen davon aus, dass das „alte“ UN-System mit seinen in der Charta niedergelegten Kernprinzipien versagt habe: „For the charter is grounded on a premise that is simply no longer valid – the assumption that the core threat to international security still comes from interstate violence.“¹⁰ Michael J. Glennon, Autor dieser Diagnose, erklärt demgegenüber die staatsinterne Gewalt zum Hauptproblem inter-

10 Zu der Frage, ob der (islamistische) Terrorismus nach dem 11. September wiederum die Bürgerkriege und Menschenrechtsverbrechen als Hauptbedrohung des internationalen Friedens abgelöst hat und dadurch auch die Formel der „humanitären Intervention“ wieder in der Mottenkiste der Geschichte verschwinden wird, vgl. Keohane 2003: 3.

nationaler Politik und fügt hinzu, dass der UN-Sicherheitsrat nicht einmal die „alten“ zwischenstaatlichen Bedrohungen habe händeln können: „[...] thanks to Cold War deadlock and the veto power held by the five permanent members of the Security Council, the old rules never prevented such interstate violence in the first place (witness Afghanistan, Vietnam, etc.)“ (Glennon 1999: 2 f.). Der US-amerikanische Politische Philosoph Michael Walzer ist überzeugt, dass es eher in vielen Fällen – wie in Tibet oder Tschetschenien – keine gerechtfertigten Interventionen, als dass es schon zu viele *ungerechtfertigte* Interventionen gegeben habe. Zu der Abwägung, ob ein Staat oder ein multilaterales Bündnis in einen Menschenrechtskonflikt eingreifen solle, steuert Walzer die Frage nach dem „Wert der Souveränität“ bei, die Interventionsmächte ja im Fall des *target state* verletzen müssten. Verfolge etwa innerhalb eines Staates eine ethnische Gemeinschaft eine andere, so habe die unantastbare territoriale Unabhängigkeit dieses Staates zumindest für die drangsaliierte Gruppe eben keinen Wert mehr, und eine auf Menschenrechtsschutz abzielende Intervention von außen wäre gerechtfertigt (Walzer 2000a: xiii f.). Wenn Walzer auch differenziert, dass nicht jede Menschenrechtsverletzung Anlass für eine „humanitäre Intervention“ sein darf (Walzer 2002: 20 f.), so relativieren in seiner Argumentation doch Grundrechte – etwa dasjenige auf Leben – den „Wert der (nicht zu verletzenden) Souveränität“ eines Gemeinwesens. Eine solche Sichtweise hat den Vorteil einer klaren politisch-ethischen Entscheidung – mit dem existierenden, nach Michael J. Glennons Lesart bereits „veralteten“ Völkerrecht ist sie allerdings kaum vereinbar.

In bemerkenswerter Verkennung des Dilemmas, mit dem der Disput über „humanitäre Interventionen“ stets konfrontiert ist, versucht dagegen ein anderer Angehöriger der *interventionistischen* Fraktion, Francis Kofi Abiew, eine Doktrin „humanitärer Interventionen“ unter die geltende UN-Charta zu subsumieren. Die Achtung vor den Menschenrechten schreibt er sozusagen der Souveränität ein¹¹ und versucht sogar noch, das internationale Gewaltverbot und das Einmischungsverbot bei innenstaatlichen Angelegenheiten *im Sinne* der militärischen Menschenrechts-Doktrin zu interpretieren (Abiew 1999: 17, 64 ff., 96 ff.).

11 „Sovereignty has always been limited by human rights concerns. This constraint is itself an attribute of sovereignty. In other words, the argument presented is that sovereignty cannot, and should not be a justification for preventing humanitarian intervention. The responsibilities that states have in relation to their citizens should be recognized as part of their sovereignty, and thus permitting intervention to redress those rights where violated“ (S. 17).

Wenigstens dieses Beharren auf dem geltenden Völkerrecht hat Abiew mit den *Nichtinterventionisten* gemeinsam – wenn diese auch zur gegensätzlichen Schlussfolgerung hinsichtlich der völkerrechtlichen Legitimität „humanitärer Interventionen“ kommen. Norman Paech, der sich im Gegensatz zu Abiew der schwierigen Frage stellt, ob man Gewalt anwenden sollte, um Gewalt zu verhindern, konstatiert, es gebe einen klaren Vorrang des internationalen Gewaltverbots vor dem Menschenrechtsschutz in der UN-Charta (Paech 1999: 88 f.). Auch ein Wandel der Rechtspraxis, der „humanitäre Interventionen“ als dritte Ausnahme vom internationalen Gewaltverbot neben dem Recht auf Selbstverteidigung und Sicherheitsratsmaßnahmen bei Bedrohungen des Weltfriedens etablierte, sei trotz des Kosovo-Krieges nicht wirklich feststellbar (ebd., S. 91 f.). Noch weiter geht Hans Koechler, der selbst im existierenden Völkerrecht ein verstecktes *ius ad bellum* walten sieht, da die fünf ständigen Mitglieder des UN-Sicherheitsrates mit ihrem Vetorecht letztlich Maßnahmen, die sich im Falle einer Aggression gegen sie selbst richteten, verhindern könnten. „Humanitäre Interventionen“ als *offene* Rückkehr einer Sprache vom *gerechten Krieg* lehnt Koechler grundsätzlich ab, da es im Falle solcher Interventionen keine Garantie für Unparteilichkeit der militärisch Handelnden und somit keine moralische Alternative zum Prinzip der Nichtintervention gebe (Koechler 2001: 19 ff., 46 f.).

Trotz der beiden gegensätzlichen Grundpositionen leugnet auch ein überzeugter *Nichtinterventionist* wie Norman Paech nicht den erschreckenden Zustand der Menschenrechtswirklichkeit und lässt sich im Hinblick auf eine durch Gewohnheitsrecht entstehende Praxis „humanitärer Interventionen“ zumindest auf die Möglichkeit eng gefasster Regeln ein (Paech 1999: 100 ff.). Umgekehrt weiß der *Interventionist* Glennon um die Gefahren unilateraler und von Macht- und Eigeninteressen getriebener Interventionen (Glennon 1999: 4 f.). Und Michael Walzer räumt ein, dass sich die Idee „humanitärer Interventionen“ in der sozialen Wirklichkeit meist als „rationale for imperial expansion“ äußerte. Deshalb fordert der Philosoph wohl auch emphatisch die *öffentliche* Diskussion der Bürger über Fragen des militärischen Menschenrechtsschutzes ein (Walzer 2000a: xi, xvi). Damit zeigt Walzer, dass sich das Dilemma zwischen Souveränität und Menschenrechten nicht ohne die zusätzliche Frage nach inter- bzw. transnationaler Demokratie und deren Voraussetzungen erörtern lässt. Hierin wiederum ist sich Walzer einig mit dem *Nichtinterventionisten* Hans Koechler, der die Abwesenheit jeglicher für demokratische Politik-Verfahren fundamentaler „checks and balances“ in den gegenwärtigen internationalen Machtstrukturen beklagt (Koechler 2001: 40 f.).

In den Ambivalenzen *interventionistischer* und *nichtinterventionistischer* Positionen zu „humanitären Interventionen“, in ihren Verwischungen und Übergängen, offenbart sich die wirkliche Tiefe des Spannungsverhältnisses zwischen Menschenrechten, Souveränität und Demokratie – und das Ausmaß des Dilemmas, auf das letztlich *alle* am Diskurs Beteiligten stoßen und das sie somit zugleich immer wieder neu konstruieren.

1.2.4 Die Kosovo-Debatte

In der Beurteilung des konkreten Einzelfalls Kosovo-Krieg als Beispiel für eine „humanitäre Intervention“ reproduziert sich im wissenschaftlichen Diskurs die Spaltung zwischen *Interventionisten* und *Nichtinterventionisten*. Die Debattentypologie fördert dabei ein Kontinuum der Positionen zu Tage, die von einer *klaren Ablehnung des NATO-Unternehmens* (1) über die *Anerkennung eines absoluten Ausnahmefalls der Intervention ohne UN-Mandat* (2) bis zur *Befürwortung einer sich langsam entwickelnden neuen völkergewohnheitsrechtlichen Praxis* (3) und schließlich der *Forderung nach klaren Kriterien für ein Recht auf „humanitäre Interventionen“* (4) reichen (Stromseth 2003: 241 ff.). Jane Stromseth fasst die Debatte zwar in normativer Absicht zusammen; ihre Typologie ist aber durchaus auch in empirisch-analytischer Hinsicht zur Charakterisierung der einzelnen Positionen fruchtbar.

Stromseth selbst plädiert für eine sich langsam entwickelnde neue völkergewohnheitsrechtliche Praxis als Konsequenz des Kosovo-Kriegs (3). Klare Kriterien für ein Recht auf „humanitäre Interventionen“ (4) – seien sie nun in Rechtsnormen kodifiziert oder leiteten sich aus der Praxis ab – lehnt sie allerdings ab, da die jeweiligen Akteure stets sorgfältig zwischen verschiedenen Zielen, dem internationalen Gewaltverbot, der Einbindung oder Nicht-Einbindung des UN-Sicherheitsrates und dem Menschenrechtsschutz, abzuwägen hätten. „The goal of resolving conflicts between such principles abstractly in advance in a doctrinal formulation, and thus delineating a legal right of intervening is in tension with the usually messy, complicated, and uncertain way in which conflicts actually present themselves.“ Ein Recht auf „humanitäre Interventionen“ könnte zudem eine weitere doktrinaire Basis für politische Akteure schaffen, öfter Gewalt „in less compelling circumstances than at present“ einzusetzen (ebd.: 256 f.).

Diese Argumente, so muss man allerdings feststellen, taugen nicht wirklich dazu, klar definierte Regeln für zukünftige „humanitäre Interventionen“ abzulehnen. Denn dass der konkrete Fall immer komplexer und verworrener ist, als es das Recht im Voraus definieren kann, wie

Stromseth ausführt, ist eine Binsenweisheit, die für jegliches Verhältnis zwischen Recht und Lebenswirklichkeit gilt. Dies spricht mithin weder gegen die oben erwähnte Position (3) noch gegen Position (4), allerdings auch nicht unbedingt für einen der beiden Ansätze. Und ob nun, wie Stromseth hervorhebt, ein völkergewohnheitsrechtlicher Rechtswandel wirklich weniger Möglichkeiten zum Missbrauch „humanitärer Interventionen“ für imperialistische Expansionsinteressen eines Staates oder eines Staatenbündnisses bietet als eine kodifizierte Doktrin, ist überhaupt nicht ausgemacht. Hier käme es eben auf die konkreten Regelungen an, auf die sich die internationale Gemeinschaft im Falle „humanitärer Interventionen“ einigen würde. Dazu könnte ja schließlich der grundsätzliche Vorrang der *Nichtinterventionsnorm* der UN-Charta zählen – und damit die Einigung auf „humanitäre Interventionen“ als absolute Ausnahme von diesem Kernprinzip. Zuvor muss man sich allerdings schon entscheiden, ob man „humanitäre Interventionen“ – unter welchen Umständen auch immer – befürwortet oder nicht. Und um die Antwort auf diese Frage windet sich Jane Stromseth in ihrem Debattenbeitrag herum.

Diese Verlegenheit ist exemplarisch für einige Autoren, die den Kosovo-Krieg in seiner Bedeutung für die Völkerrechtsentwicklung evaluiert haben. So versucht Bruno Simma verzweifelt, die NATO-Aktionen mit den Bestimmungen der UN-Charta zu vereinbaren, indem er betont: „In the present author’s view, only a thin red line separates NATO’s action on Kosovo from international legality“ (Simma 1999: 22). Im Sinne von Jane Stromseths Debattentypologie ließe sich diese Stellungnahme als ein Plädoyer für Position (2) verstehen, wonach die NATO-Intervention als eine absolute Ausnahme vom internationalen Recht zu gelten habe. Damit weiß sich der Völkerrechtler Simma einig mit den handelnden politischen Akteuren, die überwiegend versuchten, die Tragweite ihres Handelns während des Kosovo-Krieges herunterzuspielen, und immer wieder ihre ideologische Nähe zur UN hervorhoben – bis hin zum damaligen deutschen Außenminister Fischer, der davor warnte, in der Kosovo-Intervention einen „Präzedenzfall“ zu sehen (Stromseth 2003: 239).

Selbst wenn man von einer gewissen Spannung zwischen dem internationalen Gewaltverbot und dem Bezug auf die Wahrung der Menschenrechte in den Artikeln 55 und 56 der UN-Charta ausgeht (Preuß 1999: 823) – Antonio Cassese, zu jener Zeit Vorsitzender Richter beim UN-Tribunal für Ex-Jugoslawien, spricht doch das Offensichtliche aus, wenn er betont, dass es sich beim Vorgehen der NATO im Fall Kosovo um einen deutlichen Bruch des existierenden Völkerrechts gehandelt ha-

be.¹² Falls sich daraus eine weitere Ausnahme vom Gewaltverbot in der UN-Charta entwickle, so müssten (hier unilateral verstandene) „humanitäre Interventionen“ jenseits einer Autorisierung durch den Sicherheitsrat aber klaren Regeln unterworfen werden; unter anderem müssten die Interventionsmächte so schnell wie möglich wieder zur UN-Autorität zurückkehren (Cassese 1999: 29) – ein Plädoyer im Sinne von Position (4) nach Jane Stromseths Debattentypologie.

Wie Cassese sieht auch Jonathan I. Charney keinerlei Möglichkeiten, die Vorgänge im Kosovo mit dem existierenden Völkerrecht zu vereinbaren; eine Rechtsevolution hin zu kodifizierten „humanitären Interventionen“ lehnt er gleichwohl ebenso ab. Charney betont, zumindest als die *Kosovo Verification Mission* (KVM) im Oktober 1998 ins Kosovo entsandt worden sei (s. o.), habe es bis zum Abzug der Beobachter im März 1999 – mit Ausnahme des (umstrittenen) Massakers in Racak – keinen einzigen Fall gegeben, in dem eine größere Anzahl von Menschen umgekommen sei. Hinsichtlich des NATO-Krieges resümiert Charney dementsprechend: „If this action stands for the right of foreign states to intervene in the absence of proof that widespread grave violations of international human rights are being committed, it leaves the door open for hegemonic states to use force for purposes clearly incompatible with international law“ (Charney 1999: 839 ff.). Damit reiht sich Charney ins Lager der Kosovo-Kriegsgegner, der *Nichtinterventionisten*, ein (Position (1) nach Stromseths Debattentypologie).

Die Argumente dieser Fraktion sind bei Noam Chomsky gut gebündelt – auch wenn man hier vom notorischen Anti-Amerikanismus des Autors absehen muss. Chomsky wirft der NATO mit Blick auf während des Krieges gestiegene Flüchtlingszahlen im Kosovo vor, das Militärbündnis habe mit seiner Intervention die Menschenrechtssituation in der südserbischen Provinz eher verschlimmert – und dies in vollem Bewusstsein, wie Chomsky mit einem Zitat des kommandierenden Generals der NATO belegt, wonach die Intensivierung der „ethnischen Säuberungen“ mit dem Beginn der Luftangriffe „vorhersehbar“ gewesen sei (Chomsky 2000: 30, 35 ff.). Zudem qualifiziere die Intervention die Kosovo-Albaner als „wertvolle Opfer“ und stempele zum Beispiel die Kurden, zu deren Gunsten niemand gegen die Türkei vorgehe, zu „wertlosen Opfern“. Der Westen messe also letztlich mit zweierlei Maß (ebd.: 15 ff., 242 f.). Diese Aussage gelte gleichwohl nur, wenn es sich beim Kosovo-Krieg wirklich um eine Intervention aus rein humanitären Motiven

12 Schon die Entstehungsgeschichte der Vereinten Nationen zeigt ja ganz deutlich, dass im modernen Völkerrecht nach 1945 der – durch Gewaltverbot geschützten – staatlichen Souveränität ein klarer Primat über die Menschenrechte eingeräumt wurde (s. o.).

gehandelt habe, wovon keine Rede sein könne. Der Verweis auf mögliche geostrategische, ökonomische oder die „imperialen Ordnungsinteressen“ (Paech 2007: 266) des Westens – vor allem der USA – ist typisch für die *Nichtinterventionisten* (s. auch Zolo 2002: 53 f.). Dabei hat der Schöpfer der „Théorie de L'intervention d'humanité“, Antoine Rougier, bereits 1910 erkannt, dass das Erfordernis einer Uneigennützigkeit der intervenierenden Macht in der Praxis nicht einzuhalten ist (Rougier 1910: 502 f., 525 f.). Und auch der *Interventionist* Michael Walzer betont: „A pure moral will doesn't exist in political life, and it shouldn't be necessary to pretend that kind of purity. [...] The victims of massacre or 'ethnic cleansing' are very lucky if a neighboring state, or a coalition of states, has more than one reason to rescue them“ (Walzer 2002: 26 f.).

Mit ihrer Kritik an der Interessengebundenheit der militärisch eingreifenden Mächte folgen die *Nichtinterventionisten* im Umkehrschluss der normativen Maßgabe, humanitäre Motive müssten im Handeln der Interventionsmacht einen Eigenwert besitzen und dürften nicht lediglich vorgeschoben sein, was aber praktisch nicht nachzuweisen ist. Deshalb werden wiederum die Interventionsmächte für ihre handfesten Eigeninteressen kritisiert – ein klassischer Zirkelschluss.

Plausibler klingen die Argumente der *Nichtinterventionisten* freilich, wenn sie die *Effekte* des NATO-Vorgehens im Kosovo-Konflikt betreffen. So bemängelt Chomsky zu Recht, die demokratischen kosovo-albanischen Kräfte um Ibrahim Rugova seien von der NATO nicht genügend unterstützt worden (Chomsky 2000: 192 f.), und sieht insgesamt die realistische Gefahr, dass sich der „neue militärische Humanismus“ gegen die kleinen, schwachen Staaten von geringem internationalen Gewicht richte; vor allem gegen diejenigen, die keine gefährlichen Massenvernichtungswaffen besäßen, um den „welthegemonialen“ westlichen Akteuren wirklich gefährlich zu werden (ebd.: 204).

Da die *Nichtinterventionisten* jeglichen internationalen Rechtswandel hin zu der Möglichkeit „humanitärer Interventionen“ unter dem Eindruck des Kosovo-Krieges ablehnen und sie sich dabei nur allzu oft auf die Bestimmungen der UN-Charta stützen, verpassen sie ihren Argumenten oft einen *rechtspositivistischen* Anstrich. So impliziert Paech, er halte die gegenwärtigen oligarchischen UN-Strukturen für ausreichend, wenn er die Begründung der NATO, ihr Angriff auf Jugoslawien wäre im Sicherheitsrat durch das Veto Russlands und Chinas torpediert worden, in einem Einschub folgendermaßen kommentiert: „[...] für diesen Fall hat die UNO nicht ohne Grund die Undurchführbarkeit der Maßnahmen bestimmt [...]“ (Paech 2007: 272). Die Ächtung *gerechter Gründe für Kriege* im modernen Völkerrecht seit 1945 kann man natürlich auch normativ begründen, wie Danilo Zolo, der hervorhebt, Kriegs-

gewalt im Namen von Menschenrechten dürfe es nicht geben, wenn man dafür in Kauf nehmen muss, auch Unschuldige zu töten, da dies dem *Habeas-corporis*-Gedanken widerspreche (Zolo 2002: 87 ff.).

Im Endeffekt jedoch könnte der Rückzug auf das *Nichtinterventionsprinzip* zu einer fatalen Konsequenz führen, die Habermas in seinem umstrittenen Aufmacher zum Kosovo-Krieg für die Wochenzeitung *Die Zeit* aufzeigt.¹³ Das von Habermas favorisierte „kosmopolitische Recht der Weltbürger“ stellt nämlich die „Unabhängigkeit des Nationalstaates zur Disposition“. Auf der Grundlage der in der UN-Charta festgeschriebenen „sovereign equality“ hätten die demokratischen Verfassungsstaaten „die große zivilisatorische Leistung einer rechtlichen Zähmung der politischen Gewalt [...] erreicht“. Die Frage nun, ob der „weltbürgerliche Zustand“ als Ideal „auf den Eigensinn einer politischen Gewalt“ stößt, „der unauslöschlich der Antrieb zur kollektiven Selbstbehauptung eines partikularen Gemeinwesens eingeschrieben ist“, sei „der realistische Stachel im Fleisch der Menschenrechtspolitik“ (Habermas 2001a: 32 f.). Den Realismus in der Lehre der Internationalen Beziehungen, auf den er hier anspielt, verfolgt Habermas letztlich auf Carl Schmitts totales Souveränitätskonzept zurück. Damit ist der Scheideweg angezeigt, an dem die Weltpolitik heute steht: Schafft sie es, die Rechtsgarantien des Nationalstaates auch auf inter- bzw. transnationale Ebene zu übertragen, was zumindest eine Transformation der bisherigen Souveränitätskategorie erforderlich machte, oder verharrt sie im „Eigensinn politischer Gewalt“, die dem dezisionistischen Schmittschen Begriff von Souveränität zueigen ist? Mit dieser Zuspitzung gelingt es Habermas, innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses über den Kosovo-Krieg eine der seltenen Anknüpfungspunkte für eine Debatte über demokratische Strukturen jenseits des Nationalstaates aufzuzeigen.

Mag es auch noch so verständlich sein, dass die *Nichtinterventionisten* vor „humanitären Interventionen“ zurückschrecken, weil diese Gewalt legitimieren, um Gewalt zu verhindern – sie begeben sich in ihrem Rückzug auf das geltende Prinzip der Nichtintervention der Möglichkeit, internationales Völkerrecht als *transnationales Weltbürgerrecht* weiterzudenken. Sicherlich muss man sich die Frage stellen, ob ein Recht jenseits des Nationalstaates aus Gewaltanwendung entstehen kann. Faktisch gibt aber das im Völkerrecht geltende Souveränitätsprin-

13 Habermas äußert sich zum Kosovo-Krieg keinesfalls so zustimmend, wie ihm dies zum Beispiel Norman Paech unterstellt (Paech 2007: 273 f.). So bezweifelt er offen die Alternativlosigkeit des bewaffneten Angriffs auf (Ex-)Jugoslawien, die Verhältnismäßigkeit der militärischen Mittel und die politischen Ziele der Intervention, die „diffus“ geworden seien (Habermas 2001a: 30 ff.).

zip den Staaten freie Hand im Umgang mit ihren Bürgern. So lässt sich *transnationales* Recht über den Status quo hinaus nicht entwickeln.

1.2.5 Inwieweit taugen „humanitäre Interventionen“ zur Konfliktlösung?

Den Kosovo-Krieg als Vorboten einer kosmopolitischen Ära oder auch nur als zukunftsweisendes Beispiel für „humanitäre Interventionen“ zu deuten, mittels derer globale Grundrechte durchgesetzt werden könnten, wäre nicht angemessen. Die Zweifel beziehen sich zum einen darauf, *wie* der Krieg geführt wurde. So setzte die NATO Uranmunition und Streubomben ein, nahm immense Flüchtlingsströme in Kauf, bombardierte zivile Ziele wie etwa das Rundfunkgebäude in Belgrad (The Independent International Commission on Kosovo: 1 ff., 289) und betätigte sich generell faktisch als die Luftwaffe der UCK. Doch es ist ebenso fraglich, *ob* der Krieg überhaupt hätte geführt werden müssen, da einerseits die NATO durch ihre Verhandlungsvorgaben in Rambouillet friedliche Lösungen praktisch verunmöglichte und die menschenrechtliche Situation im Kosovo andererseits ein solch massives Mittel wie einen Luftkrieg wohl nicht gerechtfertigt hat.

Bei der Bewertung menschenrechtlicher Notlagen – daran gemahnt das (Negativ-)Beispiel Kosovo eindringlich – spielt die *Öffentlichkeit von Informationen* eine zentrale Rolle. Heinz Loquai weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass etwa dem Auswärtigen Amt und dem Verteidigungsministerium die detaillierte Berichterstattung der OSZE aus dem Kosovo sowie der deutschen Botschaft in Belgrad vorlag, die relevanten Informationen aber einseitig und verzerrt wiedergegeben und von den Medien nicht kritisch hinterfragt wurden (Loquai 2000: 161 f.).

Über die Zweifel an Sinn und Ausführung des NATO-Krieges hinaus ist es allerdings unerlässlich, den Blick auf die *Effektivität* einer „humanitären Intervention“ (Stromseth 2003: 269) – wie im Kosovo – zu richten. Denn das Ende der NATO-Bombardements hat keineswegs dazu geführt, dass die Spannungen in der Provinz aufhörten. Nach dem Juni 1999 waren es nun eben Angehörige der serbischen Minderheit und die im Kosovo lebenden Roma, die sich Angriffen seitens der ethnisch albanischen Mehrheit ausgesetzt sahen – Angriffen, welche die nach dem Krieg im Kosovo stationierte NATO-Truppe nicht verhinderte. Die Verwaltung des UNO-Protectorates, unter dem das Kosovo nach Ende des Krieges stand, hat nicht nur aus der Sicherheitsrats-Resolution 1244 hervorgehende große Machtbefugnisse, die lokale Partizipation erschweren, sondern die UN-Verantwortlichen paktieren bisweilen gar mit Kriminellen, um die Provinz zu regieren (Mappes-Niediek 2007: 281). Un-

ter anderem ließ die verantwortliche Mission der UN, UNMIK, den Clan-Chef und ehemaligen Kosovo-Ministerpräsidenten Ramush Haradinaj bei den Parlamentswahlen im September 2007 antreten, obwohl Haradinaj zu dem damaligen Zeitpunkt wegen Verschleppung und Ermordung von Zivilisten im Kosovo zwischen 1998 und 1999 vor dem Haager Kriegsverbrechertribunal angeklagt war (Reljic 2008: 87).

Auch die einseitige Unabhängigkeitserklärung des Kosovo am 17. Februar 2008 hat die grundlegenden politischen Konflikte in der Region nicht gelöst. Die neue Republik wurde nicht einmal von allen EU-Staaten anerkannt; Serbien und seine Schutzmacht Russland sprachen sich sogar vehement gegen ein unabhängiges Kosovo aus. Schon in den im März 2007 gescheiterten Gesprächen des UN-Sondergesandten Matti Ahtisaari prallten die unterschiedlichen Positionen von Serben und Kosovo-Albanern unversöhnlich aufeinander.¹⁴ Der Zwergenstaat, in den die EU über 2000 Experten zum Aufbau eines Rechtsstaates entsandt hat, wird wohl noch lange geprägt sein von der Verquickung mafiöser mit offiziellen Strukturen, Armut und horrender Arbeitslosigkeit, Drogenhandel sowie den politischen Parallelstrukturen in den serbischen Enklaven, wie ein gründlich recherchierter Spiegel-Artikel von Walter Mayr vermuten lässt (Ausgabe Nr. 17 vom 21.4.2008, S. 128-138).

Das Fallbeispiel Kosovo zeigt also: eine „humanitäre Intervention“ endet nicht beim Einsatz militärischer Gewalt. Der von Habermas angestrebte „weltbürgerliche Zustand“ muss global verankerte Grundrechte auch durchsetzbar machen. In bestimmten Fällen könnte hierfür der Einsatz militärischer Gewalt erforderlich werden, und es scheint beinahe unerlässlich zu sein, dass sich die internationale Gemeinschaft hierfür auf ein Regelwerk einigt. Dass die Kriterien für „humanitäre Interventionen“ sehr eng gefasst sein müssen, bestreiten nicht einmal die *Interventionisten* in der Debatte über Militäroperationen zum Menschenrechtsschutz und das konkrete Beispiel Kosovo.¹⁵ So ist mit einem Kriterien-

14 Ahtisaari hat für das Kosovo eine Unabhängigkeit unter internationaler Aufsicht vorgeschlagen (www.unosek.org [Stand: 28.05.2008]) – eine Struktur, die bereits die auf Initiative der schwedischen Regierung entstandene Independent International Commission on Kosovo in dem von ihr herausgegebenen Bericht im Jahr 2000 empfahl (263 ff.). Die Bestimmungen des Ahtisaari-Plans sind mittlerweile Teil der im Juni 2008 in Kraft getretenen kosovarischen Verfassung.

15 In Anlehnung an einen Vorschlag des Dänischen Instituts für Internationale Angelegenheiten entwickelt beispielsweise die Independent International Commission on Kosovo ein Prinzipienraster, nach dem bei schweren Menschenrechtsverletzungen und Zusammenbrechen staatlicher Strukturen vor Beginn „humanitärer Interventionen“ jenseits des UN-Systems zunächst nicht-militärische Mittel ausgeschöpft sein müssen und sich die In-

katalog auch die schwierige Frage verbunden, welche Menschenrechtsverletzungen in welchem Ausmaß ein (möglichst multilaterales) militärisches Eingreifen rechtfertigen.

1.3 Der ICC und die USA

Bei all den schillernden Ambivalenzen, die mit dem Begriff und der Geschichte der „humanitären Intervention“ verbunden sind, deutet das Beispiel des Kosovo-Krieges doch zunächst auf die zunehmende Bedeutung des Menschenrechtsschutzes in der internationalen Politik hin – eine Entwicklung, die das bisherige Konzept nationalstaatlicher Souveränität und „innerer Staatsangelegenheiten“ überflüssig zu machen scheint; nicht zuletzt mit der problematischen Folge, dass nur die „Schwächsten“ im Staatesgefüge Interventionen zu befürchten haben. In diesem Sinn tritt mit dem sich andeutenden Primat der Menschenrechte wieder eine reine Herrschaftslogik an die Stelle (formaler) rechtlicher Gleichberechtigung aller Staaten. Das nun zu erörternde zweite Fallbeispiel, der *Internationale Strafgerichtshof (ICC)* und die zuerst reservierte, dann offen ablehnende Haltung der USA zu dieser Institution, zeigt aber, dass die Tendenz „Menschenrechte vor Souveränität“ gar nicht so eindeutig zu belegen ist. Denn im Namen ihrer nationalstaatlichen Souveränität blockieren die mächtigen USA weitgehende transnationale Befugnisse des Gerichts. Nicht zuletzt ist der Widerstreit zwischen den beiden Kategorien im ICC-Statut selbst angelegt – sind doch Chefankläger und Richter letztlich auf Kooperation mit nationalen Behörden angewiesen, die für die verfolgten gravierenden (Menschenrechts-)Verletzungen gerade *verantwortlich zeichnen*.

1.3.1 Das Rom-Statut und der beschränkte Sinn internationaler Strafgerichtsbarkeit

Die Bemühungen um internationale Strafjustiz gehen bis ins Jahr 1919 zurück. Der Versailler Vertrag sah eigentlich ein aus fünf Richtern bestehendes Tribunal vor, das über den deutschen Kaiser als Verantwortlichen für den Ersten Weltkrieg richten sollte. Doch dieses Tribunal wurde ebenso wenig wie ein 1937 vom Völkerbund (*League of Nations*) gebilligter Strafgerichtshof speziell für terroristische Verbrechen eingesetzt. Ein ständiger internationaler Gerichtshof, der auch für Kriegsver-

terventionsmächte noch viel strikter an das *ius in bello* halten müssen als bei „standard military operations“ (192 ff.).

brechen zuständig sein sollte, wurde 1920 von der Generalversammlung des Völkerbundes zurückgewiesen (Cassese 2002: 4 f.). Erst nach dem Zweiten Weltkrieg erfuhr die Idee weltweiter strafrechtlicher Verantwortlichkeit politisch handelnder Individuen einen entscheidenden Schub. Die alliierten Militärprozesse in Tokio und vor allem Nürnberg gegen hohe Verantwortliche der diktatorischen Regime in Deutschland und Japan kann man tatsächlich als Präzedenzfälle für den internationalen Umgang mit „Makrokriminalität“¹⁶ ansehen. Dabei stand der im Umfeld des Nürnberger Tribunals geprägte Straftatbestands-Begriff „*crimes against humanity*“ – eine wirklich neue juristische Formel – gleichwohl nicht im Mittelpunkt der Verhandlungen. Die Alliierten waren vor allem an der Verurteilung des Angriffskrieges („*crimes against peace*“) interessiert (Tucker 2001: 71 f.), womit sie das (letztlich) klassische Souveränitätskonzept der UN-Charta vorwegnahmen, das ein *ius ad bellum* kriminalisiert und dies aus der unantastbaren territorialen Integrität eines souveränen Staates heraus begründet. Aus dem gleichen Impuls kann man dann die Einmischung anderer Staaten, Organisationen oder Mächte in „innere Angelegenheiten“ verbieten, wie in Art. 2 (7) der UN-Charta niedergelegt.

Dessen ungeachtet markieren die Militärtribunale der Alliierten einen Meilenstein in der Entwicklung internationalen Strafrechts, weil sie als supranationale Instanzen das bisherige – nicht zuletzt aus dem klassischen Souveränitätskonzept abgeleitete – Monopol von (National-)Staaten brachen, zum Beispiel Kriegsverbrechen zu verfolgen. Und mit der Schaffung neuer Rechtsnormen wie der persönlichen Verantwortlichkeit der Staatsführer (Cassese 2002: 8) eröffneten die Nachkriegsprozesse zumindest die Möglichkeit „eines durch die Souveränität der Staaten hindurch greifenden Rechts“ – man könnte auch sagen: eines *transnationalen* Rechts –, als dessen wichtigste Konsequenz Habermas „die persönliche Haftung von Funktionären für ihre in Staats- und Kriegsdiensten begangenen Verbrechen“ bezeichnet (Habermas 2001a: 28).

Die mit der Block-Konfrontation des Kalten Krieges einhergehende starre weltpolitische Bipolarität festigte dann allerdings das *Nichtinterventionsprinzip* und verhinderte so auch die Schaffung einer permanenten internationalen Strafgerichtsbarkeit, die zumindest ein Stück weit auf

16 Der Kriminologe Herbert Jäger versteht unter diesem Begriff „Erscheinungsformen der Kriminalität, bei denen das individuelle Handeln nicht als isolierte Tat und punktuell Ereignis denkbar ist, sondern nur als Teil eines kollektiven Aktionszusammenhangs. Hauptbeispiele sind Völkermord, Kriegsverbrechen, Massenvernichtung und Staatsterrorismus“ (zit. n. Biegi 2004: 18).

die nationale Souveränität brechende Kompetenzen angewiesen ist. Bemühungen, die Erfahrungen aus Nürnberg und Tokio zu verstetigen, gab es auf UN-Ebene durchaus. Anfang der 1950er Jahre verliefen die auf einem Bericht der *International Law Commission (ILC)* beruhenden Pläne für internationale Strafrechtsprinzipien allerdings im Sand. Erst 1989 fand das Thema in der Weltpolitik wieder Beachtung. Damals schlug Trinidad/Tobago in der UN-Generalversammlung die Einrichtung eines Strafgerichtshofes vor, der sich dem Problem des Drogenhandels widmen sollte (Cassese 2002: 9 ff.). Die Anregung des kleinen Karibik-Staates ließ Überlegungen zu einer generellen internationalen Gerichtsbarkeit wiederaufleben, was schließlich 1992 die Generalversammlung dazu bewog, die *ILC* erneut mit der Ausarbeitung eines entsprechenden Statut-Entwurfs zu beauftragen.

Inzwischen war mit dem Ende der Block-Konfrontation auch wieder die Sensibilität der internationalen Gemeinschaft, vor allem des Westens, für individuelles Völkerstrafrecht gewachsen. So forderten etwa Margaret Thatcher und George Bush sen. während des Irak-Krieges von 1990/91, Saddam Hussein müsse für die Kuwait-Annexion strafrechtlich zur Verantwortung gezogen werden (Biegi 2004: 72). 1993 und 1994 schließlich erkannte der UN-Sicherheitsrat mit der Einrichtung der Sondertribunale für Ex-Jugoslawien und Ruanda in der Form von Nebenorganen der UN die Notwendigkeit strafrechtlicher Verfolgung in Ausnahmezuständen an.

Die Entwicklung zu einer permanenten Gerichtsbarkeit ging derweil weiter. Nach den Vorarbeiten der *ILC* berief die UN-Generalversammlung im Dezember 1996 eine Staatenkonferenz ein, die im Juli 1998 mit dem Ziel, sich auf ein Statut für einen internationalen Strafgerichtshof zu einigen, in Rom abgehalten wurde.¹⁷ Das Vorgehen zielte auf einen internationalen Vertrag, da für die realpolitisch aussichtslose Alternative – die Schaffung eines neuen, von konkreten Friedensbedrohungen unabhängigen UN-Organs für Strafrecht – die Zweidrittelmehrheit der UN-Mitglieder und dabei die Zustimmung der ständigen Mitglieder im Sicherheitsrat erforderlich gewesen wäre (Biegi 2004: 105 f.). Am 17. Juli 1998 nahm die Mehrheit der Konferenz-Staaten das Statut für den ICC an – unter anderem gegen die Stimme der USA. Nach der sechzigsten Ratifikation trat das Statut im Juli 2002 in Kraft, seit dem Frühjahr 2003 ist das Gericht arbeitsfähig.

Das Rom-Statut zählt vier Straftatbestände auf: erstens Völkermord (implizit angelehnt an die Genozid-Konvention von 1948); zweitens

17 Analysen, Kommentare und Berichte zu den Verhandlungen in Rom finden sich in Lee 1999.

Verbrechen gegen die Menschlichkeit (diese umfassen Mord, Versklavung, Folter, Deportation, erzwungene Kindsaustragung, erzwungene Sterilisation, Vergewaltigung, Apartheid); drittens Kriegsverbrechen gemäß der Genfer Konventionen und der Haager Landkriegsordnung (hier besteht für Vertragsstaaten allerdings eine siebenjährige Ausnahme von der Strafverfolgung); und viertens Angriffskrieg. Da sich die Konferenzteilnehmer nicht auf eine einheitliche Definition einer „Aggression“ verständigen konnten, ist der letzte Tatbestand bis zu einer Überprüfungskonferenz im Jahr 2010 noch nicht justiziabel (Art. 5-8 des *Rome Statute of the International Criminal Court*). Die Jurisdiktion des Gerichtshofes erstreckt sich entweder auf das Territorium eines Vertragsstaates, auf dem das betreffende Verbrechen begangen wurde, oder auf den Vertragsstaat, dem der Täter angehört (Art. 12). Tätig werden kann der ICC, wenn dem Ankläger eine „situation“ von einer staatlichen Vertragspartei oder vom UN-Sicherheitsrat angetragen wird. Zudem kann der Ankläger auch von sich aus ermitteln (Art. 13).¹⁸

Bevor er überhaupt ein Verfahren aufnehmen kann, ist der Ankläger allerdings verpflichtet zu prüfen, ob nicht auch (national-)staatliche Verfolgung eines mutmaßlichen Verbrechens möglich ist. Dieses so genannte *Komplementaritätsprinzip*, das dem ICC-Statut zugrunde liegt und den Primat nationaler über internationale Jurisdiktion festschreibt, beinhaltet zwar durchaus die Möglichkeit indirekter Durchsetzung der internationalen Rechtsnormen, indem Staaten Bestimmungen des Völkerstrafrechts in ihr nationales Rechtssystem integrieren, was nach der Verabschiedung des Rom-Statuts auch vielfach geschehen ist (Stempel 2005: 38). Jedoch können sich Staaten, die im Fall der „Makrokriminalität“ regelmäßig in international justiziable Verbrechen involviert sind oder diese gar organisiert haben, durch Scheinprozesse, milde Bestrafungen und „Bauernopfer“ relativ problemlos aus der Affäre ziehen. Auch die Verpflichtung der Vertragsstaaten, mit dem ICC zu kooperieren – und darauf wird der Strafgerichtshof wohl stets angewiesen sein –, ist kein Garant für effektive Aufklärung von Makro-Straftaten. Denn dem ICC stehen bei Nicht-Kooperation keine wirklich durchgreifenden Sanktionsmöglichkeiten zur Verfügung – besonders nicht, wenn es sich bei dem unwilligen Staat um ein permanentes Mitglied des UN-Sicherheitsrates handelt, der in einem solchen Fall zwar angerufen werden kann, durch ein Veto jedoch Sanktionen blockieren kann (ebd.: 37, 44 f.).

18 Zum Überblick über die ICC-Strukturen vgl. Schabas 2001 und Cassese/Gaeta/Jones 2002.

Doch nicht nur aus der institutionellen Struktur des ICC als *transnationale* Instanz, die von *Nationalstaaten* geschaffen und getragen wird, ergeben sich Defizite bei der Rechtsdurchsetzungsfähigkeit. Praktisch-politisch erschwert die Arbeit des Internationalen Strafgerichtshofes vor allem die Tatsache, dass viele große, „mächtige“ Staaten dem Statut nicht beigetreten sind – allen voran natürlich die USA. Daraus könnte man die Konsequenz ziehen – besser: hätte sie vor Inkrafttreten des Statuts ziehen können –, auf die Bedenken der US-Amerikaner (s. u.) einzugehen und, wie es die US-amerikanische Verhandlungsdelegation auf der Konferenz in Rom forderte, beispielsweise den UN-Sicherheitsratsmitgliedern zu einem größeren Einfluss im ICC-Gefüge zu verhelfen (Rieth 1999). Dann hätte man vielleicht die USA „im Boot“, doch die oligarchische Struktur des höchsten UN-Gremiums mitsamt den Veto-Befugnissen der ständigen Mitglieder würde einen Fortschritt hin zum „weltbürgerlichen Zustand“, den sich Jürgen Habermas wünscht, wohl verunmöglichen.

Ohnehin ist es unerlässlich, wie Jan Philipp Reemtsma auf den beschränkten Sinn internationaler Strafgerichtsbarkeit überhaupt hinzuweisen. Eine der nationalen vergleichbare Rechtsdurchsetzungsfähigkeit wäre nur dann wünschbar, wenn sich auf Weltebene tatsächlich ein Staat formierte, aus dem die Weltbürger dann nicht mehr flüchten könnten, wenn sie bedroht würden. Und ob die wenigen symbolischen Anklagen tatsächlich eine „abschreckende Wirkung“ haben, darf getrost bezweifelt werden. Trotz alledem kann man im Rom-Statut die ersten Anfänge eines Weltbürgerrechts entdecken, das einem als Weltbürger zukommt (das einem also weder verschafft noch aberkannt werden kann), und ICC-Fälle und -Urteile, vor allem aber deren weltweite öffentliche Diskussion, könnten das „internationale Normbewusstsein“ stärken helfen (Reemtsma 2001: 528 ff.).

Wer jegliches Unternehmen, internationales Strafrecht zu schaffen und durchzusetzen, letztlich als „Siegerjustiz“ abqualifiziert, so wie Danilo Zolo (2002: 99 ff.), der fällt auf die klassische Konzeption von Souveränität zurück – eine Souveränität, die im Zweifel auch über garantierte Grundrechte „souverän“ ist und in der fatalsten, dezisionistischen Form, die ihr Carl Schmitt verleiht, die Menschen verachtet und Gewalt verherrlicht.¹⁹

19 Tatsächlich bezieht sich Zolo in seiner Kritik an den Nürnberger Prozessen explizit auf Carl Schmitts Ausführungen zum Rückwirkungsverbot, welches das Tribunal verletzt habe. Besonders seltsam ist es, dass Zolo sein Buch „Invoking humanity“ („Chi dice umanità“ im italienischen Original), das sich hauptsächlich mit dem Kosovo-Krieg auseinandersetzt, nach einem Schmitt-Zitat benannt hat: „Wer Menschheit sagt, will betrü-

I.3.2 Die US-Position zum ICC – von der Clinton- zur Bush-Administration

Dem klassischen Souveränitätspostulat der UN-Charta verhaftet blieben auch die USA in den Rom-Verhandlungen zum ICC-Statut. So weit sich die Clinton-Administration nur wenige Monate später im Fall Kosovo von dem Verbot, sich in „innere Angelegenheiten“ eines Staates einzumischen, entfernen sollte, so ablehnend verhielt sie sich gegenüber *transnationalen* Befugnissen des neuen internationalen Strafgerichtshofes. Obwohl die USA bei weitem nicht die einzigen waren, die das Rom-Statut in seiner beschlossenen Form ablehnten, hat das Verhalten des „Welthegemons“²⁰ die größte öffentliche und akademische Aufmerksamkeit erhalten.

Auf der multilateralen Staatenkonferenz in Rom wurde das ausgehandelte Statut am 17. Juli 1998 mehrheitlich angenommen – gegen die Stimme der US-Delegation. Diese hatte zuvor ohne klare strategische Vorgaben aus Washington auskommen müssen (Wedgwood 1998), was einerseits auf Streitigkeiten innerhalb der politischen Elite und führender US-Institutionen zurückzuführen ist. So befürworteten Clintons Weißes Haus und das State Department unter Madeleine Albright generell eine internationale Strafgerichtsbarkeit, während der republikanisch dominierte Kongress, dessen 2/3-Mehrheit für die Ratifikation völkerrechtlicher Verträge nötig ist, und das Pentagon ICC-kritisch waren. Andererseits fiel in den Sommer 1998 die Lewinsky-Affäre, die Clinton politisch schwächte, weswegen sich seine Position in der Konferenz-Strategie nicht durchsetzen konnte (Biegi 2004: 125). Zwar unterzeichnete Clinton das Statut am letztmöglichen Tag, dem 31.12.2000, jedoch vor allem deshalb, um in einer ICC-Vorbereitungskommission weiterhin für US-amerikanische Änderungswünsche eintreten zu können.

gen.“ Wenn die weitgehend berechtigten Zweifel an der NATO-Intervention Zolo zu solch schillernden Generalisierungen treiben, muss dies skeptisch stimmen. Denn man kann durchaus gegen den Kosovo-Krieg sein und trotzdem für einen „weltbürgerlichen Zustand“ eintreten. Mit Carl Schmitts Argumentation geht Letzteres allerdings nicht.

- 20 Ich gehe hier zunächst von dem Hegemonie-Begriff aus, wie er überwiegend in den Internationalen Beziehungen verwendet wird, wonach er also Phänomene wie Vorherrschaft, Vormachtstellung und weltpolitische Dominanz bezeichnet. Bei Antonio Gramsci hingegen schließt Hegemonie immer den Konsens der Beherrschten ein. Als „letztes Mittel“ bleibt freilich auch der Zwang des Hegemons zur Herstellung des „hegemonialen Konsenses“ in Gramscis Konzeption präsent (Goldschmidt 2003: 263). Zur Übertragung des Hegemonie-Begriffs bei Gramsci auf die Erforschung internationaler Beziehungen siehe genauer Abschnitt II.2.1.

Auch wenn die Annahme des ICC-Statuts in Rom eine klare Niederlage für die US-amerikanische Verhandlungsdelegation war, hebt die Clinton-Regierungsberaterin Ruth Wedgwood doch hervor, dass viele US-Positionen in das Statut aufgenommen wurden. So erwähnt sie die Ausweitung der Rechtsprechung auf Bürgerkriege, also bisher „innere Staats-Angelegenheiten“, oder die Bestrafung von „*crimes against humanity*“ auch außerhalb von Kriegssituationen. Zudem hätten die US-Amerikaner Zugeständnisse erreicht, etwa beim Primat nationaler Gerichtsbarkeit oder bei der Einrichtung einer *Pre-Trial-Chamber*, die einer Verfahrensaufnahme vorgeschaltet werden muss (Wedgwood 1998: 22).

Die Fortschritte und Zugeständnisse konnten am Ende die Haupteinwände der US-Amerikaner gleichwohl nicht aufwiegen. Mandana Biegi nennt hier in ihrer umfassenden und detaillierten Studie zum ICC und zu den USA *vier Punkte* (Biegi 2004: 136 f.). *Erstens* stieß sich die US-Delegation an dem in Artikel 12 des Statuts festgelegten Territorialitäts- und Nationalitätsprinzip des ICC. Auf Grund ihrer massiven Truppenpräsenz im Ausland befürchteten die USA, dass ihre Soldaten als Angehörige eines Nichtvertragsstaates trotzdem von ICC-Anklagen betroffen sein könnten, wenn sie mutmaßlich Straftaten auf dem *Gebiet eines Vertragsstaates* begingen. Die US-Amerikaner argumentierten in Rom, die Ausdehnung der Rechtsprechung auf Nichtvertragsstaaten verstoße gegen die Wiener Konvention zum Vertragsrecht von 1969, wonach ein Vertrag keine Obligationen oder Rechte für einen dritten Staat ohne dessen Zustimmung beinhalten dürfe. Befürworter des Rom-Statuts weisen diese völkerrechtliche Argumentation allerdings zurück und führen das gewohnheitsrechtliche „Weltrechtspflegeprinzip“ an, das auch von den USA nicht bestritten wird und davon ausgeht, dass bestimmte schwerwiegende Straftaten – wie die im ICC-Statut aufgezählten – die internationale Gemeinschaft als Ganzes berühren und daher auch unabhängig von Tatort und Staatsangehörigkeit der Täter verfolgt werden dürfen (Kreß 2002: 1089 f.). Als besonders problematisch sah der Leiter der US-Delegation in Rom, David Scheffer, die Bestimmung des Artikels 12 (3) des ICC-Statuts an, der die ad-hoc-Unterwerfung eines Staates unter die Jurisdiktion des Internationalen Strafgerichtshofes ermöglicht. So könnten diktatorische Regime die USA etwa der Aggression beschuldigen, während der ICC die Massaker dieser Regime nicht aufklären dürfe, wenn die USA dem Statut nicht beiträten (Meißner 2005: 56 ff.). Scheffer favorisierte demgegenüber entweder eine Regelung, die vor ICC-Verfahren immer eine Zustimmung von in Straftaten involvierten Nichtvertragsstaaten vorsah, oder eine von der ICC-Verfolgung entbindende Erklärung eines Nichtvertragsstaates, es habe sich bei

vom ICC untersuchten Handlungen um „offizielle Staatsaktionen“ gehandelt (Scheffer 1999: 20).

In einem *zweiten Einwand* gegen die Verhandlungen über das Rom-Statut kritisierten die USA die geringen Einflussmöglichkeiten des UN-Sicherheitsrates, dem sie als permanentes Mitglied angehören, in den ICC-Strukturen. Zwar konnten die USA kein generelles Vetorecht des Sicherheitsrates gegenüber dem Internationalen Strafgerichtshof durchsetzen – Artikel 16 des Statuts sieht allerdings eine vom Sicherheitsrat zu verhängende Einjahressperre bei ICC-Fällen vor.

Den UN-Sicherheitsrat wollten die USA auch stärken, indem neben anderen Vertragsstaaten nur das höchste UN-Gremium dem ICC die Fälle zuweisen sollte. Mit dieser Forderung war beabsichtigt, den Ankläger in seiner Unabhängigkeit einzuschränken. Die Statut-Bestimmung, dass der Ankläger auch von sich aus Ermittlungen aufnehmen kann, stieß also auf einen *dritten US-Einwand*.

Viertens sprach sich die US-Delegation gegen die siebenjährige optionale Ausnahme von der Strafverfolgung in Sachen Kriegsverbrechen aus und forderte stattdessen einen „opt-out“-Zeitraum von zehn Jahren, der auch für „*crimes against humanity*“ gelten sollte. Der Straftatbestand Aggression sollte zudem ebenfalls erst nach zehn, und nicht, wie im Statut vorgesehen, bereits nach sieben Jahren definiert werden (Wedgwood 1998: 23). In diesem Zusammenhang wiesen die US-Amerikaner auch darauf hin, dass es laut UN-Charta allein dem UN-Sicherheitsrat zustehe, ein Ereignis überhaupt als Aggression zu definieren (Meißner 2005: 56 ff.).

Zwei weitere Einwände, die die USA in der Diskussion über den Internationalen Strafgerichtshof und dessen Struktur anführten, runden das Bild ab, dass die US-Amerikaner einerseits auf das UN-Charta-Prinzip der „sovereign equality“ und andererseits die Souveränität über die „inneren Staatsangelegenheiten“ rekurrten. So müsse für den ICC, der individuelle Handlungen unter Strafe stellt, die doch selten ohne staatliche Zusammenhänge möglich wären, dasselbe Prinzip zwischenstaatlicher Streiterledigung gelten wie für den *International Court of Justice*: nämlich der erforderliche *Konsens* der staatlichen Konfliktparteien (Kreß 2002: 1091). Und: Einem internationalen Gericht müssten sich US-Bürger gar nicht unterwerfen, da für ihre Taten laut US-Verfassung ausschließlich der *Supreme Court* der USA zuständig sei (Meißner 2005: 63 ff.).

Trotz des „Neins“ der Scheffer-Delegation in Rom lässt sich während Clintons Amtszeit das Fazit ziehen, die USA hätten sich den Bemühungen um eine internationale Strafgerichtsbarkeit gegenüber reserviert verhalten. Unter Clintons Nachfolger, George W. Bush, schlug die

skeptische, abwartende Einstellung nun in eine offene Obstruktionspolitik um. Im April 2002 nahm Bush in einem Brief an den UN-Generalsekretär zunächst die Unterschrift seines Amtsvorgängers unter das Rom-Statut zurück. Drei Monate später verabschiedete der Kongress den *American Service-Members' Protection Act (ASPA)* – ein Gesetz, das unter anderem US-amerikanischen Behörden die Kooperation mit dem ICC untersagte und den Präsidenten ermächtigte, Maßnahmen zu ergreifen, um vom ICC angeklagte Staatsbürger freizubekommen. Ab 2002 begannen die USA darüber hinaus damit, bilaterale Abkommen zu schließen, in dem sich die Vertragspartner verpflichteten, keine US-Staatsbürger an den ICC zu überstellen (Biegi 2004: 149 f., 154 f.). Die vorerst letzte Anstrengung, welche die Bush-Administration in Sachen ICC unternahm, bestand schließlich darin, die UN-Sicherheitsratsresolution 1422 vom 12. Juli 2002 zu initiieren. Demnach wurden Nichtvertragsparteien des ICC von dessen Strafverfolgung für zwei Jahre ausgeschlossen, wenn diese Staaten an einem von den Vereinten Nationen autorisierten Militäreinsatz beteiligt waren. Die USA beriefen sich hier auf den Artikel 16 des Rom-Statuts (s. o.), womit sie diese Bestimmung teleologisch ad absurdum führten. Denn die Norm sollte dem UN-Sicherheitsrat nur in Situationen, in denen zum Beispiel Friedensverhandlungen stattfinden, die Möglichkeit geben, durch Unterbindung der ICC-Rechtsprechung neue Unruhe in Konfliktgebieten zu vermeiden (Kreß 2002: 1095 f.).

1.3.3 Die USA in internationalen Angelegenheiten: „Welthegemon“ mit spezifischer politischer Kultur

Hinter der völkerrechtlichen Argumentation der USA gegen das ICC-Statut stecken politische Erwägungen, und in den völkerrechtlichen Positionen drückt sich eine spezifische politische Tradition aus. Mag man auch überrascht sein angesichts der Aggressivität, mit der die Bush-Administration die Arbeit des Internationalen Strafgerichtshofes sabotierte, das US-amerikanische Zögern, internationale *staatliche* Verpflichtungen jenseits globaler Wirtschaftsverhandlungen einzugehen, ist für sich genommen nichts Neues. So weisen die USA bei Konventionen, die Menschenrechte betreffen (und damit tendenziell nationalstaatliche Souveränität beschränken), einen relativ niedrigen Ratifikationsstatus auf. Hat die US-amerikanische Politik in ihrer Geschichte auch immer wieder Verhandlungen über menschenrechtlich relevante Abkommen angestoßen, so zog sie sich im Verhandlungsprozess dann doch zunehmend zurück (Meißner 2005: 91 f.). Mandana Biegi sieht den Grund für die auffällige Kluft zwischen dem Einsatz für Menschenrechte und dem

Unwillen, daraus resultierende internationale Verpflichtungen zu erfüllen, in der tief verwurzelten US-amerikanischen Staatsüberzeugung, stets im Namen höherer Ideale wie Demokratie, Freiheit etc. zu handeln. Und diese – insbesondere von den einflussreichen Neo-Konservativen um George W. Bush radikalisierte – Mission darf dann nicht von einem „kleinkarierten“ Strafgericht in Zweifel gezogen werden (Biegi 2004: 160).

Philipp Meißner, der, ähnlich wie Biegi, die völkerrechtlichen Vorbehalte der USA gegen den ICC aus politikwissenschaftlicher Perspektive beurteilt, hebt allerdings noch einen anderen Punkt hervor: die US-amerikanische „politische Kultur“²¹, die sich aus den Erfahrungen eines früh unabhängigen Kolonialstaates speist und fest in lokalen Zusammenhängen und direkter, überschaubarer Partizipation verwurzelt ist. Lokale Autoritäten und Bundesstaaten sind bereits gegenüber jeglicher Machtaneignung des Zentrums Washington skeptisch, und dieses Entfremdungsgefühl spiegelt sich noch einmal verstärkt in der Abgabe von Selbstbestimmungsrechten an internationale Institutionen (Meißner 2005: 98).

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass Hannah Arendt in ihrem Vergleich zwischen der Französischen und der Amerikanischen Revolution genau die vielen *checks and balances* des US-amerikanischen Föderalismus dafür verantwortlich macht, dass sich das politische System der USA – anders als im Fall der französischen Nation – nicht auf der Grundlage der *Souveränitätsidee* entwickelt habe (Arendt 1974: 251).²² Doch selbst wenn der Gründungsimpuls der Amerikanischen Republik nicht auf der Vorstellung eines souveränen Staates beruhte, so zeigen doch die Einwände der heutigen US-Realpolitik gegen den Internationalen Strafgerichtshof, dass sich die USA auf internationaler Ebene vollkommen auf den Primat nationalstaatlicher Souveränität im UN-System berufen – mitsamt der Sicherheitsrats-Struktur, in der unter anderem die USA *souveräner* sind als andere souveräne Staaten.

Neben den Eigenheiten der US-amerikanischen „politischen Kultur“ bietet natürlich auch die Rolle des Staates als einzig verbliebene Supermacht eine Erklärung für die ablehnende Haltung zum ICC. Aus der Sicht der USA könnte das Gericht zu einem Forum für „politisch motivierte“ Anklagen etwa gegen Truppenangehörige werden (Scheffer 1999: 12), und wenn bestimmte Staaten die USA etwa der Aggression beschuldigten, könne das wiederum dazu führen, dass die US-amerikani-

21 Unter „politischer Kultur“ versteht Meißner „historically rooted and relatively stable collective perceptions of one’s own society and of the role it plays internationally“ (S. 97).

22 Siehe Abschnitt II.3.1.

schen Wähler nicht mehr dazu bereit sind, globale Interventionen zu tolerieren (Wedgwood 1999: 105 f.). Mandana Biegi glaubt, die US-amerikanische Opposition gegen den ICC begründe sich aus der Angst, die US-„top leaders“ könnten verklagt werden (Biegi 2004: 158).

Doch der sicherlich weltweit spürbare Antiamerikanismus kann nicht die Tatsache verschleiern, dass eine Institution wie der ICC mit gewissen *transnationalen* (Nationen übergreifenden und durchdringenden) Befugnissen die führende internationale Supermacht in ihrem *souveränen* Handlungs- und Gestaltungsspielraum einschränkt. Ein weltpolitischer Akteur wie die USA kann es sich dann eben auch erlauben, so offen gegen solche Institutionen zu opponieren, wie es unter der Bush-Ägide geschehen ist.

In ihrem möglichen Übergang zu einem transnationalen „Weltinnenrecht“ ist die internationale Politik also von erheblichen Asymmetrien geprägt. Die mächtigen Akteure – wie die USA – können es sich leisten, ihre Souveränität aufrechtzuerhalten bzw. offen gegen Souveränitätsbeschränkungen zu opponieren, wenn institutionelle Neuerungen mit transnational geltenden Grundrechten einhergehen – und geschehe dies auch in der sehr moderaten Form des Rom-Statuts zur Schaffung des ICC, der nur bei Untätigkeit oder Unfähigkeit der nationalen Rechtsprechung tätig werden kann. Dass sich vor allem die „Schwachen“ im Namen einer sich langsam entwickelnden internationalen *rule of law* Eingriffe in ihre (vormals) „inneren Angelegenheiten“ gefallen lassen müssen, beweisen die ersten Fälle, mit denen sich der Internationale Strafgerichtshof beschäftigt. Die ersten drei Situationen, in denen der ICC ermittelt bzw. Anklagen vorbereitet, haben sich allesamt in Afrika ereignet: im Kongo, in Uganda und in der sudanesischen Provinz Darfur.²³ Dieser geographische Arbeits-Schwerpunkt nährt den Verdacht, beim Internationalen Strafgerichtshof handele es sich um eine Art „Besserungsanstalt für die Dritte Welt“.

Die Machtasymmetrien kamen auch bei dem anderen erörterten Fallbeispiel des Kosovo-Krieges zum Vorschein, und sie werfen die Frage nach inter- und transnationalen demokratischen Strukturen auf, die einen Primat des Rechts über die politische Stärke tatsächlich sicherstellen könnten – eine Frage, die im kontroversen Kosovo-Diskurs allerdings nur an wenigen Stellen gestellt wurde.

Dabei könnte das Weiterdenken transnationaler Demokratieformen besonders hilfreich sein, wenn über eine „humanitäre Intervention“ entschieden wird. Dass in einem solchen Fall Eigeninteressen der Interven-

23 Aktuelle Informationen zur Arbeit des ICC unter: www.icc-cpi.int/cases.html [Stand: 05.06.2007].

tionsmächte immer eine Rolle spielen, ist eine Binsenweisheit (s. o.). Wichtig ist nur die Frage: *Wer kontrolliert diese Interessen?* Eine solche (demokratisch legitimierte) Kontrolle durch Institutionen wie ein Regelwerk für „humanitäre Interventionen“, auf das sich die internationale Gemeinschaft einigte, war beim Kosovo-Krieg, einer unilateralen NATO-Intervention, nicht möglich. Und es wäre sicherlich fraglich gewesen, ob die Legitimation des Luftkrieges einer Kontrollprüfung standgehalten hätte: zu nebulös war im konkreten Fall das politische Ziel der Bombardements, zu groß sind die Zweifel, ob die NATO-Staaten die Möglichkeiten für eine friedliche Lösung des Konflikts wirklich ausgeschöpft – und, vor allem, ob die im Kosovo zweifellos begangenen jugoslawischen Staatsverbrechen eine derart massive und historisch hochambivalente Operation wie eine „humanitäre Intervention“ tatsächlich gerechtfertigt haben.

Ungeachtet des „Krieges für Menschenrechte“, den die NATO im ehemaligen Jugoslawien geführt hat, lässt sich ein neuer Primat der Menschenrechte über die nationalstaatliche Souveränität – und damit eine Umkehrung des „alten“ UN-Primats – in der Weltpolitik nicht eindeutig ausmachen. Dies demonstriert die Haltung der auf ihrer nationalstaatlichen Souveränität bestehenden USA bei den Verhandlungen über das Rom-Statut. Darüber hinaus hat dieses zwar den Kreis der Völkerrechtssubjekte erweitert, jedoch ist das Völker(straf)recht auch in diesem Fall im Wesentlichen eine Angelegenheiten von Staaten geblieben: so ist eine formale Beschwerdemöglichkeit für Individuen vor dem ICC im Statut nicht vorgesehen.

Die Fallbeispiele dienen mithin dazu, die Spannungen zu demonstrieren, die sich in der Empirie zwischen den Kategorien Souveränität, Menschenrechte und Demokratie in der Weltpolitik ausdrücken. Im Folgenden wird es darauf ankommen, vom Medium des konkreten Einzelfalls zu abstrahieren und das Verhältnis der drei Kategorien auf globaler Ebene grundlegend-theoretisch zu untersuchen.

II SOUVERÄNITÄT IM SPANNUNGSVERHÄLTNIS ZU DEMOKRATIE UND MENSCHENRECHTEN

Staatliche Souveränität ist ein genauso schillernder wie grundlegender Begriff in der Politik- und Rechtswissenschaft. Staatsrechtlich scheint er zunächst einmal die höchste oder letzte Autorität der Politik, die „Quelle der Gesetze“ innerhalb eines bestimmten Gemeinwesens zu bezeichnen – handele es sich hierbei nun um „das Volk“ bzw. eine Verfassung oder einen absolutistischen Herrscher. Erweitert man den Blick hingegen über die Staatsgrenzen hinaus und betrachtet das Völkerrecht, erkennen sich die Nationalstaaten gegenseitig in ihrer „sovereign equality“ (UN-Charta, Art. 2, Abs. 1) an. In gewisser Hinsicht schränkt aber gerade diese Formel die Souveränität als absoluten Begriff ein, und die Abdrängung der Souveränität ins Adjektivische offenbart die Schwierigkeit einer Kategorie, die als eine höchste oder letzte politische Autorität ein Außen nicht konstituieren kann, das es dennoch gibt – zum Beispiel in Gestalt internationaler Institutionen wie der UNO.

Trotz (oder vielleicht gerade *wegen*) dieser Ambivalenzen stellt die Souveränität der Einzelstaaten *die* Grundannahme in der Erforschung internationaler Beziehungen (international relations) dar. Die Konfliktlinien zwischen den „Paradigmen“ dieser politikwissenschaftlichen Subdisziplin erörtert Abschnitt II.1 mit dem Ziel, die oben nur angedeuteten Fragen zum Souveränitäts-„Charakter“ zu vertiefen. Spätestens seit Anheben der „Globalisierung“ setzt sich in der Politikwissenschaft allerdings die These vom „Souveränitätsabbau“ der Nationalstaaten durch, der in Abschnitt II.2 nachgegangen wird. Die Forschungsrichtung des Neogramscianismus innerhalb der Internationalen Beziehungen illustriert hierbei theoretisch mit ihrem an Antonio Gramsci angelehnten He-

gemonie-Begriff die empirischen Befunde des ersten Kapitels zu Kosovo-Krieg und Internationalem Strafgerichtshof, wonach bestimmte Staaten oder Staatenbündnisse (EU, USA, NATO) inklusive ihrer gesellschaftlichen „Basis“ in der globalen Perspektive „souveräner“ als andere sind (II.2.1). Gleichwohl halten die Neogramscianer *normativ* am Nationalstaat fest, während auf der anderen Seite Vertreter des liberalen „Global Governance“-Ansatzes (II.2.2) universalistischen Werten den Vorzug vor partikular-nationaler Selbstbestimmung geben. In der Diagnose weltpolitischer Trends entwickeln hingegen beide Forschungsrichtungen einen ähnlichen Begriff von Transnationalität, der vor allem auf den abnehmenden Einfluss *staatlicher* Akteure in der Weltpolitik rekurriert. Demgegenüber konzentriert sich diese Arbeit auf eine transnationale Politik, in der Staaten weiterhin eine zentrale Rolle spielen, die Politik selbst sich aber nicht mehr in nationalen Grenzen einhegen lässt (II.2.3).

Mit dem Begriff der Transnationalität können wichtige gegenwärtige Tendenzen in der Weltpolitik umschrieben werden, wie die Erosion des Nationalstaates und die zunehmende Relevanz zugleich universalistischer *und* individualistischer Werte-Grundlagen politischen Handelns. So erfasst der „transnationale Blick“ nicht nur strukturelle und sich wandelnde Aspekte von Souveränität, sondern schärft auch das Verständnis für das Spannungsverhältnis der Kategorie zu Demokratie und Menschenrechten. Unter *demokratischen* Gesichtspunkten überlagern sich im Souveränitätsbegriff vor allem die Dimensionen „höchste oder letzte Autorität“, „Autonomie“ und „Nation/Nationalität/nationale Identität“, die es analytisch zu trennen gilt (Abschnitt II.3). Hinsichtlich der *Menschenrechte* ist vor allem der Gewalt-Aspekt der Souveränität bzw. das staatliche Gewaltmonopol des souveränen Staates von Interesse. So vertritt Giorgio Agamben in den ersten beiden Teilen seiner „Homo sacer“-Trilogie die verstörende These, die „souveräne Macht“ produziere gerade „nacktes Leben“, für das ja die Menschenrechte gelten sollten. Damit bedingten Souveränität und Menschenrechte einander in ihrem innersten Kern. Doch gerade daraus resultiert das Spannungsverhältnis beider Kategorien. Insofern Menschenrechte Schutz vor staatlicher bzw. politischer Gewalt gewähren *sollten*, lässt sich nämlich feststellen, dass bloße Rechte des „nackten Lebens“, das die „souveräne Macht“ produziert, eine solche Garantie eben nicht bieten können. Anhand der Debatte über Agambens düsteres Bild eines „weltweiten Ausnahmezustands“ soll diesem Postulat, das den Sinn von Recht überhaupt in Frage stellt, kritisch nachgeforscht werden (Abschnitt II.4).

In einer ersten Zwischenbilanz (Abschnitt II.5) werden die Ergebnisse der Souveränitäts-Diskussion schließlich zusammengefasst. Im Kern

müssen vor allem die prä- oder extrapolitischen Aspekte von Souveränität¹ einer Kritik unterzogen werden, da in ihnen das (problematische) Haupt-Spannungspotenzial in Bezug auf Demokratie und Menschenrechte liegt.

II.1 Souveränität in den Internationalen Beziehungen

Ulrich Menzel unterscheidet vier „Paradigmen“ der Lehre von den Internationalen Beziehungen: *a)* den *Idealismus*, der im Anschluss an Kant in einem sich ausbreitenden Republikanismus – oder modern uminterpretiert: in der Demokratisierung – die Möglichkeit des (Welt-) Friedens begründet sieht und sich ökonomisch auf Freihandel und Adam Smiths Theorie beruft; *b)* den demgegenüber merkantilistisch-staatszentrierten *Realismus*, der über den Einzelstaaten allenfalls zeitweise die „hegemoniale Stabilität“ bestimmter Führungsstaaten anerkennt, prinzipiell aber von einer unveränderbar anarchischen Staatenwelt ausgeht, wobei sich diese in einem Sicherheitsdilemma, das heißt in einer ständigen Aufrüstungsspirale, befindet; *c)* den wie der *Idealismus* wirtschaftsliberalen *Institutionalismus*, der gegenüber dem *Realismus* die internationale Koordination mittels Verträgen, konstitutiven Rechtsprinzipien etc. geltend macht; und *d)* den *Strukturalismus*, der in der internationalen Sphäre nach politischen, militärischen und vor allem ökonomischen Herrschaftsmomenten fragt und vor allem von Imperialismus- und Systemtheorien sozialistischer oder linksliberaler Provenienz inspiriert ist, wobei Menzel auf Grund der Fragestellungen eine gewisse, wenn auch kritische Nähe zum *Realismus* konstatiert (Menzel 2001: 15 ff., 28 ff.). Bei allen Unterschieden argumentiert der *International Relations*-Forscher Menzel doch, dass die Paradigmen die Grundannahme eines anarchisch

1 Wenn der Souverän die Quelle der Politik symbolisiert, muss er selbst außerhalb der Politik stehen. Diese Logik ist anschlussfähig an Carl Schmitts Formel von der (Politik setzenden) Macht des Souveräns über die Definition des Ausnahmezustandes: der Souverän ist zugleich Teil des jeweiligen politischen Systems *und* kann es von außen (und oben) verändern. Wenn es hier nun um eine Kritik solcher prä- oder extrapolitischer Aspekte von Souveränität geht, dann stellt sich sofort die Frage nach dem, was denn *politisch* sein soll. Diese Frage führt ins Zentrum dieser Arbeit. Im Anschluss an die Immanenz-Perspektive Hannah Arendts, nach der Politik niemals gleichsam „außerweltlich“ legitimiert werden kann und immer nur „zwischen den Menschen“ und „in der Welt“ situiert ist, soll in Kapitel V eine alternative Version (unter anderem) der auf eine höchste Entscheidungsautorität rekurrierenden, realpolitisch vorherrschenden Souveränitäts-Konzeption entwickelt werden.

strukturierten internationalen Zustandes verbinde. Da auf Weltebene das Gewaltmonopol fehle, bildeten demnach in der Außenpolitik die höchsten Instanzen stets die souveränen Nationalstaaten (ebd.: 20 f.) – und diese koexistieren entweder friedlich, oder sie rüsten militärisch gegeneinander auf.

Tatsächlich dominiert die Vorstellung von Einzelstaaten als dem Nukleus internationaler Ordnung auch bei (zumeist liberalen) Kritikern des *realistischen Paradigmas* (Morgenthau 1949) sowie dessen neo-realistischer Abwandlung (Waltz 1979). So identifiziert – Ulrich Menzel nicht unähnlich – der Vordenker der „English School“, Hedley Bull, drei Denktraditionen in der Erforschung internationaler Beziehungen. Die *Hobbessche* Tradition konzipiere internationale Politik als Natur-, ergo: Kriegszustand. Hingegen begreife die *Kantische* Tradition internationale Politik letztlich als „community of mankind“ – Staaten seien nur der äußere Ausdruck transnationaler Konflikt- und Ideologielinien, wie sie sich etwa nach der Französischen Revolution oder im Fall der Arbeiterbewegung abzeichneten.² Die *Grotianische* Tradition schließlich, der Bull den Vorzug gibt, betrachte Staaten zwar weiterhin als Hauptakteure auf Weltebene, erkenne deren Interaktionen aber – im Gegensatz zum realistischen *Hobbes*-Strang – als eine Form der „international society“ an. Dieses Moment einer „anarchical society“ (an Stelle der berühmten realistischen Formel der „international anarchy“) finde sich in allen Phasen der weltpolitischen Geschichte wieder, etwa in Form von *ius-in-bello*-Klauseln, die auch in einer empirisch von der *Hobbes*-Tradition geprägten Epoche noch gegolten hätten und durch die sich die Staaten als Gleiche anerkannten – und sei es auch nur als gleiche *Gegner* (Bull 1995: 22-51). In dieser, nach Menzels Schema *institutionalistischen* Perspektive erscheint Souveränität, so könnte man sagen, nicht als apriorisch gesetzt – wie etwa im *realistischen Paradigma* –, sondern sie ist immer schon eingebettet in das internationale politische System und wird durch dieses erzeugt (Shinoda 2000: 132).

Hat sich die realistische Tradition auch durch Samuel Huntingtons berühmte These vom „clash of civilizations“ insofern erneuert, als Huntington den alten realistischen Primat der souveränen Staaten nun durch „Kulturkreise“ kurzerhand ersetzt, so erweisen sich solche internationalen Beziehungstheorien doch als ungenügend. Zum einen konstruieren die Realisten eine Dichotomie zwischen bindenden und funktionierenden Normen und Institutionen, die *innerhalb des Staates* aner-

2 Bull unterschlägt hier allerdings, dass der Namensgeber dieser International-Relations-Denktradition, Kant, der einzelstaatlichen Souveränität in seinem kosmopolitischen Werk „Zum ewigen Frieden“ im 5. Präliminarartikel einen unhintergehbaren Wert zuwies (Kant 1983: 199).

kannt werden, und der „anarchischen“ Weltebene, auf der kein Hobbescher „Leviathan“ die einzelnen Egoisten kraft seines Gewaltmonopols zügeln kann. Gerade inter- und supranationale Institutionen wie die WTO oder die EU, die in den letzten Jahren zunehmend Politik und (Gegen-)Öffentlichkeiten *innerhalb* der Nationalstaaten dominieren, zeigen aber, dass die unterstellte realistische Dichotomie nicht gilt: Auch auf der internationalen Ebene – und das heißt in Abwesenheit eines Gewaltmonopols – lassen sich Nationalstaaten auf bestimmte Normen und Institutionen verpflichten (Laubach-Hintermeier 1998).

Zum anderen versäumt es die normative, nicht hinterfragte Setzung einer anarchischen einzelstaatlichen Souveränität als höchste Instanz der Weltpolitik, die Ambivalenzen des Souveränitätsbegriffes in den Blick zu nehmen. Genau dies tut Hans Kelsen, wenn er das „Paradox der Souveränität“ untersucht. Dieses besteht darin, dass, wenn man unter Souveränität nach innen die höchste Geltung der eigenen Rechtsordnung versteht, eine solche Sicht nach außen letztlich die Existenz von Völkerrecht schlechthin ausschließen muss (Kelsen 1960: V-X). Wenn man nun davon ausgeht, dass Staats- und Völkerrecht sich nicht aus zwei völlig unterschiedlichen Quellen speisen, man also eine gleichzeitige Geltung beider Rechtsformen für möglich hält, dann stellt sich unweigerlich die Frage nach dem Primat der einen über die andere juristische Ordnung. Der Standpunkt der Souveränität, des staatsrechtlichen Primats, bedingt eine subjektivistische Sicht,

„die, um die Welt zu begreifen, vom eigenen Ich ausgeht und dabei doch niemals über das eigene Ich hinauskommen kann, indem sie die ganze Sinnenwelt, die Natur, nur als die *Vorstellung*, die ganze Welt der Werte nur als den *Willen* dieses eigenen Ichs verstehen kann, [...] unfähig, das andere Subjekt, das mit dem gleichen Anspruch auf Souveränität auftretende Nicht-Ich, das auch ein Ich sein wollende ‚Du‘ in seiner Eigenart als Zentrum des Universums zu begreifen, weil unfähig, seinen Souveränitätsanspruch zu honorieren“ (ebd.: 315 – Hervorheb. Kelsen).

Umgekehrt geht die objektivistische Weltanschauung von der Welt aus, um zum souveränen Staats-Ich zu gelangen. Insofern präsentieren sich die staatlichen Ordnungen nur als Teil-Ordnungen einer selbst unabhängigen *civitas maxima*, die über den Einzelstaaten steht und deren Durchsetzung gegen die Souveränitätsvorstellung Kelsen für nötig hält (ebd.: 320).

Dieses gleichwohl zugespitzte juristische Souveränitätskonzept beruht auf dem in den Internationalen Beziehungen immer wieder bemühten Schlagwort der „Westfälischen Ordnung“, also auf dem Friedens-

schluss der verfeindeten konfessionellen Staaten am Ende des Dreißigjährigen Krieges in Münster und Osnabrück. Dass auf dem Friedenskongress des 17. Jahrhunderts allerdings das Prinzip staatsrechtlicher Souveränität „erfunden“ wurde, darf gut und gerne als „myth“ bezeichnet werden, da in Münster und Osnabrück lediglich die niederländische Unabhängigkeit (und damit Souveränität) formal anerkannt wurde. Wohl aber sorgte das abstrakte, nicht formal-juridisch zu verstehende „autonomy principle“ dafür, dass alle am Westfälischen Frieden beteiligten Parteien eine eigenständige Existenzberechtigung und die Kompetenz hatten, das Ausmaß ihrer Selbstbestimmung zu definieren (Osiander 1994: 77 f.).³

Die „Westfälische Ordnung“ souveräner Territorialstaaten – genauer: der Mythos ihres „westfälischen Charakters“ – markiert in Politik- und Rechtswissenschaft den Beginn der klassischen Periode des Völkerrechts. Neben dem *ius ad bellum* nach außen beruhte das Souveränitätskonzept nach innen auf einem Recht, (in gewissen Grenzen) auch das (ethisch) Falsche tun zu dürfen, wie Friedrich Kratochwil in seiner Herleitung des Souveränitätskonzepts aus dem Römischen Privatrecht hervorhebt (Kratochwil 1995: 25 f.).⁴ Damit erhielt der souveräne Staat seine „harte Schale“, wie es John H. Herz, ein Kelsen-Schüler, treffend bemerkt – eine Metapher, in der sich die Undurchdringbarkeit von außen ausdrückt. Diese wiederum bezieht sich, so Herz, als militärische Verteidigungsfähigkeit auf den legitimierten Krieg, der bis zum 20. Jahrhundert ein begrenzter blieb, insofern er „zumindest das Prinzip der Territorialität“ nicht gefährdete (Herz 1974: 70). Die drohende Gefahr des Atomkrieges jedoch sprengte endgültig die „harte Schale“; unabhängig von nationaler Zugehörigkeit müssten sich nun alle Menschen in ihrer Existenz bedroht fühlen. In dieser Auflösung des souveränen Territorialstaates sieht Herz allerdings zugleich auch die Möglichkeit eines kosmopolitischen Zustandes heraufdämmern (ebd.: 80 f.). Das Bewusstsein der Weltbürgerschaft bestand also auch in einer Zeit fort, in der das *realistische Paradigma* in Form des Kalten Krieges Realität geworden zu sein schien.

3 Zu Verhältnis und Überschneidung der Begriffe Souveränität und Autonomie bzw. Selbstbestimmung siehe Abschnitt II.3.2.

4 Kratochwil ist sich der Grenzen dieser „domestic analogy“ bewusst. Handelt es sich doch beim römischen „dominium“ nicht um Ansprüche, die man gegenüber einem Staat geltend machen kann. Hinzu kommt auf internationaler Ebene neben Rechten für Minderheiten auf bestimmten Staatsterritorien und der Sezessionsproblematik die im Zuge der sich entwickelnden Volkssouveränität mögliche Trennung zwischen Interessen der regierten Basis und des regierenden Souveräns (Kratochwil 1995: 29 ff.).

Ab Anfang der 1990er Jahre, nach dem Ende der Blockkonfrontation und mit dem Beginn der „Globalisierung“, erfuhr die These vom Zerfall des souveränen Staates und des entsprechenden „Meta-Paradigmas“ in den Internationalen Beziehungen einen neuen Schub. Dabei weist Stephen D. Krasner darauf hin, dass Souveränitätserosion nicht gleich Souveränitätserosion ist. Mit der Differenzierung der Kategorie in vier Formen (die externe Akteure ausschließende „Westphalian“, die auf gegenseitige Anerkennung zielende „international legal“, die auf formale Organisation politischer Autorität und effektive Gebietskontrolle im Staat bezogene „domestic“ und die Waren-, Informations-, Ideen- und Menschen-Durchfluss kontrollierende „interdependence sovereignty“) bricht Krasner das sehr schematische Verständnis von Souveränität als letzte und höchste Autorität nach innen und (im modernen Völkerrecht) als „souveräne Gleichheit“ nach außen auf und schärft den Blick dafür, dass niemals alle mit Souveränität konstitutiv verknüpften Merkmale – „territory, control, recognition, and autonomy“ – in der Staatenwirklichkeit zugleich verwirklicht waren (Krasner 1999: 3 f., 238).

Im wissenschaftlichen Diskurs entwickelt sich passend zu dieser Souveränitätskritik eine „sozialkonstruktivistische“ Richtung der Internationalen Beziehungen, die an der Stelle des Materialismus, wie er im *Realismus*, aber auch im *Strukturalismus* obwaltet, die Wichtigkeit und den soziale Wirklichkeit produzierenden Effekt von Normen- und Wertennetzwerken (NGOs) betont. Mit dem diagnostizierten Verfall der nationalstaatlichen Souveränität wächst zudem das Bewusstsein, dass sich parallel zur „Globalisierung“, also der „Verweltlichung politischer Prozesse“, eine Tendenz zur „Fragmentierung“, zur gegenläufigen partikularen Vergemeinschaftung samt den dazugehörigen Konsequenzen wie Rechtspopulismus und transnationalem Terrorismus herausbildet (Menzel 2001: 217 ff., 236 ff.; auch Take 2006).

II.2 Entstaatlichung und Entgrenzung der internationalen Beziehungen

II.2.1 Der Hegemonie-Begriff des Neogramscianismus

Die in den Internationalen Beziehungen aufkommende These von der Souveränitätserosion bezieht sich immer auf einen (unterstellten) Autoritätsverlust des Staates – schließlich ist die Geschichte des Souveränitätsbegriffs eng an die Entstehung moderner Territorial-Staatlichkeit geknüpft. Eine kritische Variante in der Erforschung internationaler Beziehungen, der so genannte Neogramscianismus, gibt den Staat als zentrale

Analyseeinheit in der Weltpolitik zwar nicht auf, fragt aber nach dessen „sozialer Basis“ und nimmt – anders als das *realistische Paradigma* – den souveränen Nationalstaat somit nicht als apriorisches, unhintergebares Phänomen hin. Insofern wohnt der Übertragung von Antonio Gramscis Hegemonie-Begriff auf Struktur und Wandel internationaler Beziehungen also auch ein methodologischer, gegen positivistische Erkenntnistheorie gerichteter Impetus inne (Gill 1993a: 22).

Die Entwicklung des Begriffsinstrumentariums der Neogramscianer geht vor allem auf den Kanadier Robert W. Cox zurück, der als ehemaliger Direktor eines bei der *International Labour Organization (ILO)* angesiedelten Forschungsinstituts schon berufspraktisch mit Strukturen, Entscheidungsprozessen und damit einhergehend den Machtverhältnissen in internationalen Organisationen konfrontiert war (Cox/Jacobson 1973). Diese Erfahrungen spiegeln sich in Cox' wissenschaftlichem Erkenntnisinteresse wider, insbesondere Macht- und Einfluss-Asymmetrien zwischen verschiedenen UN-Unterorganisationen zu analysieren. Je nachdem, ob diese in Mitgliedschaft und Einfluss-Struktur formal und real limitiert sind (IWF und Weltbank) oder ob es sich um „universal international organizations“ (UNCTAD, UNIDO) handelt, dominierten im ersten Fall westliche Industrie- und im letzteren Fall Dritte-Welt-Staaten die jeweilige Agenda, wobei bestimmte Themen auch – je nach Akteurs-Interessen – von einem internationalen Politikforum in ein anderes „überschwappen“ könnten („spill over“). Insgesamt begreift Cox internationale Organisationen nicht als vorgegebenes Set von Institutionen, sondern als historischen Prozess, in dessen Verlauf weltpolitische Konflikte reguliert würden. Als „Institutionalisierung von Hegemonie“ reflektierten die Organisationen nicht nur eine bestimmte Machtstruktur, sondern böten auch die Gelegenheit zur Artikulation „gegen-hegemonialer Werte“ (Cox 1980: 373 ff.).

Unter Hegemonie auf Weltebene versteht Cox nun nicht die Dominanz eines Staates über andere – wie der Mainstream der Internationalen Beziehungen, insbesondere der *Realismus* –, sondern eine (Herrschafts-) Ordnung, mit der alle Staaten gut leben können. Eine solche hegemoniale Ordnung zeigt sich dann auch in der globalen „Zivilgesellschaft“ (Cox 1993: 58 ff.). Diese Referenz verrät Cox' Anlehnung an Antonio Gramscis Hegemonie-Theorie.⁵ Der von den Faschisten verhaftete Führer der Kommunistischen Partei Italiens hatte sich in den 1930er Jahren der Frage gestellt, weshalb die sozialistische Revolution in Russland ausbrechen konnte, in Westeuropa aber ausgeblieben war. Diese Diskre-

5 Im Folgenden stütze ich mich auf Cox' Kurzabriss der zentralen Begrifflichkeiten in Gramscis politischem Denken (Cox 1993: 50 ff.).

panz erklärte Gramsci aus der Schwäche der Zivilgesellschaft in Russland. Im Gegensatz dazu festigte sich die bourgeoise Herrschaft in Westeuropa zum Beispiel über Institutionen wie die Kirche (speziell in Gramscis Heimatland Italien). Auf dieser soliden ideologischen Basis baue sich der bürgerliche Staat auf, der daher nicht in einem Staatsstreich im wahrsten Sinne des Wortes („war of movement“) zu überrollen sei – so wie in Russland. In Westeuropa könne die Arbeiterklasse die Revolution oder besser *ihre* Hegemonie nur in einem langsam voranschreitenden „Stellungskrieg“ („war of position“) gegen die bürgerliche Zivilgesellschaft erkämpfen. Hegemonie im Sinne Gramscis ist dabei immer die Hegemonie einer bestimmten, also partikularen sozialen Klasse, die ihre Interessen im Staat gleichsam universalisiert. Eine solche Konstellation nennt Gramsci einen „historischen Block“ („blocco storico“).⁶

Eine wesentliche Erkenntnis hierbei ist der Rekurs auf den konsensualen Charakter dieser Macht- und Herrschaftsform. So übernimmt Gramsci von Machiavelli dessen Bild von der Macht als Zentaur, als halber Mensch und halbes Biest, eine Kombination von Konsens und Zwang. Komme auch eine Hegemonie ohne Zwangselemente nicht aus, so überwiege in ihr doch der weiche Faktor, also die gesamtgesellschaftliche Affirmation von Werten der hegemonialen sozialen Klasse.

Antonio Gramsci hatte lediglich nationalstaatliche Verhältnisse im Blick – und hier insbesondere die Verhältnisse des Italiens der 1920er/1930er Jahre, in dem er lebte und an dessen politischer Öffentlichkeit er aktiv partizipierte. Zu internationalen Verhältnissen finden sich kaum Notizen Gramscis. Jedoch hält Robert W. Cox Gramscis Begriffsinstrumentarium für höchst geeignet, um die von ihm besonders betrachteten Strukturen internationaler Organisationen sowie deren Aushandlungsmechanismen zu analysieren. Dies gelte insbesondere für Partizipationsmöglichkeiten, die schwächeren Staaten von den „hegemonialen Akteuren“ nur so weit zugestanden würden, wie sie die bestehenden internationalen Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht herausforderten (ebd.: 62 ff.). Rebellische, ggf. System sprengende Partizipationsforderungen würden zum Beispiel durch die Umwertung des Begriffes der

6 Wo die Hegemonie noch nicht ganz durchgesetzt ist und sich Elemente der alten, im bürgerlichen Fall: der feudalen Ordnung erhalten haben, spricht Gramsci von „passiver Revolution“, die sich in einer strikten Diktatur („Cäsarismus“) oder der Integration von für die (potenziell) hegemoniale Klasse gefährlichen Ideen ins politische System ausdrückt („Trasformismo“). Konstellationen solcher „passiver Revolutionen“ kann man heutzutage vor allem in Dritte-Welt-Gesellschaften beobachten (Cox 1993: 54 f.).

„self-reliance“ aufgesogen, der eigentlich den Anspruch auf selbstbestimmte Entwicklungspolitik der Dritte-Welt-Staaten behaupten sollte, später aber vor allem als ideologisches Vehikel zur Durchsetzung von internationalen Sozialprogrammen und „structural adjustment“-Maßnahmen von IWF und Weltbank fungierte. Indem sie „good governance“ einfordern, weisen die Industrieländer (und oftmals ehemaligen Kolonialmächte) so die Schuld an der Unterentwicklung jener Staaten diesen selbst zu. Die Empfänger der Entwicklungsprogramme akzeptieren diese Struktur allerdings, weil sie sich trotz allem Vorteile durch eine höhere Integration in den Weltmarkt versprechen, das heißt *sie erkennen die internationale hegemoniale Ordnung in diesem Bereich konsensual an* (ebd.; Lee 1995: 154 f.).

Als Kritik sowohl an *liberal-idealistischen* wie *herrschaftszentriert-realistischen* Strömungen innerhalb der International Relations (Murphy 1994; Lee 1995) hat der Neogramscianismus den Vorzug, ähnlich wie Gramsci selbst, weder dem Ökonomismus noch dem Idealismus den erkenntnistheoretischen Primat einzuräumen. Vielmehr konzentrieren sich neogramscianisch inspirierte Autoren, wenn sie ihre Disziplin, die Internationalen Beziehungen, ideengeschichtlich rekonstruieren, immer auf die *Wechselwirkung* zwischen Ideen/Ideologien/Idealen und materiellen Bedingungen. So weist Kees van der Pijl darauf hin, dass Hugo Grotius' völkerrechtlich bahnbrechende Argumentation für die Freiheit der Meere in einem Werk zu finden ist, das holländische Kaufleute in Aufträgen – Unternehmer also, die materiell an genau einer solchen Formel interessiert waren (Van der Pijl 1996: 49). Und Craig Murphy expliziert in Immanuel Kants kosmopolitisch-idealistischem Werk „Zum ewigen Frieden“ das kommerzielle Interesse einer – gleichwohl progressiven – Bourgeoisie, die den Geist des Handels für nicht kompatibel mit Krieg hält (Murphy 1994: 15 f.).

Insgesamt konzipieren die Neogramscianer also den Staat nicht als a priori gegebenen Akteur und führen internationale politische Macht- und Herrschaftsverhältnisse stets auf die „soziale“, das heißt zivilgesellschaftliche und damit *auch* ökonomische Basis der Staaten zurück. Zugleich öffnen sie sich für die Analyse *transnationaler* Regimeformen aus (politisch-)ökonomischer Perspektive (Gill 1991).⁷ Politikwissen-

7 Man könnte beim empirischen Themenfokus der Neogramscianer den Verdacht hegen, dass sie theoretisch doch eine gewisse Vorliebe für die Produktionsverhältnisse, also die sozioökonomische Ebene internationaler Beziehungen, hegen – trotz des Bekenntnisses, politische, ökonomische und kulturelle Momente bildeten eine Einheit. Hinzu kommt die „post-positivistische“ oder poststrukturalistische Kritik, die Gramsci dessen on-

schaftlich betrachtet, bleibt der Neogramscianismus jedoch dem Nationalstaat verhaftet. International, so Robert W. Cox, führe nur ein Gramscianischer „war of position“ langfristig zu Gegenhegemonie. Gleichwohl könne dieser Kampf immer nur auf *nationaler* Ebene ausgefochten werden (Cox 1993: 64). Daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn Cox in einem späteren Text einer von der NATO und der USA im Kosovo, in Afghanistan und im „war against terrorism“ verfochtenen globalen Option der „one civilization“ das Modell einer „multi-civilizational world“ entgegenstellt (Cox 2002: 183 ff.) – eine kosmopolitische Demokratie wäre für ihn wohl nur ein universalisierter Partikularismus, also *eine* weltumspannende Hegemonie (s. u.).

Dementsprechend stellen aus neogramscianischer Sicht in bestimmten weltgeschichtlichen Epochen meist einzelne Nationalstaaten die hegemonialen Akteure dar. Zwar fällt Cox' Einteilung in hegemoniale und nicht-hegemoniale Phasen der Weltpolitik seit 1845 (Cox 1993: 60 f.) ebenso holzschnittartig aus wie die Diagnose, autoritäre „Hobbesche“ Sicherheitsstaaten transformierten sich seit den 1990er Jahren zunehmend in Markt basierte, sich zivilgesellschaftlich selbst regulierende „Lockeanische“ Staaten (Gill 1993a: 38 ff.). Jedoch ist unbestritten, dass hegemoniale Elemente wie weitgehend über Konsens funktionierende politische Steuerung und Berufung auf *universalisierte* Werte das Bild formal-juridisch verstandener „soveräner Gleichheit“ der Staaten auf Weltebene erschüttern. Man kann sich sogar fragen, welche Staaten auf internationaler Ebene eigentlich noch wirklich, *effektiv* souverän sind, wenn bestimmte Führungsstaaten mit einer Mischung aus hegemonial-konsensualen und Zwangs-Elementen die internationale Gemeinschaft hinter sich scharen (Goodwin 1974: 103; Tönnies 2005: 44).

Weltpolitisch lässt sich spätestens ab 1945 zumindest in der „Ersten Welt“ eine US-amerikanische Hegemonie feststellen. Seit dem Zusammenbruch des Ostblocks und noch einmal verschärft mit dem Beginn des „war against terrorism“ nach den Anschlägen vom 11. September 2001 stellt die „sole superpower“ – so könnte man argumentieren – die konsensualen Aspekte ihrer herausragenden weltpolitischen Stellung zurück und verlässt sich zunehmend auf „Dominanz“, also Zwangselemente wie militärische Interventionen (Goldschmidt 2003). Genau diese Ambivalenz zwischen Hegemonie und Dominanz, die machtpolitisch (nicht juridisch-formal) die „Super-Souveränität“ der USA in weltpolitischen Fragen sicherstellt, lässt sich besonders deutlich am Phänomen der „Monroe-Doktrin“ von 1823 und vor allem an deren Interpretationen in

tologische Privilegierung des historischen Akteurs Arbeiterklasse vorwirft (Laclau/Mouffe 2000: 105; Scherrer 1998: 10).

der politischen Geschichte der USA ablesen. Die erst später als solche bezeichnete Doktrin setzt sich aus zwei eigentlich voneinander unabhängigen Teilen einer Rede des damaligen US-Präsidenten Monroe vor dem Kongress zusammen. Zum einen weist Monroe europäische Gebietsansprüche auf die Nordwestküste Nordamerikas zurück, zum anderen erklärt Monroe seine Solidarität mit den unabhängigen Republiken Südamerikas, warnt die europäische „Heilige Allianz“ vor erneuten Kolonialambitionen in diesem Gebiet und trennt die „westliche Hemisphäre“ der Demokratie von der alten, tyrannischen „östlichen Hemisphäre“. Damit vermischen sich in der Doktrin antikolonialistische mit potenziell expansionistischen Impulsen. Denn die USA verstehen sich nun als eine Art „Schutzmacht“ der „westlichen Hemisphäre“, erheben mit anderen Worten einen hegemonialen Anspruch. Dass der eigentlich antikolonialistische Impetus der USA – ein konstitutiver Bestandteil ihrer politischen Identität – sehr schnell in einen selbst betriebenen Kolonialismus innerhalb der eigenen „Hemisphäre“ umschlagen konnte, zeigen die US-Interventionen in Südamerika ab Ende des 19. Jahrhunderts. Der unter dem Namen „Roosevelt Corollary“ bekannt gewordene Zusatz zur Monroe-Doktrin von 1904 belegt diese Entwicklung. Der damalige Präsident Roosevelt teilte dem Kongress mit, er sei gewillt, zur Herstellung ökonomischer Stabilität und demokratischer Verhältnisse überall dort in Südamerika zu intervenieren, wo es im Interesse der USA liege (Murphy 2005: 4 ff.; auch Paech 2003: 131 ff.).

Schon Carl Schmitt zog vor der seltsamen Ambivalenz der Monroe-Doktrin den Hut: „Diese merkwürdige Elastizität und Dehnbarkeit, diese Offenhaltung aller Möglichkeiten, diese Offenhaltung vor allen Dingen auch der Alternative Recht oder Politik, ist meiner Meinung nach typisch für jeden echten und großen Imperialismus“ (Schmitt 1940: 169). Genau diese inhaltliche „Elastizität und Dehnbarkeit“ der Monroe-Doktrin dürfte auch dazu beigetragen haben, dass diese weder rein juristische noch rein politische Figur bis ins 21. Jahrhundert hinein immer wieder im öffentlichen Diskurs der USA auftaucht – mal in idealistisch-demokratischer, mal in isolationistischer, dann wiederum in unilateral-expansionistischer Ausdeutung (Murphy 2005: 145 f., 149 ff.). Das Zusammenfallen von (heute universell anerkannter, das heißt: hegemonial gewordener) demokratischer Emanzipationsrhetorik und militärischer Zwangsokkupation nimmt zudem die Debatte bereits vorweg, die zum Beispiel die Befürworter der Kosovo-Intervention in Politik und Wissenschaft geführt haben. In gewisser Weise handelt es sich bei der Monroe-Doktrin um ein höchst aktuelles Beispiel für die Gleichzeitigkeit von Konsens und Zwang, von Hegemonie und Dominanz, die einem „star-

ken Führungsstaat“ dessen im Verhältnis zu anderen staatlichen Akteuren auf Weltebene „etwas *souveränere* Gleichheit“ zusichert.

II.2.2 Transnationalität, Global Governance und Kosmopolitismus

Mit dem Neogramscianismus lässt sich Souveränität auf internationaler politischer Ebene das Komplement der Hegemonie beiseite stellen. Nimmt man hegemoniale Prozesse (und deren Verhältnis zu Dominanz und Zwang) in den Blick, offenbaren sich die *realen* Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die hier als Gegensatz zu den juristisch-formalen Normen, Strukturen und Prozeduren verstanden werden sollen. Da die Neogramscianer stark an der *politischen Ökonomie* der internationalen Beziehungen interessiert sind, verstehen sie den Staat nicht allein als politisch-militärische Herrschaftsmaschine, sondern erweitern den Staatsbegriff in seiner „außenpolitischen“ Dimension um die „soziale Basis“, auf die sich ein Staatswesen stützen muss, will es sich erfolgreich, das heißt: hegemonial, etablieren. Genau dieser Staat, als Einzelstaat, Nation, partikulare Entität, bleibt im neogramscianischen Ideengebäude allerdings *die* tragende Säule. Insbesondere gegenhegemonialer Widerstand könne letztlich nur auf national(staatlich)er Ebene erkämpft werden, so etwa Robert W. Cox (s. o.).

In der eher liberalen Denktradition kristallisieren sich nun verstärkt seit den 1990er Jahren Ansätze heraus, die den Nationalstaat nicht nur ökonomisch (in der Folge der „Globalisierungs“-Prozesse), sondern auch politisch, wenn nicht notwendig in Auflösung, so doch in tief greifender Transformation sehen – und dies nicht nur in administrativer Hinsicht, sondern gerade in politischer Reaktion auf ökonomische Entgrenzung.

So kehrt Michael Zürn in seiner Analyse der Regierungsmuster innerhalb der OECD-Welt⁸ vor allem das Aufbrechen der so genannten „Kongruenzbedingung“ als eine der größten Herausforderungen in einem Zeitalter der Politik jenseits des Nationalstaates hervor. Damit ist gemeint, dass zwischen der Regelungsweite politischer Entscheidungen und den von den jeweiligen Regelungen betroffenen, aber u. U. nicht in den Entscheidungsprozess eingebundenen Räumen eine immer größere Lücke klapft (Zürn 1998: 16; siehe auch Abschnitt IV.2.2). Hierin sieht Zürn die Pointe eines Prozesses, den er „gesellschaftliche Denationali-

8 Der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) gehören 30 Industriestaaten aus der ganzen Welt sowie die EU-Kommission an.

sierung“ nennt und den er mit dem Entstehen der Nationalstaaten im 19. Jahrhundert vergleicht, als der soziale Raum der Nation die alten Grenzen dörflicher Identitäten sprengte (ebd.: 13 f.). Der widerspruchsvollen Dynamik einer solchen Transformation sei es geschuldet, dass parallel zur „Denationalisierung“ durch politische Fragmentierung versucht werde, die Gültigkeitsreichweite politischer Regelungen wieder zu verringern, zum Beispiel in Form regionaler Sezessionismen wie der Lega Nord in Italien oder des überall in Europa zu beobachtenden Rechtsextremismus oder -populismus (ebd.: 27). Ein Gutteil der Widersprüchlichkeiten politischer (Des-)Integration in den OECD-Staaten sei dabei auf das Phänomen zurückzuführen, dass auf internationaler Ebene eine Einigung der politischen Akteure auf „negative Regeln“ (das heißt den Wegfall bestimmter nationaler Regulierungen vor allem hinsichtlich des Marktes) dominiere. Positive, Markt korrigierende Eingriffe könnten hingegen nur eine übergeordnete Zentralinstanz durchsetzen, auf die sich die international handelnden politischen Akteure, also meist immer noch Nationalstaaten, aber nicht verständigen wollten (ebd.: 177 ff.).⁹

Zugleich stellt die stärkere internationale Vernetzung staatspolitischer Akteure die Kategorie der *Zwischenstaatlichkeit* selbst in Frage, da politische Probleme zunehmend Probleme sind, die Nationen *überschreiten*. Man könnte auch sagen, aus *internationaler* (zwischenstaatlicher) wird *transnationale* (Staaten übergreifende und durchdringende) Politik. Dies ist allerdings nur eine der beiden Bedeutungsdimensionen von *Transnationalität*. Meist soll dieser Begriff nämlich darauf hinweisen, dass zunehmend nicht-staatliche Akteure wie NGOs die globale Politikbühne betreten (Meyers 1993).

Dabei widmete sich die Politikwissenschaft bereits seit Ende der 1960er/Anfang der 1970er Jahre transnationalen Prozessen in der Weltpolitik. So bezeichnete Karl Kaiser den Begriff der „Internationalen Politik“ bereits 1969 im Sinne Max Webers als einen Idealtypus, der höchstens annäherungsweise im Staatensystem zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert verwirklicht war. Die Vorstellung geschlossener Einheiten (Nationalstaaten), *zwischen* denen politische Regulation betrieben wird, lasse sich allerdings kaum aufrecht erhalten, betrachte man zum Beispiel ein Politikfeld wie die Entwicklungshilfe, bei der ein politisches System an einem anderen, dem des Entwicklungslandes, aktiv partizipiert. Dadurch sei die „Innenpolitik“ des letzteren Staates aber eben keine rein innere Angelegenheit mehr (Kaiser 1969: 81, 83).

Der deutsche Politikwissenschaftler Kaiser beteiligte sich auch an einer Textsammlung, die nach einem 1970 abgehaltenen Kongress in

9 Zum Problem „negativer Integration“ auf EU-Ebene vgl. Scharpf 2002.

Harvard entstand und sich dem so genannten „transnationalen Paradigma“ (Van der Pijl 1996: 337 ff.) widmet. Die US-amerikanischen International Relations-Forscher Joseph S. Nye und Robert O. Keohane verstanden hierunter den globalen Austausch von kommunikativen Akten, physischen Objekten, Finanzen und Personen, an dem auch nicht-staatliche Akteure oder besser: an dem nicht allein Regierungen beteiligt sind (Nye/Keohane 1971: 332). Das „transnationale Paradigma“ entwickelte sich aus diversen volkswirtschaftlichen und politikwissenschaftlichen Untersuchungen zu multinationalen Konzernen, die seit Ende der 1960er Jahre zunehmend weltökonomische Strukturen beeinflussen (Van der Pijl 1996: 323 ff.).

Kees van der Pijl nun sieht trans- anstelle von internationaler Politik (und internationaler politischer Ökonomie) spätestens seit der Machtübernahme der neoliberalen Politiker Thatcher in Großbritannien und Reagan in den USA wieder auf dem Rückzug. Insbesondere Reagan habe in seiner Außenpolitik erneut eine unilaterale und besonders auf die NATO konzentrierte Linie verfolgt (Van der Pijl 1996: 343 ff.). Insgesamt aber hat sich im wissenschaftlichen Diskurs das Bewusstsein für transnationale Verwerfungen seit den 1970er Jahren erst richtig ausgebreitet. Das Interesse gilt mittlerweile nicht nur „global players“, sondern auch Institutionen wie Öffentlichkeit und Staatsbürgerschaft, die bisher strikt auf die nationale Arena beschränkt waren. Bricht allerdings die „Kongruenzbedingung“ politischer Entscheidungen auf (s. o.), so wird die Frage bedeutsam, wer an welchen politischen Diskursen teilnehmen müsste, es aber vielleicht nicht kann, weil einige gleichwohl Betroffene keine Angehörigen des Gemeinwesens sind, in dem der öffentliche Meinungsbildungsprozess stattfindet. Komplementär dazu verlagert sich das Problem, wie sich die kommunikative Macht der Zivilgesellschaft in administrative Macht übersetzen lassen kann, von einem der „Übersetzung“ zu einem der „Leistungsfähigkeit“, wenn einzelne Gemeinwesen gar nicht mehr fähig sind, privat-ökonomische transnationale Macht zu zügeln (Fraser 2007: 247 ff.). Infolgedessen scheint die Entwicklung eines föderalistischen – das heißt intra-, supra-, inter- sowie transnationale Ebenen umfassenden – Begriffs von „citizenship“ nötig zu werden. Dabei kommt es nicht nur auf die Definition eines formalen Zugehörigkeitsstatus an, sondern vor allem auch auf den „politisch-funktionalen Sinn“ einer „Bürgerschaft“, der in der Gewährleistung des Demokratieprinzips liegt (Thürer 2000: 178 f.).

Ihr Fokus auf Entstaatlichungs-Prozesse führt die Theoretiker des „transnationalen Paradigmas“ sogar so weit, dass sie die Souveränität aus ihrer Bindung an staatliche Strukturen herausnehmen und in die „Welt-Gesellschaftswelt“ verlagern. Schließlich, so Ernst-Otto Czem-

piel, hätten gerade aus der Gesellschaft initiierte Umbruchsprozesse zum Zusammenbruch der Ostblock-Staaten geführt (Czempiel 2003: 10 f.). Zunehmend fordere die (Zivil-)Gesellschaft ihren Mitbestimmungsanspruch nicht nur in der Innen-, sondern auch in der klassisch staatszentrierten Domäne der Außenpolitik ein. Hier, so Czempiel, seien gesellschaftliche, das heißt jetzt: wirtschaftliche, Akteure viel eher als Staaten geeignet, Frieden und Sicherheit „herzustellen“. Czempiel versteht darunter vor allem, „die Unterdrückten zu Bürgern, die Armen zu zahlungsfähigen Konsumenten, die (meisten) Soldaten zu Aufbauhelfern“ zu machen (ebd.: 204) – eine Vision, in der sich einmal mehr die innere Verbundenheit liberal-internationalistischen Denkens mit den Prinzipien freier, weltumspannender Marktwirtschaft zeigt (s. o.).

Demgegenüber muss man gerade in der Sicherheitspolitik, also in Kriegs- und Friedensfragen, konstatieren, dass bei aller heute zu beobachtenden „Diffusion“, bei aller gegenseitigen Durchdringung von staatlichen und gesellschaftlichen Konfliktakteuren die meisten von ihnen – wie zum Beispiel Rebellen in Bürgerkriegen – explizit nach dem staatlichen Gewaltmonopol, nach der *staatlichen Souveränität* streben (Take 2006: 115). Anachronistisch scheint die Figur des souveränen National- und Territorialstaates also doch noch nicht zu sein.

Dem unbeschadet lässt sich gleichwohl argumentieren, dass Souveränität, sofern sie *effektive Kontrolle* über ein Staatsgebiet bedeutet (Krasner 1999: 13), einer Erosion ausgesetzt ist. Dies vorausgesetzt, drängt sich die Frage auf, welche *transnationalen* Institutionen die Kontrolle übernehmen und wieder ermöglichen könnten. Der „Global Governance“-Ansatz bildet hier das sowohl empirisch-analytische als auch normative Äquivalent zum „transnationalen Paradigma“. In den wissenschaftlichen Diskurs führten Rosenau und Czempiel den Begriff „Governance“ Anfang der 1990er Jahre ein. Die beiden International Relations-Forscher unterschieden die Regelsysteme „Government“ – „activities backed by formal authority, by police powers to insure the implementation of duly constituted policies“ – und „Governance“ – „activities backed by shared goals that may or may not derive from legal and formally prescribed responsibilities“ (Rosenau 1992: 4). Demnach umfasst „Governance“ mehr Phänomene als „Government“ (ebd.); „Government“ ist in dieser Perspektive sogar nur eine Teilmenge von „Governance“, die hier beinahe wie eine sozialtheoretische Grundkategorie erscheint, ein Synonym für regel- und normgeleitetes politisches Handeln, welches das *institutionalistische Paradigma* innerhalb der International Relations postuliert (s. o.).

In Realpolitik und Gesellschaft wurde die Rede von „Global Governance“ schließlich hineingetragen durch den 1995 erschienenen Ab-

schluss-Bericht der ursprünglich auf Initiative Willy Brandts gegründeten UN-„Commission on Global Governance“ (CGG) (Brand/Brunnengräber/Schrader/Stock/Wahl 2000: 28). Seitdem hat sich die „Global Governance“-Forschung stark ausdifferenziert. So werden mittlerweile „Governance“-Effekte auf verschiedenen demokratierelevanten Ebenen und im Hinblick auf deren Interdependenzen erörtert (Benz/Papadopoulos 2006). Und ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierter Sonderforschungsbereich bezieht „Governance“ nicht mehr nur auf das Wechselverhältnis zwischen Nationalstaatlichkeit und schleichender Souveränitätserosion, sondern geht grundlegend von „Räumen begrenzter Staatlichkeit“ aus. Diese ließen sich nicht nur außerhalb der OECD-Welt, sondern auch in Teilbereichen der insgesamt noch staatlich intakten Gemeinwesen, etwa in den Pariser Vororten, ausmachen (Risse/Lehmkuhl 2007: 5).

Nationale Selbstbestimmung wird im „Global Governance“-Diskurs allerdings nicht nur empirisch hinsichtlich der Effektivitätsdimension, sondern auch normativ zunehmend bestritten. Der deutsche Politikwissenschaftler Bernhard Zangl etwa weist auf die grundlegende Differenz zwischen Rechtsstaatlichkeit und Souveränität hin. Während erstere die binnenstaatliche Gleichheit der jeweiligen Rechtsgenossen vor den juristischen Normen erfordere, führe die Souveränität nach außen zu einer internationalen Anarchie, in der vergleichbare Fälle eben nicht gleich behandelt würden. So müsse sich das Ständige Sicherheitsrats-Mitglied China über internationale Sanktionen weniger Sorgen machen als Nordkorea, obwohl beide Staaten eine ähnlich schlechte Menschenrechtsbilanz vorweisen (Zangl 2006: 127). Insbesondere im Bereich des internationalen Strafrechts seien daher proto-rechtsstaatliche internationale Verfahren der Streitbeilegung noch wenig institutionalisiert (ebd.: 146).

Nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 und dem danach beginnenden „war against terrorism“, den die USA als legitimen Selbstverteidigungskrieg verstehen, scheinen „humanitäre Intervention“-Motive etwa der NATO wieder abzuflauen, mit denen der Kosovo-Krieg noch legitimiert worden war (Loges/Menzel/Ulbricht 2003: 42). Jedoch stellt sich gerade der „Global Governance“-Ansatz der schwierigen Frage nach dem zukünftigen Verhältnis zwischen einzelstaatlicher Souveränität und universalistischen Menschenrechten und sucht – seiner *institutionalistischen* Gesinnung folgend – nach Verfahren und Rechtsprinzipien, die das Dilemma zwischen den beiden Kategorien einhegen und regulieren könnten. Die zwölfköpfige „International Commission on Intervention and State Sovereignty“ – 2000 von der kanadischen Regierung berufen – rechtfertigt militärische Interventionen ausdrücklich nur als letztes Mittel und erörtert ausführlich nicht-militärische Mittel und

präventive Maßnahmen wie Sanktionen gegen Menschenrechte verletzende Staaten (ICISS 2001: 30). Dabei geht die Kommission allerdings von der so genannten „responsibility to protect“ aus, einem umgewerteten Souveränitätsbegriff, der die Verantwortung eines Staates, Leib und Leben seiner Bürger zu schützen, explizit beinhaltet (ebd.: 69; vgl. auch Thakur 2006).¹⁰ D. h. die Achtung der Menschenrechte wird der Souveränität kurzerhand eingeschrieben und ein Dilemma, wie es sich im Fall des Kosovo-Krieges bzw. in der Debatte darüber deutlich zeigte (vgl. Abschnitt I.2.3), faktisch geleugnet.¹¹

Eine solche rhetorische Glanzleistung kann gleichwohl nicht verhehlen, dass die „Global Governance“-Richtung im Gegensatz zu den Neogramscianern insgesamt universalistischen vor partikular-nationalen Werten den Vorzug gibt. Dies zeigt sich auch an liberalen Ansätzen, die über das „transnationale Paradigma“ hinausgehen und für einen „kosmopolitischen Blick“ auf die Weltpolitik eintreten (Beck 2004). Dabei geht das Erkenntnisinteresse über eine Kritik am bisher in den Sozialwissenschaften obwaltenden „methodologischen Nationalismus“ (ebd.: 8) weit hinaus. Problematisiert wird unter anderem, dass sich die total inklusive weltbürgerliche Gemeinschaft eben nicht auf kollektiv abgegrenzte Identitäten berufen kann, also ein Äquivalent für „staatsbürgerliche Solidarität“ nötig wird (Habermas 1998a: 162 – Hervorheb. Habermas). David Held entwirft in diesem Zusammenhang bereits das Modell einer „kosmopolitischen Demokratie“, die auf „global citizenship“ beruht (Held 1995).

10 Ähnlich argumentiert der Hamburger Rechtsphilosoph Reinhard Merkel (Merkel 2003: 41 f.), wenn er das Recht auf Leben und einen Wohnort zum konstitutiven Kriterium „legitimer“ Souveränität erklärt. Verletze ein Staat diese Minimalanforderungen, untergrabe er damit zugleich das Fundament auch aller anderen Staaten, ergo das „Recht der Menschheit“. Für eine berechnete militärische Intervention müsse dann noch die „Nothilfe für die Opfer“ als „materielle Legitimation“ hinzutreten. Letzteres schließe die Befriedigung eigener Ansprüche bei den intervenierenden Staaten aus, wie Merkel ein wenig naiv und wirklichkeitsfremd argumentiert (vgl. Abschnitt I.2.4).

11 Auf dem Weltgipfel der UN-Generalversammlung im September 2005 wurde die Souveränitätsformel „responsibility to protect“ als Leitlinie des UN-Handelns anerkannt. Allerdings hat die entsprechende Passage im Abschluss-Dokument des Gipfels keinerlei verbindlichen Rechts-Status; es handelt sich hierbei ja nicht um einen ausgehandelten Pakt oder Vertrag (vgl. Luck 2008).

II.2.3 Fazit: Transnationale Politik

Mit Neogramscianismus und transnational-kosmopolitisch orientierter „Global Governance“ stehen sich in den International Relations zwei Forschungsansätze gegenüber, die, konsequent zu Ende gedacht, beide auf unhaltbaren Prämissen aufbauen. In gewisser Weise ist John Rawls mit den abstrahierenden Grundannahmen seines politischen Liberalismus („original position“, „veil of ignorance“) ein gutes Beispiel für einen reinen „Global Governance“-Idealismus. In der Übertragung seiner Theorie, die bisher nur für einzelne Gesellschaften ohne Kontakt zu anderen gegolten hatte, auf die Sphäre des Völkerrechtes entwickelt Rawls acht Gerechtigkeitsprinzipien, auf die sich nationale Repräsentanten vernünftigerweise einigen müssten, wenn sie nicht wüssten, welches Volk sie vertreten („original position“), und wenn sie auch für soziale, habituelle und andere Unterschiede ihrer Kollegen blind wären („veil of ignorance“). Diese Sätze reproduzieren ziemlich exakt konstitutive Prinzipien des bereits geltenden Völkerrechts: Völker seien frei und unabhängig und müssten von anderen Völkern respektiert werden; Völker müssten Verträge einhalten; alle Völker seien gleich und den sie bindenden Übereinkünften unterworfen; die Völker müssten eine Nichtinterventionsnorm beachten; Völker hätten zwar ein Selbstverteidigungs-, aber kein Recht auf Angriffskrieg; Völker müssten die Menschenrechte anerkennen; Völker müssten sich dem *ius in bello* unterwerfen; und Völker hätten die Pflicht, anderen Völkern beizuspringen, die unter untragbaren Bedingungen leben müssten und daher auch keine guten und gerechten Regierungsformen ausbilden könnten (Rawls 1999: 37). All diese Prinzipien sind in der UN-Charta verankert (Nichtinterventionsnorm, Anerkennung der Menschenrechte), in fundamentalen Konventionen niedergelegt (Wiener Konvention zum Vertragsrecht, Genfer Konventionen) oder leiten die Arbeit von UN-Unterorganisationen besonders im Bereich Entwicklungspolitik.¹² Wenn nun aber das geltende Völkerrecht, mit Rawls' eigener Theorie gesprochen, tatsächlich fair und gerecht ist, so wird angesichts der realen Weltkonflikte schnell deutlich, dass ein bloßer Fokus auf Rechtsverhältnisse zu kurz greift, um zum Beispiel das *realpolitische* Dilemma zwischen Souveränität und Menschenrechten in der Weltpolitik erklären zu können.

Der Fokus des Neogramscianismus auf internationale Macht- und Herrschaftsverhältnisse erscheint daher unabdinglich. Mit dem Hege-

12 Rawls spricht zwar nur von „peoples“ und nicht von „states“, den Kerninstitutionen des Völkerrechts. Aber es ist schon bemerkenswert, dass sich „peoples“ in Rawls' Theorie mit der Rolle von „states“ in der politisch-juridischen Wirklichkeit decken.

monie-Begriff und Zwangsmaßnahmen, die hegemoniale Führungsstaaten (USA) bzw. hegemoniale Staatenbündnisse (NATO) ergreifen, relativiert sich die Rechtsformel „externer Souveränität“ in Form „souveräner Gleichheit“. Man könnte argumentieren, dass die Weltorganisation, in der diese Norm gilt, die UNO, die „notwendige Verknüpfung zwischen der Gehorsamerwartung und dem dazugehörigen Schutz, auf die Hobbes nachdrücklich hingewiesen hat“, nicht gewährleisten kann, sondern, unter heutigen Bedingungen, wohl nur die „sole superpower“ USA (Tönnies 2005: 43). Eine solche Aussage – und damit letztlich auch der Rekurs auf Hobbes in dem Tönnies-Zitat – wäre durchaus im Sinne eines neogramscianisch inspirierten Standpunktes, und genau darin besteht seine Schwäche. Entwickeln Neogramscianer auch einen wesentlich komplexeren, da um die „soziale Basis“ der Zentralgewalt erweiterten, Staatsbegriff als das *realistische Paradigma* innerhalb der International Relations (s. o.), so drohen sie doch auf die *realistische* Prämisse eines anarchischen Naturzustandes, in dem sich internationale Beziehungen befänden, zurückzufallen. Dagegen verweist die „Global Governance“-Forschung auf bestehende und sich weiterentwickelnde institutionell bindende Regeln und Organisationen in der Weltpolitik (Brand/Brunnengräber/Schrader/Stock/Wahl 2000: 89-128). Damit ist die These von der „global governance“ tatsächlich wirklichkeitsnäher als die *realistische* oder *neorealistische* Erkenntnisbeschränkung auf die vor allem militärische Verfügungsgewalt von Staaten im internationalen Kontext.

Mithin empfiehlt es sich, weder einer rein normativen, besser: *normativistischen*, noch einer auf das internationale Recht des Stärkeren abzielenden Linie zu folgen. Dieser „Mittelweg“ bestimmt auch den Erkenntnis leitenden Begriff transnationaler Politik. Die Kategorien Souveränität, Menschenrechte und Demokratie sind kaum wirksam zu analysieren ohne den Staat bzw. Strukturen, die eine ähnlich hohe Rechtsdurchsetzungsfähigkeit garantieren wie (zumindest idealtypisch) der Staat. Insofern wird vom „transnationalen Paradigma“ (s. o.) vor allem der Aspekt der *Staaten übergreifenden und durchdringenden Politik* übernommen. Die vorrangig vom „transnationalen Paradigma“ konstatierte Tendenz, dass zunehmend nichtstaatliche Akteure Politik jenseits der nationalen Sphären bestimmen, interessiert hier vor allem im Zusammenhang mit der Kategorie Demokratie – insofern nämlich Demokratie Repräsentation der (Zivil-)Gesellschaft im Staat und dessen Kontrolle wiederum durch die (Zivil-)Gesellschaft bedeutet. In welchem Verhältnis gerade dieses demokratische Prinzip zu staatlicher Souveränität steht, soll nun im Folgenden untersucht werden.

II.3 Souveränität, Autonomie, Nation – Versuch einer begrifflichen Abgrenzung

II.3.1 Souveränität als höchste Autorität

Etymologisch stammt das englische Wort für Souveränität – „sovereignty“ – aus einer Verbindung des von „super“ abgeleiteten Ausdrucks „soverein“ oder „soverayne“ mit dem in „reigning“ (regieren) enthaltenen Buchstaben *g* (Shinoda 2000: 9). Daraus ergibt sich also eine Bedeutung, die man „übergeordnete (super) Regentschaft“ nennen könnte – ein Gehalt, der die Grundlage aller klassischen Souveränitätstheorien (z. B. Bodin und Hobbes) bildete. Bis heute spiegelt sich diese Bedeutung im Verständnis von Souveränität als „final authority to decide“ zunächst innerhalb eines Staates. Doch auch im Verhältnis zu anderen Staaten könnte die höchste politische Entscheidungs-Autorität des einzelnen Staates nicht von anderen Staaten oder internationalen Organisationen überboten werden, wobei die Staaten die Reichweite ihrer Souveränität natürlich freiwillig einschränken könnten, wenn sie sich zum Beispiel zu Sicherheitsbündnissen zusammenschließen (Miller 1995: 99).

Damit offenbart sich eine problematische Trennung zwischen interner Souveränität, welche die höchste politische Entscheidungs-Autorität des Staates¹³ festlegt, und externer Souveränität, die im modernen Völkerrecht in der „soveränen Gleichheit“ der Staaten besteht und sich in der Nichtinterventionsnorm der UN-Charta verwirklicht (vgl. Goodwin 1974). Nun kann man allerdings im Prinzip der Nichtintervention gerade eine *Beschränkung* der Souveränität als höchster Autorität sehen (Ramsbotham/Woodhouse 1996: 115). Sofern Souveränität allerdings als ein *Recht* auf innere und äußere Unabhängigkeit eines Staatswesens verstanden werden kann und ein Recht konstitutiv stets auch eine Beschränkung für Andere, vor allem für deren Willkür, enthält, kann man den Unterschied zwischen interner und externer Souveränität für obsolet erklären (Shue 2004: 12 ff.) – insbesondere wenn man den „ultimativen“ Charakter der Souveränität nicht im Sinne einer „supreme power“, sondern einer Autorität versteht, alle beteiligten Subjekte an eine Entschei-

13 Genau genommen handelt es sich hier um die Autorität des *Souveräns*, der mit dem Staat identifiziert wird. Hierbei kann es sich, zunächst variierend nach Staatsform, um „das“ Volk oder besser: seine Repräsentanten oder einen Tyrannen bzw. Monarchen handeln. Variierend nach theoretischem Standpunkt, kann man aber auch danach differenzieren, ob eine abstrakte Rechtsordnung oder eine Person bzw. menschliche Gruppe oder Gemeinschaft souverän ist. Ersterer Definition folgt zum Beispiel Kelsen, während etwa Carl Schmitt die Souveränität stets an die konkreten Entscheidungsträger bindet.

dung zu binden (Kratochwil 1995: 25). Eine solche Sichtweise nimmt allerdings die Anerkennung der Souveränität der Anderen international für gegeben an und unterschätzt damit, dass die Geschichte des Begriffs wie des Phänomens eben doch sehr stark an die Formel von der höchsten Autorität gebunden war, die sich bis zum völkerrechtlichen Verbot des Angriffskriegs durch den Briand-Kellogg-Pakt von 1928 extern gerade in einem *ius ad bellum* ausdrückte. In Zeiten der Transnationalisierung scheint zudem vielmehr die interne Souveränität in Form der höchsten Autorität der Einzelstaaten bedroht (Shinoda 2000: 135). Diese Erosion betrifft nicht nur den ökonomischen Druck, den etwa multinationale Konzerne auf die Sozialgesetzgebung der Staaten ausüben, sondern zeigt sich nicht zuletzt auch in „humanitären Interventionen“, also militärischen Eingriffen in „innere Angelegenheiten“ eines Staates wie im Kosovo-Krieg (vgl. Abschnitt I.2.3). Dadurch freilich verletzen wiederum die intervenierenden Staaten das externe Souveränitätsprinzip der „souveränen Gleichheit“, gerade indem sie die interne Souveränität eines anderen Staates in Frage stellen.

Diese schillernden Ambivalenzen und Umschlagsformen „interner“ und „externer“ Souveränität schreiben die Annahmen der klassischen Souveränitätstheorien fort, die einen gewaltsamen Ur- oder Naturzustand konstruieren. So geht bei Bodin der Souverän als Sieger aus einem anarchischen Kampf aller gegen alle hervor, während bei Hobbes die Untertanen aus Angst um ihr unsicheres Leben in diesem Kampf mittels Gesellschaftsvertrag die Gewaltbefugnis an eine zentrale Instanz, den Souverän, abtreten (Geulen 2005: 62 f.).

Dadurch verschwindet die Gewalt nicht einfach, sie ist nur eben im Staat – oder auf internationaler Ebene: in *den* Staaten – monopolisiert. Sicherlich hat Sibylle Tönnies Recht, wenn sie von der klassischen eine moderne Souveränitäts-Konzeption abhebt, in der an die Stelle der „Verfüugungsmacht über das eigene Militär [...] das Mitwirkungsrecht in der Gesamtheit der Staaten“ tritt (Tönnies 2005: 40). Souverän ist nun nicht mehr, wer keinen Menschen und keine Instanz mehr über oder neben sich hat, sondern die Souveränität der Einzelstaaten ist vielmehr der Ausdruck der den jeweiligen Einzelstaaten von der internationalen Gemeinschaft eingeräumten Autonomie. Dabei ergeben sich nicht nur *real* Machtasymmetrien bei formaler Staaten-Gleichheit. Schon im Völkerrecht zeigt sich, dass durch die Balance zwischen einzelstaatlicher Autonomie und Verantwortlichkeit der gesamten Staaten eigentlich ein Souveränitätsvakuum entsteht. So sind im Hinblick auf den Einsatz der Militärmittel einerseits die Einzelstaaten nicht voll souverän (wegen des internationalen Gewaltverbotes). Die UN als gesamtstaatliche Organisation ist es aber ebenso wenig, da sie sich bei Militäreinsätzen die Ord-

nungskräfte und Soldaten von ihren Mitgliedsstaaten zusammenleihen muss (ebd.: 44). Deshalb wundert sich Tönnies, warum man diese die klassische Souveränität im Kern beschneidende internationale „Mitwirkungsbefugnis“ eigentlich noch mit einem Begriff bezeichnet, „der jahrhundertlang das Gegenteil bedeutet hat? Muss man die Einfügung in eine Genossenschaft ausgerechnet mit dem Wort bezeichnen, unter dem man bisher immer Herrschaft verstanden hat?“ (ebd.: 40).

Vielleicht ja, so könnte eine Antwort auf diese Frage lauten, weil die auf Gewalt/Gewaltmonopolisierung konzentrierte Tradition im Souveränitätsdenken immer noch fortbesteht und auch noch im modernen völkerrechtlichen Abwenden vom *ius ad bellum* als Ausdruck höchster staatlicher Autorität ihre Wirkungen zeitigt. Denn nur wenn man Souveränität immer auch als die unbegrenzte Verfügungsmacht vor allem über die militärischen Zwangsmittel begreift, kann man, wie Tönnies, zu der Schlussfolgerung kommen, eigentlich gebe es im modernen Völkerrechtssystem der UN gar keinen voll souveränen politischen Akteur. Ähnlich verhält es sich mit dem Verdacht, souverän seien eigentlich nur bestimmte hegemoniale und/oder dominante Führungsstaaten (s. o.) wie im Kalten Krieg die Sowjetunion, die massiv in die „inneren Angelegenheiten“ ihrer Satellitenstaaten eingriff.

Insofern bleibt Hannah Arendts apodiktische Aussage im Kern richtig: „Zwischen souveränen Staaten kann es keine letzte Instanz geben außer Krieg.“ Daher nütze es auch wenig, „dass man noch einen internationalen Schiedshof, der besser funktioniert als der Haager, und noch einen Völkerbund gründet, da sich dort doch nur immer wieder dieselben Konflikte zwischen souveränen oder angeblich souveränen Staaten abspielen – allerdings auf der Ebene des Gesprächs, was wichtiger ist, als man gewöhnlich meint“ (Arendt 1970: 130 f.). Da Arendt einen Weltstaat als Despotie verwirft, sieht sie die einzige Möglichkeit für eine zwischenstaatliche Kontrollinstanz in einem föderalistischen System, in dem sich der Staats- vom Souveränitätsbegriff entkoppelte. Diesen „neuen Staat“, „dem das Souveränitätsprinzip ganz fremd wäre“, verwirklichten die während der modernen Revolutionen immer wieder spontan entstandenen Räte, die sich auf verschiedenen geografischen Ebenen von unten nach oben aufbauen. Ein Rätestaat „würde sich für Föderationen der verschiedensten Art vorzüglich eignen, schon weil Macht in ihm bereits horizontal und nicht vertikal konstituiert wäre.“ Zwar habe ein solcher Staat wenig Aussichten auf (dauerhafte) Realisierung, stelle aber die einzige geschichtliche Alternative zum obwaltenden Staats- und Souveränitätsbegriff dar (ebd.: 133).

Hier knüpft Hannah Arendt an die Überlegungen in ihrem Werk „Über die Revolution“ an, in dem sie vornehmlich die Französische mit

der Amerikanischen Revolution vergleicht. In Frankreich setzten die Revolutionäre an die Stelle des Königswillens, in dem sich der Wille Gottes auf Erden repräsentierte, die Nation als Quelle der Gesetze (Arendt 1974: 203). Damit wurden sowohl Macht als auch Gesetze an den Willen des Volkes gebunden (ebd.: 204 f.). Letztlich ersetzte die Französische Revolution den monarchischen Souverän also lediglich durch die Volkssouveränität; die Logik der Souveränität, diesmal in Form der Nation als extrapolitischer „pouvoir constituant“, wurde aber beibehalten (ebd.: 210 f.; s. auch Hobe/Kimminich 2004: 38). Hingegen trennten die amerikanischen Revolutionäre die Quellen von Macht und Gesetzen. Die Macht sollte zwar im Volk liegen, als Quelle der Gesetze diente aber die Verfassung (Arendt 1974: 204 f.). Der amerikanische „pouvoir constituant“ lag im Gegensatz zu Frankreich nicht in der Idee der Nation, sondern in den vielen townhall meetings (Räten!), die wiederum die Länderparlamente ermächtigten, über die Verfassung zu diskutieren und Gesetze zu erlassen. Hinzu kommt das föderative System der *checks and balances* zwischen Ländern und der Bundesebene (ebd.: 214 f.). D. h. im amerikanischen Fall waren die „Schöpfer“ von Macht und Gesetzen wahrhaft politische Institutionen: das (politisch, nicht ethnisch oder national verstandene) Volk und seine Verfassung. Der in der Französischen Revolution fortgeführte Souveränitätsgedanke hingegen beruht ursprünglich auf der Säkularisierung von absolutistischer Herrschaftslegitimation, die nun auf weltliche Angelegenheiten übertragen und schließlich von der anti-absolutistischen Revolution übernommen wurde. Löst man aber die Souveränität, die Konzeption unbeschränkter Macht und Herrschaftslegitimation, aus ihrem religiös-jenseitigen Kontext, schlägt sie im politischen Raum sofort in Tyrannis und Despotie um (ebd.: 206 ff.).

II.3.2 Souveränität als Selbstbestimmungsrecht

Die Rechts- und Politikfigur der Souveränität transportiert noch einen anderen Bedeutungsgehalt, der im Übrigen für die oben erörterten schillernden Ambivalenzen des modernen Völkerrechts („sovereign equality“) und der Völkerrechtswirklichkeit (welche Staaten sind *faktisch* souverän?) verantwortlich ist. Mit Souveränität wird nämlich nicht nur die gleichsam extrapolitische Quelle des Politischen bezeichnet, sondern sie meint stets auch das, was 1918 im 14-Punkte-Programm des damaligen US-amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson als das „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ berühmt wurde und was sich generalisierend als *universelles Autonomieprinzip partikularer Gemeinwesen* übersetzen lässt. Dass die Begriffe Souveränität und Autonomie beinahe

deckungsgleich benutzt werden, zeigt sich etwa an einer Formulierung Krasners, der als „the basic principle“ der von ihm *westphalian* genannten Souveränitätsform „the *autonomy* of domestic structures“ identifiziert (Krasner 1999: 220 – Hervorheb. CC).

Im Gegensatz zur Souveränität als höchster oder letzter (extra-)politischer Entscheidungsautorität wurde die politische, also nicht philosophische oder erkenntnistheoretische, Autonomie bereits von den Griechen „im Sinne einer bedingten Selbstbestimmung“ verstanden. So musste nach Thukydides' Auffassung eine autonome Gesetzgebung nicht schon mit Finanzhoheit oder eigener Gerichtsbarkeit eines Gemeinwesens einhergehen (Pohlmann 1971: 701). Noch weiter zugespitzt, bedeutet Autonomie heutzutage vor allem „die vertraglich gesicherte Selbstbestimmung eines Territoriums oder einer Bevölkerungsgruppe innerhalb eines Staates, meist aus Gründen des Minderheitenschutzes“ (Nohlen 1998: 60). D. h. bei Autonomie handelt es sich um eine Form politischer Selbstorganisation, die innerhalb bzw. unterhalb des souveränen Staates angesiedelt ist.¹⁴

Sofern man Autonomie allerdings im Wortsinn als „Selbstgesetzgebung“ versteht, beruht der Nationalstaat „auf der Gleichsetzung von Souveränität mit Autonomie“, wie Ulrich Beck konstatiert (Beck 2002: 46). Im Zuge der Transnationalisierung nun fordert Beck eine Trennung beider Phänomene, die bezwecke, dass Autonomieverlust – also „wirtschaftliche Abhängigkeit, kulturelle Diversifizierung, militärische, rechtliche und technologische Kooperation zwischen Staaten“ (ebd.) – gerade zu *mehr* Souveränität auch der Einzelstaaten führe. Unter Souveränität will Beck dabei die Kapazität des Staates verstanden wissen, „Profil und

14 Bestimmte, meist ethnische Gruppen geben sich allerdings unter Umständen nicht mit einer Autonomie innerhalb eines Staates zufrieden und fordern die Sezession ein, also die Möglichkeit, selbst einen souveränen Staat zu gründen. Die serbische Repression und die Forderung der Kosovo-Albaner nach einem unabhängigen Staat geben hier nur ein Beispiel für zahlreiche ähnliche Konstellationen ab, die in der Geschichte moderner Nationalstaatlichkeit immer wieder aufgetreten sind und weiterhin auftreten. Politisch-normativ besteht die Sezessionsproblematik vor allem darin, unter welchen Umständen ein Recht auf Sezession zugestanden werden soll, inwieweit sich intra-nationale Konflikte durch internationale Regime verhindern lassen könnten (Chwaszcza 1998) und welche Auswirkungen ein neuer Nationalstaat für möglicherweise neue Minderheiten innerhalb seiner Grenzen hätte (Buchanan 1997: 45). Gesellschaftstheoretisch steht hinter der Forderung nach staatlicher Anerkennung eine „Politik der Differenz“, die einen in der Aufklärung wurzelnden Universalismus der Menschenwürde mit dem Anspruch auf Anerkennung des unverwechselbaren Anders-Seins von Individuen oder bestimmter gesellschaftlicher Teilgruppen herausfordert (Taylor 1997: 27 ff., 33 f.).

Einfluss auf den Bühnen der Weltpolitik zu gewinnen und die Sicherheit und den Wohlstand seiner Bürger zu mehren“ (ebd.: 47). Dieses *Mehr* an einzelstaatlicher Souveränität resultiere aber gerade aus der geteilten Souveränität mehrerer Staaten (ebd.), zum Beispiel auf EU-Ebene. Dadurch setzt Beck selbst aber wieder Autonomie und Souveränität gleich, denn seine geteilte potenzierte Souveränität entsteht ja gerade durch Autonomieverlust, und mehrere Staaten „teilen“ sich nun die vormalig den einzelnen Staaten vorbehaltenen Befugnisse. Man könnte also die geteilte Souveränität, für die Beck eintritt, genauso gut als Neukonstituierung von Autonomie auf einem *transnationalen* Level begreifen. Zudem wird nicht deutlich, warum nun „Profil und Einfluss auf den Bühnen der Weltpolitik“ ausgerechnet Souveränität charakterisieren soll, wobei dies ja auch Ausdruck von wirklicher staatlicher Autonomie sein könnte. Was Beck hier postuliert, ist wohl eher ein Abschied vom alten Nationalstaat. Zwar hat er damit Recht, dass Autonomie nicht vollkommen in Souveränität aufgeht – und umgekehrt –, nur ist seine Argumentation wenig plausibel und führt dazu, dass er genau das vermengt, was er doch zu trennen beabsichtigte.

Souveränität und Autonomie lassen sich also *nicht* anhand von staatlicher Gestaltungsmacht versus nationalstaatliche Abschottung, sondern vielmehr anhand von höchster politischer Entscheidungsautorität versus Selbstbestimmungsrecht eines Gemeinwesens unterscheiden. Genau genommen *bündelt* der Souveränitätsbegriff sowohl des wissenschaftlichen wie auch des realpolitischen Diskurses stets beide Dimensionen. Autonomie wäre somit tatsächlich eine Form von Souveränität, die sich gleichwohl analytisch separieren und vom Bedeutungsgehalt der höchsten politischen Entscheidungsautorität abheben lässt.

Daher erscheint es viel fruchtbarer, anstatt Souveränität von vorneherein in ihrer Beziehung zur Autonomie zu betrachten, mit Hideaki Shinoda zunächst zwischen einer „nationalen“ und einer „konstitutionellen“ Souveränitätstradition zu differenzieren. Die „konstitutionelle“ Linie, der sich etwa Grotius, Locke und Montesquieu zurechnen lassen, postuliert die „Herrschaft des Gesetzes“ („rule of law“), die auch den Souverän noch bindet. Dabei rekurriert der Konstitutionalismus auf zwei Konzepte des Staates. Zum einen wird darunter ein politisches Gemeinwesen als Ganzes, zum anderen die staatliche *Repräsentationsinstanz*, die Regierung, verstanden, welche das Gemeinwesen organisiert, aber eben innerhalb des Ganzen des Gemeinwesens existiert. Daraus ergibt sich, dass die Regierung (die Exekutive) die Souveränität zwar *ausübt* (exekutiert), jedoch die Quelle dieser Souveränität im Gemeinwesen als Ganzem liegt, das Gemeinwesen als Ganzes die Souveränität also *autorisiert* – indem es die Regierung bestimmt und kontrolliert. Hingegen

fallen bei der nationalen Souveränität beide Staatsbegriffe zusammen; die nationale Regierung repräsentiert unmittelbar und direkt die unteilbare Souveränität des Gemeinwesens (Shinoda 2000: 19, 21).

Hier zeigt sich, dass der *Autonomie*-Charakter der Souveränität *intern* durchaus einen demokratischen Impetus beinhalten kann. In der „konstitutionellen“ Tradition zeigt sich dies an den *checks and balances*, die für eine wirksame Kontrolle der Regierung durch das (politisch verstandene) Volk sorgen. Die „nationale“ Tradition erhebt „die“ Nation – die Einheit von Repräsentanten und Repräsentierten – zum souveränen Subjekt. Dabei ist nationale Identität im spezifisch modernen Verständnis von „Nationalität“ immer an die Idee der Volkssouveränität gekoppelt, also an die Vorstellung, alle Staatsgewalt gehe vom Volk aus. Wer nun dieses Volk ist, bestimmt wiederum das Konzept oder besser: Ideal des Nationalstaates (Miller 1995: 29 f.). *Extern* sind in der „nationalen“ Souveränitätstradition die Dimensionen *Autonomie* und *höchste Entscheidungsautorität*, welche eben „die“ Nation als Ganzes darstellt, unauflöslich ineinander verschlungen. Die *höchste Entscheidungsautorität*, die dagegen im Konstitutionalismus alleine in der Gesellschaft verankert ist, wird aber inter- und *transnational* nicht nur durch das moderne Völkerrecht mit seiner Formel der „souveränen Gleichheit“ verschiedener Nationen in Frage gestellt. In Zeiten der (rein ökonomisch verstandenen) „Globalisierung“ erodiert zudem die Souveränität der nationalen *Regierungen*, während verfassungsmäßig, also „konstitutionell“, die *Autonomie* der Staaten ja bestehen bleibt. Insofern, mutmaßt Shinoda, haben wir es wahrscheinlich momentan zu tun mit „a historical process of *constitutionalisation* of the notion of sovereignty“ (Shinoda 2000: 162 – Hervorheb. Shinoda).

Der klassische politische Theoretiker, der in seiner Philosophie die (Volks-)Souveränität geradezu paradigmatisch mit der Autonomie, in der sich jene realisiert, verknüpft, ist Jean-Jacques Rousseau.¹⁵ Dessen Konzept der „*volonté générale*“ (Gemeinwille) bezieht sich nur auf einzelne Republiken, nicht etwa auf eine Weltföderation oder ähnliches. Erkannte Rousseau auf internationaler Ebene zwar den Natur- und Völkerrecht begründenden Instinkt des Mitleides an, so warnte er doch vor allein auf ihren Eigennutz bedachten Kosmopoliten, welche ferne Völker liebten, nur um nicht ihre eigenen Nachbarn lieben zu müssen (Fetscher 1999: 125 f.). Bei der idealen (und idealisierten) Rousseauschen Einzelrepublik handelt es sich um eine „Demokratie ohne jede liberale

15 In der folgenden Darstellung von Rousseaus Thesen stütze ich mich vornehmlich auf Iring Fetschers vorzügliche Studie zu Rousseaus politischem Denken.

Korrektur“ (ebd.: 144) mit einer Sozialstruktur, die weder extreme Armut noch extremen Reichtum aufweist. Es ging Rousseau also um eine Herrschaft der *médiocrité*, wie er sie idealtypisch in seiner Heimatstadt Genf verwirklicht sah, einer kleinen und kleinbürgerlich geprägten Stadt. Dass die Freiheitsspielräume des Einzelnen in einer solchen Demokratie vor der Gleichheit aller (Staats-)Bürger im Interesse ihrer *kollektiven* Freiheit zurückzutreten haben, zeigt sich an Rousseaus „volonté générale“-Begriff, den er von den bloß zum Gesamtwillen aufaddierten Partikularwillen („volonté de tous“) abgrenzt. Ein wirklicher vernünftiger Gemeinwille kann nach Auffassung Rousseaus nämlich nur dann zustande kommen, wenn die (Staats-)Bürger dem Gesamtinteresse des Gemeinwesens in ihren politischen Handlungen und Entscheidungen den unbedingten Vorrang vor ihren besonderen Einzelinteressen einräumen (ebd.: 128).

Die Pointe in Rousseaus Staats-Konzept besteht in einem Dreiklang aus Souverän – Regierung – Volk. Die Staatsbürger tauchen hier in einer Doppelrolle als Souverän, also als Herrschende, auf, die ihre eigenen Gesetze beschließen, und als Volk im Sinne von Beherrschten, die diese Gesetze zu befolgen haben. Die Regierung, bei der das alleinige Initiativrecht liegen soll, stellt ein Bindeglied zwischen Souverän und Volk dar (ebd.: 153), wobei in einer Demokratie Regierung und Souverän idealtypisch zusammenfallen. Daher bevorzugt Rousseau die Versammlung des Volkes in Bezirken, in denen es seine (Regierungs-)Beauftragten bestimmt und möglichst häufig auswechselt. In absoluter und damit unmöglicher Reinform, das erkannte bereits Rousseau, wäre in einer Demokratie die Institution der Regierung überflüssig. Das Fehlen jeglicher politischer Repräsentation zöge allerdings die ständige Beschäftigung der gesamten Staatsbürgerschaft mit ihren eigenen politischen Angelegenheiten nach sich. Und dies wiederum würde zur vollständigen Absorption des Privaten durch den öffentlichen Raum führen.

In jedem Fall ist es nach Rousseau unerlässlich für das Funktionieren einer Demokratie, dass die Republik nicht allzu groß werde, um die möglichst große Beteiligung der Staatsbürger an der Politik praktisch gewährleisten zu können (ebd.: 159 ff.). In Bezug auf die internationalen Beziehungen sieht Rousseau die Organisierung der Menschheit in kleinen, autonomen und vor allem ökonomisch *autarken* Gemeinwesen sogar als Bedingung des Weltfriedens an. Denn so würden sowohl große Machtungleichgewichte zwischen Staaten als auch gegenseitige wirtschaftliche Abhängigkeiten vermieden, die internationale Konflikte befördern könnten (Van der Pijl 1996: 70 f.).

Diese *externe* Bedeutung der zur Souveränität gehörenden *Autonomie*-Dimension für internationale Beziehungen betrifft aktuell vor allem

die Problematik „humanitärer Interventionen“, die sich deutlich im Kosovo-Krieg zeigte (vgl. Abschnitt I.2). In seiner Betrachtung gerechter und ungerechter Kriege von 1977 nimmt Michael Walzer hier eine (zunächst) unmissverständliche Haltung ein: Gerecht kann ein Krieg nur sein, wenn er zur Selbstverteidigung eines von einem Aggressor angegriffenen politischen Gemeinwesens geführt wird. In Bezug auf ein partikulares Gemeinwesen hat sich historisch ein Zusammenhangs- und Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe von Menschen gebildet, das sich schließlich in einer bestimmten politischen Organisation (meistens einem Staat) ausdrückt. Die gemeinschaftliche Identität kann sich auch „von oben herab“ ergeben haben, zum Beispiel als Resultat von (letztlich immer willkürlichen) Grenzziehungen, doch der Anlass ist letztlich nicht entscheidend. Für die legitime Unantastbarkeit von außen (seitens eines Aggressors) kommt es nur darauf an, ob und dass dieses kollektive „Gefühl“ existiert (Walzer 2000: 55 ff., 72). Nun können aber, wie Walzer ausführt, dieselben Konzeptionen vom Recht auf Leben und Freiheit und Selbstbestimmung eines Gemeinwesens, mit denen die *Nichtintervention* gerechtfertigt wird, Interventionen geradezu erforderlich machen (ebd.: 86). Zu solchen Fällen zählen neben der Unterstützung secessionistischer Bewegungen und der Wiederherstellung eines Machtgleichgewichts in Bürgerkriegen – last but not least – „humanitäre Interventionen“ (ebd.: 108). Genau diese seien seit den 1970er Jahren in das Zentrum der Weltpolitik gerückt, da kriegerische Konflikte zunehmend inner- und nicht mehr vornehmlich zwischenstaatlich begründet seien, schreibt Walzer im August 1999 im Vorwort zur dritten Auflage von „Just And Unjust Wars“ (Walzer 2000a: xi f.). Damit lässt sich auch erklären, weshalb sich Walzer während der Debatte über den Kosovo-Krieg von einem *Nichtinterventionisten* in einen glühenden *Interventionisten* verwandelt hat (siehe Abschnitt I.2.3).

Den *nichtinterventionistischen* Strang in Michael Walzers politischer Philosophie, der sich ja mit der nicht überarbeiteten Neu-Publikation von „Just And Unjust Wars“ im Jahr 2000 fortsetzt, kritisiert Véronique Zanetti stichhaltig, wenn sie Walzers Rechtfertigungen für die Spezialfälle der Interventionen als nicht konsistent kritisiert. Solange Regierung und Bevölkerung eines Staates nicht auseinanderbrächen – wie etwa bei „ethnischen Säuberungen“ oder secessionistischen Bürgerkriegen –, lägen nach Walzer keine Interventionsgründe vor. Zwangsmaßnahmen wie Folter, Pressezensur oder politische Morde bezeugten demnach keinen Bruch zwischen Regierung und Bevölkerung. Jedoch, fragt Zanetti, „wo liegt der Unterschied zwischen der gleichzeitigen Ermordung zehntausender von Zivilisten und dem Mord an ebenso vielen Individuen verteilt über mehrere Jahre?“ (Zanetti 1998: 319).

Dieser Hinweis ist genauso problematisch, wie er gerechtfertigt ist. Einerseits erweist es sich tatsächlich als schwierig, Situationen zu identifizieren, in denen sich die internationale Gemeinschaft auf „humanitäre Interventionen“ einigen könnte. Wann beginnt etwa ein Genozid, und wo ist der Unterschied zwischen einer langen Periode politischer Morde und einem kurzfristigen Gewaltausbruch (vgl. Abschnitt I.2.5)? Andererseits besteht die Gefahr, mit Zanettis Position Politik zu moralisieren und damit letzten Endes bei einer „good vs. evil“-Logik zu landen, die nur immer neue Kriege bzw. Interventionen vom Zaun brechen wird. So gemahnt Friedrich Kratochwil daran, dass die Fortdauer von Verbrechen und Ungerechtigkeiten nicht nur das Problem des Völkerrechts, sondern *jeder* Rechtsordnung sei. Ebenso wie die Nichtinterventionsnorm der UN-Charta auf internationaler Ebene führten rechtsstaatliche Grundnormen wie *in dubio pro reo* auf einzelstaatlicher Ebene dazu, Verbrecher nicht zu überführen. Menschenrechtsverletzungen könnten zum Beispiel durch Sanktionen geahndet werden. „But this is quite different from justifying a general right to intervention. Thus, we have to recognize that the basis for recommending a universal right to intervention is more the wrath and feeling of righteousness than the inherently limited and limiting notion of possessing ‚rights‘“ (Kratochwil 1995: 38).

Neben diesem rechtsphilosophischen Einwand gegen einen Primat universalistischer Menschenrechte über die Autonomie der Gemeinwesen lässt sich zudem politisch-pragmatisch die *Effektivität* interventio-nistischer Eingriffe von außen in Zweifel ziehen (siehe auch Abschnitt I.2.5). Oftmals erzielten Interventionen – seien sie nun „humanitär“ legiti-miert oder nicht – die ihren Absichten genau entgegengesetzten Wirkungen. Dagegen brachen diktatorische Regime, die sich selbst überlas-sen waren, irgendwann zusammen, und die jeweiligen Länder kehrten danach von sich aus zu internationalen Standards zurück (Roberts 2004: 95). Die katastrophale politische Situation im Irak und in Afghanistan *nach* den jeweiligen Interventionen der USA bzw. der NATO scheint ei-ne solche Sichtweise auf eindringliche Weise zu bestätigen.

II.3.3 Souveränität und Nationalität

Die Entwicklung der modernen Souveränität ist eng an den Nationalstaat gekoppelt. Idealtypische souveräne Entitäten (und Völkerrechtssubjekte) sind ausschließlich Nationen.¹⁶ Dies gilt insbesondere im Prozess der

16 Paradigmatisch ist hier die Formulierung in der Menschen- und Bürgerrechtserklärung des revolutionären Frankreich: „Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu

„Globalisierung“, in dem die Souveränität zu „erodieren“ scheint. Klassifizieren Forscher Gemeinwesen als souverän, teilsouverän oder nicht souverän, richten sie ihre Analyseprinzipien meist – bewusst oder unbewusst – am modernen nationalen Territorialstaat aus.¹⁷ Im Begriff der Nation bzw. der „Nationalität“ zeigt sich nun besonders deutlich die Verbindung politischer und präpolitischer Bedeutungsgehalte, die auch die Souveränität in ihrem Doppelcharakter als höchste politisch-juridische Entscheidungsautorität und Autonomie eines Gemeinwesens auszeichnet. So stellen Nationen nicht nur ethische Gemeinschaften dar (etwa in Form eines Wohlfahrtsstaates) und institutionalisieren schließlich die *politische* Selbstbestimmung eines Kollektivs. Unter einer „nationalen Identität“ („national identity“) kann man darüber hinaus eben auch eine spezifische Quelle personaler Identität, eine vorpolitische kollektive Identifikationsmöglichkeit für Menschen verstehen (Miller 1995: 10 ff., 27). Die pure Tatsache einer gemeinsamen Nationalität erzeugt ein Verbundenheitsgefühl zwischen den Menschen, obwohl – oder gerade weil – es sich bei modernen Nationen um „imagined communities“ handelt, um Gemeinschaften von Menschen, die einander nicht kennen und niemals gesehen haben. Diesen Identifikationsprozess hat die über die rasante Ausbreitung des Buchdruckes vermittelte Entstehung einheitlicher Landessprachen maßgeblich beschleunigt (Anderson 1998: 39 ff.). Die oft, aber keinesfalls ausschließlich *ethnisch geprägte* kollektive Identitätsbasis (Miller 1995: 18 ff.) zeichnet sich sowohl durch demokratische als auch romantisch-konservative Züge aus. Ohne dass Rousseau den Begriff Nationalstaat bereits verwendet hätte, lässt sich der Sozialphilosoph als einer der Vordenker einer vorpolitischen Grundlage demokratischer Politik bezeichnen (Van der Pijl 1996: 70).

Insbesondere durch die Entgrenzungsprozesse der „Globalisierung“ wird die immer schon vorgestellte homogene nationale Identität der Gemeinwesen zunehmend in Frage gestellt. In der Debatte über Multikulturalismus und die Anerkennung von Differenz(en) (vgl. Taylor 1997) reproduziert David Miller hier einmal mehr die beinahe unauflöslliche Verschränkung politischer und vorpolitischer Elemente in der „Nationalitäts“-Idee. So gibt Miller den auf nationaler Einheit bestehenden

ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément“ (zit. n. Wildt 2006 : 87).

17 So spricht etwa Krasner der Souveränität die Prinzipien Territorium, Anerkennung, Autonomie und Kontrolle zu und identifiziert vor diesem Hintergrund alternative, besser: halbsouveräne Mischformen wie die EU, das British Commonwealth, die deutschen Staaten vor dem Ersten Weltkrieg, das heutige Andorra oder Westdeutschland vor 1990 (Krasner 1999: 228 ff.).

Konservativen zwar darin Recht „*that a well functioning state rests upon a pre-political sense of common nationality*“ (Miller 1995: 129 – Hervorheb. CC), will eine gewisse historisch gewachsene nationale Identitäts-Struktur aber nicht für unveränderlich erklären. Andererseits weist er die auf (angebliche) kulturelle Authentizität rekurrierenden Einwände „radikaler Multikulturalisten“ gegen eine diskriminierende Homogenisierung der nationalen Identität zurück. Eine solche wissenschaftliche Position sei überheblich, da die Minderheiten immer auf den guten Willen der Mehrheitsgesellschaft angewiesen seien. Außerdem sieht Miller den *nationalen* öffentlichen Raum gerade als einen eminent *politischen* an, in dem über Differenzen und Differenz-Anerkennung frei diskutiert werden könne (ebd.: 140, 138).

Analog zum ambivalenten Nationalitäts-Begriff (beinahe deckungsgleich damit) meinte auch das Konzept der „Volkssouveränität“ niemals nur „Volksherrschaft“, sondern inkorporierte immer auch die Vorstellung einer außerhalb des Politischen – und damit des Verhandel-, Veränderbaren – liegenden originären „Volksgemeinschaft“ (Wildt 2006: 87). In der Weimarer Republik verwendeten *alle* politischen Parteien diese Formel – freilich mit einer je eigenen ideologischen Note –, bis schließlich die Nationalsozialisten die „Volksgemeinschaft“ rassistisch aufluden und damit sogar das Konzept der Nation als Rechtsordnung eines Volkes durch die „Biopolitik“ des Lebensraumes ablösten (ebd.: 101; s. u.).

Die „Herrenmensch“-Ideologie sprengte damit auch den stets partikularistischen Charakter des Nationalen in seiner politischen wie vopolitischen Form. Heutzutage allerdings kehrt gerade dieses Partikularistische zurück, und die – nationalistische, ethnische, religiöse oder kulturelle – „Vergemeinschaftung“ steht der zunehmenden globalen „Vergesellschaftung“ oder „global governance“ (im empirisch-analytischen Sinne) gegenüber (Take 2006: 107).

II.3.4 Zur „kosmopolitischen Illusion“

Die weltgesellschaftliche „Vergemeinschaftung“ kann selbst transnationale Züge tragen – besonders drastisch zeigt sich dies im Fall weltweit miteinander vernetzter Terrorgruppen. Ungeachtet dessen bleibt aber auch in Zeiten der Transnationalisierung der souveräne Nationalstaat eine zentrale weltpolitische Institution. Die sozialwissenschaftliche Analyse des „kosmopolitischen Blicks“ bezieht das Nationale – in seinem Fortbestand wie in seiner Transformation – explizit mit ein (Beck 2004: 15, 100 f.). Besonders wenn es um Sicherheitsbedrohungen geht – wie im Fall der USA nach den Terroranschlägen vom 11. September –, tritt

die *nationale* Demonstration militärischer Stärke wieder in den Vordergrund. Insofern scheint es eine Erosion des souveränen nationalen Territorialstaates gar nicht zu geben. Eher passt sich diese Staatsform an die Bedingungen der „Globalisierung“ an (Jackson 2007).

Allerdings umgeht eine solche Perspektive die Frage, ob denn ein „weltbürgerlicher Zustand“, eine „Kosmopolitisierung“ der Weltpolitik vielleicht wünschenswert wäre. Die poststrukturalistische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe gibt hierauf eine deutliche Antwort, indem sie Bestrebungen wie „cosmopolitan citizenship“ als Illusionen zu entlarven versucht.¹⁸ Ihre Betrachtungen „über das Politische“ („on the Political“) sind zuvorderst als Kritik an Forschungsperspektiven zu verstehen, die Konflikte – etwa zwischen sozialen Bewegungen und herrschenden Institutionen – in der transnationalen Weltpolitik (Christophersen 2007) für obsolet erklärten (vgl. z. B. Beck 1997). Zu solchen „postpolitischen Theoretikern“ zählt Mouffe neben Ulrich Beck vor allem Giddens (Mouffe 2005: 64-90), aber auch Habermas. Diese verkennten durch ihre Leugnung der „adversarial dimension“ des Politischen die heute tatsächlich wahrzunehmende *Moralisierung* des Politischen (ebd.: 5). Genau in dieser „good vs. evil“-Logik entluden sich die Antagonisten aber auf brutale Weise. Nun lehnt Mouffe antagonistische Konstellationen in ihrer Sozialtheorie keinesfalls ab, im Gegenteil¹⁹: In bewusster Anlehnung an Carl Schmitt erklärt sie den Antagonismus zum Fundament des Politischen (Schmitt 1987: 29, 33, 39 f., 50 f., 54 ff.), man könnte auch hämisch sagen, sie *essentialisiert* ihn, obwohl ihre poststrukturalistische Philosophie – Derridas „différance“-Konzept folgend – jegliche sprachliche, d. h. diskursive, Essenz ja gerade ablehnt. Was Mouffe von Schmitt nicht übernehmen möchte, ist allerdings der *Ausdruck* des Antagonismus, also die Freund/Feind-Unterscheidung, die letztlich im Krieg die Verwirklichung, besser: das Endziel und den Sinn jeglicher Politik erblicken muss. Dem Antagonismus setzt sie den „Agonismus“ entgegen, eine „we/they relation“ oder „opposition“, die demokratischen Pluralismus ermögliche (Mouffe 2005: 20 f.). Die beteiligten (kollektiven) Identitäten respektieren sich hier als Gegner, die sich auf einer gemeinsamen demokratischen Grundlage bekämpfen, nämlich der Anerkennung der ethisch-politischen Grundformel „liberty and equality for all“ (ebd.: 30 f.).

18 Bezeichnenderweise trägt die 2007 erschienene deutsche Ausgabe des Mouffe-Textes „On the Political“ den Untertitel „Wider die kosmopolitische Illusion“.

19 Siehe auch zur Rolle des Antagonismus-Begriffs in der poststrukturalistischen Sozialphilosophie Laclau/Mouffe 2000: 127 ff.

So ganz scheint sich Mouffe von ihrem geistigen Vorbild Carl Schmitt gleichwohl nicht lösen zu wollen, denn die „antagonistic dimension“ bleibt stets präsent. In ihrem Kapitel über Ulrich Becks und Anthony Giddens Visionen betont Mouffe etwa, dass die neoliberale Einmütigkeit beinahe aller etablierter politischer Parteien (in Europa) dazu führe, dass sich die Wähler zunehmend von Rechtspopulisten angezogen fühlten, die ein klar antagonistisches Weltbild wieder belebten. Damit deutet Mouffe an: *Fehlt der pluralistisch-demokratische Agonismus, äußert sich brutal der Antagonismus, der grundsätzlich das Politische konstituiert*. Der Agonismus ist sozusagen die Sublimation des Antagonistischen, die dünne Patina der Zivilisation über den unversöhnlichen Gegensätzen. Eigentlich aber bleibt der Mensch dem Menschen Wolf.

Zudem geht Mouffe für die politischen Kontrahenten *auch* im Agonismus davon aus „that there is no rational solution to their conflict [...] it is a struggle between opposing hegemonic projects which can never be reconciled rationally“ (ebd.: 20 f.). Wenn es also keine politischen Konfliktlösungen *geben kann* (wegen der antagonistischen Grundstruktur des Politischen), warum sollten sich die Menschen dann überhaupt auf den pluralistischen Agonismus einer parlamentarischen Demokratie einlassen? Werden sie sich nicht irgendwann enttäuscht vom liberalen Pluralismus abwenden, wenn sie erkennen, dass im öffentlich-politischen Raum in Ideologie und Argumentation *letztlich* unversöhnliche Gegner immer wieder nur aufeinanderprallen?

Trotz dieser demokratiethoretischen Schwierigkeiten erhebt Mouffe doch gewichtige Einwände gegen eine kosmopolitische Fassung von Weltpolitik, wenn sie ihr (ant-)agonistisches Konzept auf die internationale Ebene überträgt (ebd.: 100 ff.). So weist sie eine Kernforderung etwa in David Helds kosmopolitischem Demokratie-Entwurf, die Reform der UN nach demokratischen Gesichtspunkten, zurück, da es real eine riesige Machtasymmetrie zwischen den UN-Mitgliedern gebe. Über diesen pragmatisch-empirischen Einwand hinaus problematisiert sie den Ansatz „kosmopolitischer Rechte“ („cosmopolitan citizenship“), da es sich hierbei um „Rechte ohne Subjekte“ handele – eine Formulierung, die sich auf einen Aufsatz David Chandlers bezieht.

Chandler führt aus, dass kosmopolitische Politiktheoretiker zwar die Unzulänglichkeit der nationalstaatlich verfassten Demokratie in globalen Fragen erkennen, dem aber keinen – potenziell despotischen – Weltstaat entgegensetzen wollen. Dadurch ergebe sich allerdings die Schwierigkeit, dass sich wirksam durchsetzbare Staatsbürgerrechte bzw. deren Äquivalente auf internationaler Ebene nicht finden ließen. Trotzdem erarbeiteten die „Kosmo-Politiker“ ein Regelwerk universalistischer Rechte, das weitgehend fiktiv bleiben müsse, da es – auf Grund der fehlenden

internationalen Durchsetzbarkeit – die Rechte von ihren Trägern (Subjekten) trenne. Chandler vergleicht solche Rechte sarkastisch etwa mit Tierrechten, die ja auch nicht von den Rechtsträgern, den Tieren, eingeklagt werden bzw. die diese auf eine Weise nicht bewusst wahrnehmen können, wie es grundsätzlich Menschen möglich ist (Chandler 2003: 335, 341).

Zudem sollten die (fiktiven) kosmopolitischen Rechte wie, zuvor, der Schutz vor Genozid ganz bewusst keine (national-)staatlich verbürgten Ansprüche sein, sondern ungeachtet partikularer politischer Rahmungen nur für *Individuen*, für alle Menschen der Welt, gelten. Damit werde aber das Konzept „Menschsein“ im Grunde vor das Konzept des Individuums als autonomes, zur „Selbstregierung“ fähiges Rechts-subjekt gestellt. Denn das nur durch sein pures „Menschsein“ als solches qualifizierte Individuum könne sich als Rechtssubjekt ja gar nicht verwirklichen, wenn es eben keine Rechtsdurchsetzungsinstanz auf internationaler Ebene gebe (ebd.: 342). In der Abwesenheit einer solchen Instanz könnten aber nur die stärksten Nationalstaaten kosmopolitische Rechte durchsetzen und müssten eben „humanitär intervenieren“, wenn andere Staaten Rechtsbrüche begingen. Dadurch würden die Bevölkerungen solcher „Schurkenstaaten“ wiederum unter die Kontrolle der hegemonial-dominanten Staaten und/oder Staatenbündnisse geraten und verlören die (zumindest theoretische) Möglichkeit, ihre eigenen Regierungen zu kontrollieren und anzugreifen. Aus der Diagnose eines transnationalen Demokratiedefizits heraus landeten kosmopolitisch inspirierte Theoretiker also, so das Resümee Chandlers, bei der *faktischen* Legitimierung eines weiteren Demokratieabbaus (ebd.: 347).

Chantal Mouffe schließt sich dieser Analyse an (vgl. Mouffe 2005: 101), jedoch fügt sie ihrer Kritik am kosmopolitischen Modell noch eine sozialtheoretische Ebene hinzu. Transnationalen Menschenrechts- und Demokratie-Entwürfen liege das Grundverständnis einer „form of consensual governance“ zugrunde. Aber:

„Such an approach overlooks the fact that since power relations are constitutive of the social, every order is *by necessity* a hegemonic order. To believe in the possibility of a cosmopolitan democracy with cosmopolitan citizens with the same rights and obligations [...] is a dangerous illusion. If such a project was ever realized, it could only signify the world hegemony of a dominant power that would have been able to impose its conception of the world on the entire planet and which, identifying its interests with those of humanity, would

treat any disagreement as an illegitimate challenge to its rational leadership“ (ebd.: 106 f. – Hervorheb. Mouffe).²⁰

An diesem Punkt verbindet Mouffe einen gramscianisch geprägten Hegemonie-Begriff (s. o.) mit ihrer sozialtheoretischen Grundannahme des Antagonistischen und fordert auf Weltebene eine „multipolare Weltordnung“ ein. Da es sozialtheoretisch kein Jenseits von Hegemonie geben könne, bestünde die einzige Möglichkeit, die Abhängigkeit von einer das eigene Partikulare universalisierenden Führungsmacht zu vermeiden, darin, viele regional-hegemoniale Pole zu schaffen, die einander im Gleichgewicht hielten (ebd.: 118).

Hier müsste sich Mouffe kritisch fragen lassen, ob die „balance of power“-Logik, die sie vertritt, wirklich dazu taugt, eine lebenswertere Welt zu schaffen und eine größere internationale Demokratie herbeizuführen. Schließlich kann man auch den Kalten Krieg als ein auf unantastbarer Souveränität der beiden Großmächte beruhendes internationales Gleichgewicht bezeichnen, in dem ein verheerender zwischenstaatlicher Gewaltausbruch gleichwohl jederzeit möglich war. Doch selbst wenn man Mouffes Schlussfolgerungen nicht teilen mag, so sind vor allem ihre (und David Chandlers) Analyse fiktiver kosmopolitischer Rechte und die Hegemonie-Kritik internationaler Politik bedenkenswert.

Zuletzt ließe sich diesen sozialtheoretisch geprägten Einwänden noch die simple, aber doch nicht unerhebliche Beobachtung hinzufügen, dass sich „Nationalität“ als eine bedeutende Quelle personaler kollektiver Identität geschichtlich tief im politischen Lebensgefühl der Menschen verankert hat. Der kosmopolitische Fokus auf die „Menschheit“ kann hier keine Alternative bieten – wenigstens derzeit noch nicht (Miller 1995: 184).

20 Ein schönes Beispiel für eine solche Universalisierung des Partikularen gibt der DFG-finanzierte Bremer Sonderforschungsbereich „Staatlichkeit im Wandel“ ab. Hier wird von der Auflösung des „Demokratischen Rechts- und Interventionsstaates (DRIS)“ in der OECD-Welt ausgegangen. Diese Formel stellt aber nicht nur das analytische Instrumentarium dar, sondern gilt als Kennzeichen idealer Staatlichkeit *per se*. So messen die in Bremen beschäftigten Forscher Stephan Leibfried und Michael Zürn „mangelhafte“ Politik-Dimensionen etwa in Kolumbien, Saudi-Arabien, Argentinien und auf den Philippinen am leuchtenden und damit implizit stets erstrebenswerten Vorbild des spezifisch „westlichen“ DRIS (Leibfried/ Zürn 2006a: 32 f.).

II.4 Souveränität, Recht, Gewalt – Die Debatte über Giorgio Agambens „Homo sacer“

II.4.1 Die These vom „nackten Leben“

Während der Souveränitätsbegriff, sofern er *Volkssouveränität* im Sinne politischer Autonomie meint, einen durchaus demokratischen (und demokratisierenden) Impetus aufweist, wird im Verhältnis zu den Menschenrechten der *Gewalt-Aspekt* souveräner Macht und Herrschaft wichtig. Sollen doch idealtypisch Menschenrechte Schutz garantieren vor der willkürlichen Ausübung staatlicher Gewalt. Damit scheint das Spannungsverhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten bereits konstituiert, doch der italienische Politische Philosoph Giorgio Agamben würde an dieser Stelle vermutlich widersprechen. Vor allem in den ersten beiden Teilen seiner „Homo sacer“-Trilogie begründet er ausführlich die These, das „nackte Leben“, also das Menschenrechtssubjekt per se, sei nur der eine Teil einer Ordnung, an deren anderem Ende die „souveräne Macht“ stehe. Gerade diese Macht sei es, die das „nackte Leben“ erst hervorbringe. Um die Beziehungsstruktur von Souveränität und Menschenrechten zu ergründen, lohnt es sich, der These nachzugehen.

Mit Bezug auf die aristotelische Unterscheidung zwischen dem Leben, das allem Existierenden zukommt, „zoe“, und dem qualifizierten Leben oder den *Lebensweisen*, „bios“, argumentiert Agamben zunächst, „die Politisierung des nackten Lebens“, also der „zoe“, sei „das entscheidende Ereignis der Moderne“ (Agamben 2002: 14). Habe die griechische Politikauffassung die „zoe“, die reine Reproduktion der eigenen Existenzgrundlagen, in die Sphäre des Haushaltes, den „oikos“, verbannt, so werde die Sorge um das Leben in den modernen Demokratien der „Arbeitsgesellschaften“ zum primären Fokus politischen Handelns, so Agamben unter Berufung auf Hannah Arendts Politische Philosophie (Arendt 2002) einerseits und Michel Foucaults Konzept der „Biopolitik“ (s. u.) andererseits. Diesen Versuch, „sozusagen den bios der zoe zu finden“, bewerkstellige die „souveräne Macht“, die Agamben im Anschluss an Carl Schmitts berühmte Definition fasst, wonach „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Schmitt 1922: 9). Ursprünglich habe der Begriff der Souveränität einfach festgelegt, wer innerhalb einer bestimmten politischen Ordnung mit welchen Machtbefugnissen ausgestattet sei. Doch Agamben konstatiert den Zusammenbruch der „Gewissheiten“ der Moderne wie Recht und Ökonomie, und nun zeige die Souveränität ihr eigentliches politisches Fundament: die gleichzeitige Produktion und Herrschaft des „nackten Lebens“ in einem permanen-

ten Ausnahmezustand. In dieser hochpolitischen Sorge um das, was in der Antike noch als das Unpolitische und nicht Politisierbare überhaupt galt, erblickt Agamben zugleich eine *strukturelle* Verwandtschaft zwischen den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts – insbesondere dem deutschen Faschismus – und den modernen Demokratien (Agamben 2002: 20 ff., 129).

Wie hängen nun Souveränität, Ausnahmezustand und „nacktes Leben“ genau miteinander zusammen? In Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Denken formuliert Agamben ein „Paradox der Souveränität“ (im Ausnahmezustand), wonach der Souverän, der laut Schmitts Definition ja selbst außerhalb des (normal geltenden) Rechts stehe, erklärt, es gebe kein Außerhalb des Rechts, gerade um – bspw. mittels Notstandsgesetzen – die Rechtsordnung zu schützen. Hier zeigt sich: Das durch die Ausnahme Ausgeschlossene bleibt doch stets in Beziehung zur geltenden Norm; das der normal geltenden Rechtsordnung Äußere (die *Ausnahme*) wird durch den Souverän und dessen souveräne „Entscheidung“, den Ausnahmezustand auszurufen, gerade eingeschlossen. Dadurch entsteht aber „eine paradoxe Schwelle der Ununterschiedenheit“, in der weder nur (Rechts-)Norm noch bloßes (konkret-situatives) Faktum herrscht. „Denn bei der souveränen Ausnahme geht es nicht so sehr darum, eine Überschreitung zu kontrollieren oder zu neutralisieren, als vielmehr und zuallererst um die Schaffung und Bestimmung des Raumes selbst, in dem die juristisch-politische Ordnung überhaupt gelten kann“ (ebd.: 28 f.). Diese Problematik des Rechts und der außerrechtlichen politischen Setzung zeigt sich besonders deutlich bei der Schaffung einer neuen Rechtsordnung – zum Beispiel in dem nach Revolutionen entstehenden Rechtsvakuum. Denn wie ließe sich die konstituierende (verfassunggebende) Gewalt, die ja erst Recht setzt, legitimieren, wenn nicht durch eine außerrechtliche Entscheidung (ebd.: 50)?

In diesem Sinn versteht Agamben Souveränität als Bann (in dessen Doppelbedeutung als *Banner (des Souveräns)* und *Verbannung*) und Verlassenheit (vom Gesetz). Der Souverän, der über die Ausnahme entscheidet, *wendet* sich in seiner *Abwendung* dem, den oder was er verbannt, *gerade zu* (ebd.: 39). Dies bedeutet allerdings auch, dass sich die klare Trennung zwischen gewaltsamem Natur- und zivilisiertem Rechtszustand, wie sie etwa Hobbes vornimmt, nicht mehr aufrechterhalten lässt. Denn die Identifizierung des Naturzustandes mit der Gewalt aller gegen alle liefert Hobbes die Rechtfertigung für den im Gesellschaftsvertrag legitimierten souveränen Herrscher, den Leviathan, der die Gewalt monopolisiert, aber eben nicht aufhebt, da nun er als Einziger ein *ius contra omnes* innehat. So lebt der Natur- im Rechtszustand fort, und Gewalt und Recht werden letztendlich ununterscheidbar (ebd.: 46).

Wenn „souveräne Macht“ nach Agamben im Kern *Bann* und *Verlassenheit vom Gesetz* bedeutet, so bedarf es eines Verbannten und vom Gesetz Verlassenen, auf den sich die „souveräne Macht“ bezieht und anwendet. Eine solche archetypische Figur erblickt Agamben im „Homo sacer“ (wörtlich übersetzt: heiliger Mensch) des römischen Rechts.²¹ Bestimmte Vergehen wie Sohnesgewalt gegenüber den Eltern und der Betrug von Klienten durch den Patron zogen im Alten Rom die „sacratio“ nach sich. Dies bedeutete, dass ein Mensch einerseits zu „Freiwild“ erklärt wurde, also straflos tötbar, andererseits aber nicht opferbar war. In einer doppelten Ausnahme, die eben zugleich eine Einschließung darstellt, stand der „Homo sacer“ damit außerhalb des *ius humanum*, ohne dadurch unter das *ius divinum* zu fallen (ebd.: 81 ff., 91 ff.). Die „sacratio“ sanktioniert Agamben zufolge nicht einfach Normübertretungen, sondern diese sind „die ursprüngliche Ausnahme, in der das menschliche Leben, das einer bedingungslosen Tötbarkeit ausgesetzt ist, in die politische Ordnung eingeschlossen wird. Nicht der Akt der Grenzziehung, sondern ihre Tilgung oder Negierung [...] ist der Gründungsakt des Staates“ (ebd.: 95). So steht der „Homo sacer“ in inniger Beziehung zu der souveränen Entscheidung, die das Recht im Ausnahmezustand aufhebt und so den „rechtlos“ Verbannten in den Bannkreis der Souveränität einschließt:

„Heilig, das heißt tötbar und nicht opferbar ist ursprünglich das Leben im souveränen Bann, und die Produktion des nackten Lebens ist in diesem Sinn die ursprüngliche Leistung der Souveränität. Die Heiligkeit des Lebens, die man heute gegen die souveräne Macht als Menschenrecht in jedem fundamentalen Sinn geltend machen möchte, meint ursprünglich gerade die Unterwerfung des Lebens unter eine Macht des Todes, seine unwiderrufliche Aussetzung in der Beziehung der Verlassenheit [abbandono]“ (ebd.: 93).

Mithin sind Menschenrechte nach Agamben besonders problematisch in ihrer Bezugnahme auf das bloße Leben der Rechtssubjekte. Schon die *Habeas corpus*-Verfügung („writ“) von 1679 – eines der historischen Basisdokumente im modernen Menschenrechtsdiskurs – garantiere alleine den Schutz des anwesenden *Körpers* bei staatlicher Strafverfolgung; nicht das qualifizierte Leben – „bios“ – des Staatsbürgers, sondern nur seine „zoe“ in ihrer physischen Materialität wird garantiert (ebd.: 131 ff.). Und spätestens mit der Menschen- und Bürgerrechtserklärung

21 Das moderne Äquivalent ist für Agamben der Flüchtling, für den nicht die Staatsbürgerrechte des Ziellandes gelten, der aber doch unter dessen *Banner* lebt und – sofern es sich nicht um einen *sans-papier* handelt – auf die Duldung durch die jeweiligen Behörden angewiesen ist.

der Französischen Revolution sei die „Einschreibung des natürlichen Lebens in die juridisch-politische Ordnung des Nationalstaates“ vollzogen (ebd.: 136). Hannah Arendts Betrachtungen in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ nachvollziehend, konstatiert Agamben den Bruch der Verbindung zwischen Gewährung der Menschenrechte und nationaler Staatsbürgerschaft nach dem Ersten Weltkrieg, der so viele staatenlose Flüchtlinge hervorbrachte. Nach Arendt tauchte in dieser Situation *der* idealtypische Mensch auf, für den qua Geburt zugeschriebene unveräußerliche Rechte gelten müssten. Doch ohne eine politische Ordnung – einen Nationalstaat –, dem man angehört, erwiesen sich die Menschenrechte als unwirksam (Arendt 1986: 601-625). Diese Differenz zwischen „hommes“ und „citoyens“ kennzeichnet nicht nur die „moderne Biopolitik“, die immer wieder zwischen denen unterscheiden muss, die zu einem Staat dazugehören, und denen, die keinen Staatsbürgerschafts-Status beanspruchen dürfen sollen.²² Sie führt auch dazu, dass Menschenrechte zunehmend von Bürgerrechten getrennt und „außerhalb des Kontextes der Bürgerschaft“ beschworen würden (Agamben 2002: 142). Daher könnten sich etwa internationale Flüchtlingsorganisationen heute als ausschließlich humanitäre und eben *nicht* politische Hilfseinrichtungen begreifen, wodurch sie allerdings die extreme Entkoppelung von Menschen- und Bürgerrechten legitimierten. Somit würden die humanitären Organisationen aber gerade zu Komplizen der „souveränen Macht“, deren Kernaufgabe ja die Produktion „nackten Lebens“ sei (ebd.: 142 f.). Menschenrechts-NGOs können sogar selbst als neue „souveräne Mächte“ auftreten, die zum Beispiel in Flüchtlingslagern quasi-staatliche Aufgaben übernehmen. Zusammen mit den Medien stellen diese *Non-Governmental Organizations* ihre „Klienten“, die Flüchtlinge, als „Unmengen von Körper“ dar – reduziert auf die elementarsten (fehlenden) Bedürfnisse. Das „nackte Leben“ der Flüchtlinge dient den humanitären Gruppen somit als ihre eigene Existenzberechtigung (Caldwell 2007: 109, 123). Zugespitzt formuliert, müssen die zivilgesellschaftlichen Menschenrechts-Anwälte *institutionell* an der Produktion „nackten Lebens“ in politischen Krisen oder Katastrophen geradezu interessiert sein.

Dabei ist das Lager (handele es sich nun um Konzentrations- oder „Auffanglager“) – das, wie Agamben schreibt, „biopolitische Paradigma des Abendlandes“ – der Ort, an dem sich der permanente souveräne Ausnahmezustand in der Produktion „nackten Lebens“ *materialisiere*.

22 Nur so kann die „souveräne Macht“ schließlich ihre ursprüngliche Leistung immer wiederholen, ein heiliges, nacktes Leben zugleich abzusondern und auszustoßen und gerade in dieser Aussonderung über dieses Leben Herrschaft auszuüben.

Gerade die nationalsozialistischen Lager, in denen die Befehle des Führers das eigentliche Gesetz seien, illustrierten die Ununterschiedenheit zwischen Norm und Faktum, zwischen Leben und Recht und zwischen Recht und Gewalt am eindringlichsten (Agamben 2002: 190, 181 ff.).

Was setzt Agamben diesem düsteren Szenario entgegen? Ist ihm überhaupt zu entkommen? Denn setzte man auf neue Rechte, um die „soveräne Macht“ in ihrer Furcht erregenden Wirkung zu begrenzen, löste man ja nur einen neuen Kreislauf von Gewalt und Recht aus, die untrennbar ineinander verschlungen sind. Eine mögliche Alternative zeigt Agamben im zweiten Teil der „Homo sacer“-Trilogie auf, in der er sich noch einmal eingehend mit dem „Ausnahmestand“ beschäftigt, der seiner Meinung nach heute eine permanente weltumspannende Ausbreitung erfahren hat.

Intuitiv gesehen, ist dies zunächst sicherlich eine plausible Beobachtung – nicht nur vor dem Hintergrund zahlreicher verschärfter Sicherheitsgesetze in Europa und den USA nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001. Auf anderen Politikfeldern scheint sich in der transnationalisierten Welt zunehmend eine Form informeller Herrschaft durchzusetzen, die sich höchstens in einem späteren Stadium in formal zwingendes Recht umsetzt. Dies zeigt sich etwa an den nicht-öffentlichen Treffen der großen Zentralbankchefs, die dort die globale Finanz- und Geldpolitik festlegen, an der de facto „Richtlinienkompetenz“ der G-8-Staaten für die Weltpolitik oder auch am so genannten Bologna-Prozess zur Schaffung eines einheitlichen europäischen Hochschulraumes, der als zwangloses Treffen von zivilgesellschaftlichen Lobbyisten (Bertelsmann-Konzern), Bürokraten und Politikern begann und heute sogar von deutschen Landespolitikern als gesetzgeberische Notwendigkeit „verkauft“ wird (Brunkhorst 2008: 7 f.). Man könnte eine solche Informalisierung politischer Herrschaft, die Verlagerung faktischer Gesetzgebungskompetenz von der Legislative zu exklusiven Zirkeln, durchaus als einen „Ausnahmestand“ im Sinne Agambens verstehen, insofern der formale (und demokratisch legitimierte) Gesetzgeber geschwächt ist. Denn die Gesetzes-Norm (oder die normale Rechtsordnung) gelte im Ausnahmestand zwar weiter, so Agamben, werde aber nicht angewandt, während auf der anderen Seite vor allem exekutive Handlungen (Erlasse, Verordnungen), die nicht den Stellenwert von Gesetzen hätten, trotzdem deren „Kraft“, also Gesetzeskraft, gewännen, wodurch im Ausnahmestand dann eine Gesetzeskraft ohne Gesetz zum Einsatz komme.

Eine solche Figur bezeichnet Agamben allerdings als Fiktion, „durch die das Recht versucht, die Anomie für sich zu vereinnahmen“ (Agamben 2004: 49). Diese „paradoxe Ununterschiedenheit“ zwischen Gewalt

und Recht sowie zwischen Leben und Norm lasse sich nämlich aufbrechen. Im Ausnahmezustand mit seiner Spannung zwischen Recht setzender und Recht entsetzender Kraft fielen zwei Elemente zusammen, die eben nicht dasselbe seien: Recht und Leben. Auf der Nicht-Beziehung zwischen Beidem zu bestehen, eröffnete, so Agamben, einen Raum für menschliches Handeln, gleichsam einen „Zwischen“-Raum zwischen Leben und Recht, in dem man sich einem „reinen“ Recht oder einer „reinen Gewalt“ gegenübersehe. In diesem öffentlich-politischen Handlungsraum wäre dann das Sprechen nicht mehr ein Mittel für einen Zweck (also zum Beispiel ein Befehl, Gebot oder Verbot), sondern ermöglichte und bedingte ein freies Handeln, das seinen Zweck in sich selbst hätte (ebd.: 103 f.).²³

Vor allem Walter Benjamin hat Agamben bei diesen Ausführungen Pate gestanden. Benjamins Text „Kritik der Gewalt“ von 1921 ist eine der wesentlichen Inspirationsquellen in Agambens „Homo sacer“-Trilogie. Auch die Formel von der „reinen Gewalt“, die Agamben dem „weltweiten Ausnahmezustand“ oder sogar „Bürgerkrieg“ entgegensetzt, stammt aus Benjamins Analyse zur Verschlungenheit von Recht und Gewalt. Um zu beurteilen, ob Gewalt als Mittel *per se* legitim sein kann, nimmt Benjamin die Gewalt zunächst ohne Ansehung der bestimmten Rechtszwecke, denen sie dienen könnte, in den Blick (Benjamin 1965: 29 f.). Da er somit von den Fällen der Gewalt-Anwendung (zu bestimmten Zwecken) abstrahiert, kann sich die Gewalt in Bezug auf die Rechtsordnung aber nur entweder „rechtsetzend“ oder „rechtserhaltend“ präsentieren. Denn betrachtet man Gewalt als prinzipielles Mittel und nicht bloß hinsichtlich der Legitimität ihrer Anwendung, sorgt sie allgemein für die Durchsetzbarkeit und *Setzbarkeit* des Rechts. Diese Argumentation wird klarer, wenn man die Gewalt von den „reinen Mitteln“, also den gewaltlosen, abhebt, zu denen Benjamin insbesondere sprachliche Übereinkünfte zur Regelung menschlicher Angelegenheiten und von Konflikten zählt (ebd.: 47 f.). Diese „reinen Mittel“ basieren auf Verständigung zwischen Menschen, auf Einsicht, Überredung und Überzeugung und bedürfen zu ihrer Durchsetzbarkeit nicht der Drohung durch eine Rechtsgewalt.

Hingegen fallen „rechtsetzende“ (ein Recht schaffende) und „rechtserhaltende“ (ein bestehendes Recht verteidigende) Dimension der Gewalt in der Institution der Polizei unauflöslich zusammen. Diese soll ei-

23 Eine große gedankliche Nähe nicht nur zu Walter Benjamin, sondern auch zu Hannah Arendts Öffentlichkeitskonzept und politischem Freiheitsbegriff (vgl. Abschnitt V.2), der sich von einer bloßen Instrumentalisierung von Politik für definierte Ziele oder Zwecke lossagt, ist an dieser Stelle nicht zu übersehen.

nerseits über die Einhaltung der bestehenden Rechtsordnung wachen. Andererseits sorgt sie dafür, dass einer bestehenden staatlichen Rechtsordnung Geltungskraft noch in Bereichen und Situationen zukommt, die rechtlich eben nicht eindeutig (oder nur sehr generalisiert) geregelt sind. Wie die Rechtsordnung als Ganze dann konkret aussieht, hängt also nicht unwesentlich von den fallbezogenen Entscheidungen der staatlichen Ordnungs- und Sicherheitsbehörden ab. Und deswegen *setzt* die Polizei *faktisch* ebenso Recht, wie sie es gleichzeitig „nur“ erhalten soll (ebd.: 43 ff.). In polizeilicher Zwangsgewalt offenbart sich damit auf „gespenstische“ Weise, dass Gewalt, weil sie eben das Recht entweder *setzt* oder *erhält*, den Ursprung der gesamten Rechtsordnung darstellt bzw. ihren Fortbestand garantiert. So lässt sie sich allerdings als irgendwie berechtigtes Mittel gar nicht in Relation zu bestimmten Rechtszwecken fassen. Benjamin erkennt – hierin gleichsam proto-dekonstruktivistisch –, *dass Recht selbst eine Setzung ist*, dass sich also gerechte Zwecke, zu deren Erreichung es berechnete Mittel gäbe, gar nicht in einem möglichen Recht festlegen ließen, wie es die bürgerlich-aufklärerische Vernunftphilosophie behauptet. Bestimmte, in einer besonderen Situation allgemeingültige Zwecke, so Benjamin, können nicht für eine andere Situation *verallgemeinert* werden (ebd.: 54 f.). Somit obliegt es aber allein der rechtsetzenden oder rechtserhaltenden Gewalt, die Gültigkeit der Rechtsordnung (und damit ihrer konkreten Zwecke) zu behaupten – allerdings nicht als ein Mittel zu innerhalb des Rechts eben nicht zu definierenden gerechten Zwecken, sondern als eine *unmittelbare* Gewalt, die mit der Recht- immer zugleich eine *Macht-Setzung* vornimmt (ebd.: 57). Dabei beruht eine solche „mythische Gewalt“ auf der Verschuldung des „bloßen Lebens“ (ebd.: 63) – eine Formulierung, die Agamben zu seinen Thesen inspiriert haben dürfte. Rechtsübertretungen sanktioniert die „mythische Gewalt“ auch dann, wenn die Menschen gar nicht wissen, dass sie gegen Rechtsgrundsätze verstoßen haben – „Unwissenheit schützt vor Strafe nicht“ (ebd.: 58). Dieser „mythischen Gewalt“ stellt Benjamin nun die „reine“ oder „göttliche Gewalt“ entgegen, die als einzige über die „Gerechtigkeit von Zwecken“ entscheiden kann und den ewigen Zirkel des durch „mythische Gewalt“ geschaffenen Rechts, der Rechtserhaltung, des Zusammenbruchs der Rechtsordnung und der Entstehung einer neuen durchbricht – freilich ohne dass sich ihr Einbruch in die Welt den Menschen als solcher offenbart (ebd.: 54, 63 f.).

Genau auf diese das Recht vernichtende (und damit auch die Verbindung zwischen Recht und Gewalt aufbrechende) „reine Gewalt“ Benjamins beruft sich Agamben, wenn er im Ausnahmezustand „fiktiv“ zusammengefallenes Recht und Leben getrennt wissen möchte. Insofern

interpretiert er kritisch Carl Schmitts Souveränitätsbegriff, der „die Beziehung der Anomie zum Rechtskontext“ durch die Ununterschiedenheit von Norm und Faktum (wieder) herstellt, als den Versuch, Benjamins „reine Gewalt zu neutralisieren“ (Agamben 2004: 67).²⁴

II.4.2 Kritik der Gewaltkritik – Jacques Derridas Walter-Benjamin-Rezeption

Die Skepsis gegenüber dem Recht und seiner ununterscheidbaren Beziehung zur Gewalt führt Agamben zu einer „Gegenstrategie“, die im Anschluss an Walter Benjamins „reine“ oder „göttliche Gewalt“ die Trennung von Leben und Recht postuliert. Der Rekurs auf jegliche Art konkreter Rechte und damit auch (und vor allem) auf *Grundrechte*, die solche Ansprüche begründen, ist unmöglich, weil Menschenrechte selbst Produkt des gewaltsamen Rechts und im Ausnahmezustand konstituiert sind. Die Vorstellung eines „reinen Sprechens“, eines nicht-instrumentellen Handelns, die Agamben als Fluchtpunkt der „souveränen Macht“ des gesamten Abendlandes entgegengesetzt, muss aber unklar bleiben. Denn was sollte den notwendigen Schutz eines *öffentlichen Raumes* garantieren, in dem solch freies, d. h. zweckloses, Handeln möglich werden kann, wenn nicht *Grund-* bzw. *Menschenrechte*? Wie soll das „nackte Leben“ der Falle der Souveränität entkommen, wenn es nicht Schutzrechte gegen den Staat einfordern kann – Schutzrechte, die die „zoe“ als „bios“ qualifizieren, um Agambens Terminologie zu benutzen?

M. a. W.: Ein Jenseits des (positiven) Rechts ist nicht denkbar, gegenwärtig jedenfalls nicht. Agamben ist sich dessen wohl bewusst. Da er sich aber der Möglichkeit begibt, Recht neu oder zumindest anders zu denken als in der „paradoxen“ Gestalt, die es im Ausnahmezustand annimmt, scheint ihm nur der Ausweg einer utopischen Transzendenz, der außerweltlichen „göttlichen Gewalt“, offen zu stehen. Bis vielleicht ein im wahrsten Sinne des Wortes Recht-loses politisches Handeln möglich wird, muss dann nur das *bewusste* Leben in und mit dem Ausnahmezustand bleiben – und damit die ständige *Erkenntnis*, dass die Verm-

24 Es gibt einige direkte Verbindungen zwischen Schmitt und Benjamin, so etwa einen Brief Benjamins an Schmitt vom Dezember 1930. Benjamins Interesse an Schmitts Souveränitätskonzept wurde, so Agamben, oft als anstößig empfunden, doch darauf antwortet Agamben mit einem Gedankenexperiment. Er versucht nämlich, Carl Schmitts Souveränitätskonzept als Antwort auf Benjamins „Kritik der Gewalt“ zu lesen. Der Text erschien erstmals im „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik“, einer Zeitschrift, die Schmitt regelmäßig las und in der er selbst zwischen 1924 und 1927 publizierte (Agamben 2004: 64 f.).

schung von Leben und Recht eine – gleichwohl sehr reale – „Fiktion“ ist.

Wenn Agamben diese beinahe schicksalsmächtige, gewaltträchtige Vermischung unterstellt, beruft er sich auf einen globalen Ausnahmezustand, in dem die „souveräne Macht“ ihr „wahres“ Gesicht zeige. Schon diese These ist allerdings bei näherer Betrachtung empirisch kaum haltbar. Stellen Politiker etwa im Namen des Anti-Terror-Kampfes den Kerngehalt bürgerlicher Grundrechte zur Disposition, entwickelt sich in demokratischen Staaten (EU, USA) ein äußerst kritischer Diskurs, in dem *politische* Schutzrechte gegen den Staat hochgehalten werden.

Zudem kann die „souveräne Macht“ in demokratischen Verfassungsstaaten nicht so einfach „nacktes Leben“ von Nicht-Staatsbürgern – heute vor allem von Flüchtlingen – einschließend aussondern (*verbannen*), wie dies in Extremform während der nationalsozialistischen deutschen Gewaltherrschaft geschah: Die „Würde des Menschen“, die etwa das deutsche Grundgesetz für unveräußerlich erklärt, gilt eben nicht nur für Deutsche, sondern für *alle Menschen*.²⁵ In der Praxis stehen Flüchtlingsrechte zwar nicht auf gleicher Stufe wie Staatsbürgerrechte, doch möglicherweise könnte ja eine (weitere) Transnationalisierung des Rechts bei solcher und ähnlicher Ungleichbehandlung Abhilfe schaffen.²⁶

Vielleicht also liegt das Problem „souveräner Macht“ gar nicht in der Ununterschiedenheit von Recht und Gewalt (und von Recht und Leben), sondern in Agambens eigener fundamentaler Rechtskepsis. Diese schreibt eine unheilvolle Ambivalenz fort, die bereits Walter Benjamins „Kritik der Gewalt“ durchzieht.

So weist Jacques Derrida in einem Vortrag von 1991 auf Affinitäten der deutsch-jüdischen Denktradition mit der rechtsorientierten Philosophie der „Zwischenkriegszeit“ hin. Mit einem Carl Schmitt oder einem Martin Heidegger teilten etwa Benjamin, Adorno oder Arendt insbesondere die Abneigung gegen parlamentarische Demokratie und Aufklärung und qualifizierten sprach- wie politikphilosophische Repräsentationsstrukturen als „Entartung“ einer „reinen Politik“ (oder eben „reinen Gewalt“) bzw. „reinen Sprache“ ab. Schließlich bringt Derrida Walter Benjamins Gewaltkritik gar spekulativ mit einer Holocaustdeutung in Ver-

25 Für alle Menschen, nicht nur für Deutsche, gelten im Grundrechte-Katalog des Grundgesetzes das Persönlichkeitsrecht, die Gleichheit vor dem Gesetz, die Religions- und Meinungsfreiheit, der Schutz der Familie, das Briefgeheimnis, die Unverletzlichkeit der Wohnung, Entschädigung bei Enteignung und das Petitionsrecht (Brugger 1998: 171).

26 Das Statut des Internationalen Strafgerichtshofes kann in diesem Zusammenhang als ein – wenn auch vorsichtiger – Schritt auf dem Weg zu einer transnationalen Rechtsordnung gelten (siehe Abschnitt I.3.1).

bindung, wonach sich im industriellen Massenmord der Nazis die „vernichtende, entsöhnende, unblutige göttliche Gewalt“ manifestiere (Derrida 1991: 65, 123 f.).

Genauer auf die „Kritik der Gewalt“ eingehend, gibt Derrida zu bedenken, dass sich Benjamins Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt nicht durchhalten lässt, da eine Setzung – ein Moment der Gründung –, stets das Versprechen beinhaltet, das Eingesetzte auch zu erhalten. Wenn nach Benjamin in der Institution der Polizei beide Gewaltarten ineinanderfielen, gebe er seine eigene Differenzierung ja wieder auf. Diese Wendung sei politisch-ideologisch motiviert. Benjamin betone, bei der Polizei in der Monarchie, die Legislative und Exekutive ununterscheidbar vereinige, handele es sich im Grunde um eine weniger „gespenstische“ Institution als bei der demokratischen Polizei, denn die Monarchie verneine gar nicht ihre ursprüngliche Gewalttätigkeit. Die demokratische Polizei hingegen sei durch eine eigentlich „fiktive“ Gewaltenteilung zwischen Legislative und Exekutive legitimiert, habe im verborgenen aber immer noch rechtsetzenden (will heißen: „exekutiven“), nicht nur rechtserhaltenden Charakter. Damit, konstatiert Derrida, stellt Benjamin im Namen „revolutionärer Totalkritik“ die Demokratie (und den Parlamentarismus) als die Entartung einer ursprünglichen Rechtsgewalt hin (ebd.: 83, 91, 96 f.).

Zwar unterzieht Benjamin auch diese ursprüngliche Rechtsgewalt, die er „mythisch“ nennt (s. o.), der Kritik und hebt sich damit, wie Agamben erkannt hat, von Carl Schmitts Souveränitäts-Konzept ab. Diese „mythische“ Gewalt *entscheidet* zwar über konkrete Rechtsfragen, für die wirkliche *Entscheidbarkeit* der Rechtsfragen, also für die Entscheidung über die „Gerechtigkeit der Zwecke“ aber ist die „göttliche“ Gewalt zuständig. Dieser „göttlichen“ Gewalt eignet gleichwohl – gerade im Gegensatz zur *konkret entscheidenden* „mythischen Gewalt“ – keine „entscheidbare Erkenntnis“, da die Menschen sie als solche ja nicht erkennen können (s. o.). „In jedem Fall [...]“, schlussfolgert Derrida aus diesen Betrachtungen Benjamins, „findet sich das Unentscheidbare auf beiden Seiten wieder und ist die gewaltsame Bedingung der Erkenntnis oder der Tat“ (ebd.: 112).

Wenn Agamben also Benjamins Konstruktion übernimmt, räumt er – auch und gerade in seiner Kritik – der Gewalt als selbst nicht entscheidbarer Grundlage politisch-juridischer Entscheidungen den Primat über das Recht ein. Das heißt, letztlich macht er sich mit demjenigen gemein, was er doch einer radikalen Kritik unterziehen wollte – eine „altbekannte“ Ambivalenz, die Derrida schon der „Zwischenkriegsphilosophie“ unterstellt.

II.4.3 Das stählerne Gehäuse des permanenten Ausnahmezustandes – Kritik an Agamben

Auch im direkten sozialwissenschaftlichen Diskurs über Agambens „Homo sacer“ wird diese ambivalente Haltung der Gewalt gegenüber kritisiert – hier meist anhand von Agambens Bezug auf Carl Schmitt und auf Michel Foucaults „Biopolitik“-Konzept. So nimmt Astrid Deuber-Mankowsky Agambens Ersetzung vertragsbasierter Souveränitätstheorien durch den dezisionistischen „Nomos“-Begriff Carl Schmitts (Schmitt 1974) in den Blick. Den Nomos als „souveräne Landnahme“, als Ordnung und Ortung zugleich, habe Schmitt dem abstrakten, liberalen und angeblich jüdisch geprägten Gesetzesbegriff gegenübergestellt, der im Unterschied zum Nomos eben nicht die Frage beantworte, wer über dem Recht stehe, nämlich – Schmitt zufolge – der Souverän. Agamben nun ergänze Schmitts „Landnahme“ noch um die „souveräne Ausnahme“, den Urgrund des gewaltsamen Rechts, und gehe damit sogar weiter als Schmitt, „der den Gedanken eines Gesetzes ohne Raum wenigstens als Haltung des Feindes anerkannte“. Durch die restlose Identifizierung des Rechts mit dem ausnehmenden Nomos beraube sich Agamben „jeder Möglichkeit, das Recht in einer alternativen Form zum Nomos, z. B. als universales Gesetz zu denken“ (Deuber-Mankowsky 2002: 104) – man könnte auch sagen, als *kosmopolitisches* Recht.

Mit dieser Konstituierung der politisch-juridischen Ordnung im Ausnahmezustand gehe zudem eine totale Verwischung bestehender globaler Unterschiede einher (ebd.: 107). Wenn wir nämlich heute alle „hominis sacres“ sein sollen, wie wäre dann die analytische Gleichheit von KZ-Häftlingen und Koma-Patienten, die Agamben beide erwähnt, zu rechtfertigen (Lemke 2004: 951)? Im Kern errichtet Agamben eine Art *stählernes Gehäuse des Ausnahmezustandes*, aus dem es strukturell kein Entrinnen für die Menschen gibt. Eva Geulen etwa kritisiert, dass Agamben sich zwar auf Hannah Arendts Totalitarismus-Thesen bezieht, allerdings eine wesentliche Prämisse ihrer Politischen Philosophie, die „Natalität“, geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Während die Geburt bei Hannah Arendt immer einen Neuanfang (oder wenigstens die Hoffnung darauf) bedeutet, erblickt Agamben darin nur die stetig erneuerte Einschreibung des Lebens in die politisch-juridische Ordnung (Geulen 2005: 130).

Dieser von der Gewalt nicht zu unterscheidenden „Biopolitik“ spricht er dabei einen für das Abendland konstitutiven, *strukturellen* Gehalt zu. Die Erkenntnis-Anleihe bei Foucault kann allerdings nicht einige entscheidende Umdeutungen des „Biopolitik“- bzw. „Biomacht-Konzeptes“ verbergen, die Agamben vornimmt. Denn bei Foucault, so

die Agamben-Kritiker, sei „Biopolitik“ eng an die Herausbildung der modernen Wissenschaften, an die Medizin, die Statistik und an die Evolutionstheorie gekoppelt, die allesamt die Zentralität der Sorge um das Leben im Politischen begründen halfen; insofern müsse man Agambens strukturelle „Biopolitik“ als eine „Enthistorisierung von Macht“, genauer: von Foucaults Machtbegriff, bezeichnen (Deuber-Mankowsky 2002: 108 ff.). In Agambens Grundfigur des bedingungslos tötbaren Lebens („homo sacer“) zeige sich ein „todesfixierter Mystizismus der Souveränität“ (Sarasin 2003: 353), und damit fielen bei Agamben die Foucaultschen Charakteristika der „souveränen Macht“ über Leben und Tod und der „Biomacht“, die vor allem „leben macht“, zusammen. Während sich Foucault einer einheitlichen Machttheorie verweigert und Macht immer als ein Verhältnis von Kräften verstanden habe, wodurch sich auch die Perspektive vielfältigen Widerstandes gegen verschiedene Machtausprägungen eröffne (Deuber-Mankowsky 2002: 108 ff.), konzentriere sich Agamben im Wesentlichen auf den Staat, auf das Funktionieren der politisch-juridischen Maschinerie. Dem kann man empirisch-analytisch entgegenhalten, dass zentrale Probleme der Biopolitik – etwa die mögliche Straffreiheit bei der Tötung bewegungsunfähiger Menschen, die nicht mehr leben wollen – heute keine staatlich-juristischen Fragen mehr darstellen, sondern zunehmend in die Gesellschaft verlagert und damit in die Disposition von Individuen gestellt werden (Lemke 2004: 954 ff.).

Foucault selbst versteht unter souveräner Macht das „asymmetrische“ Recht des Souveräns, über Leben und Tod zu entscheiden. Es handele sich, wie er an einer Stelle treffend schreibt, um eine „Macht des Schwertes“, die hinter dem souveränen Gesetz, dem Gesetz des Souveräns, stand (Foucault 1983: 132, 139). Seit dem 17. Jahrhundert sei diese Macht allerdings einer grundlegenden Transformation ausgesetzt, sie differenziere sich einmal zu einer „disziplinarischen“ Macht, die Zugriff auf den *einzelnen* menschlichen Körper habe, und diesen begreife sie als Maschine, die lerne, etwa in Armee und Schule reibungslos zu funktionieren. Zum anderen hätten sich „regulatorische“ Machtmechanismen entwickelt, die vor allem auf die Entwicklung der gesamten Population abzielten. Hierbei handele es sich um eine *kollektive*, auf die menschliche Gattung ausgerichtete „Bio-Politik der Bevölkerung“. In beiden Machtformen kündige sich insgesamt eine Ära der „Bio-Macht“ an (ebd.: 134 ff.; Foucault 1999: 279). Zwar seien „Leben und Geschichte“ auch vorher schon aufeinander bezogen gewesen - etwa in den großen Pest-Epidemien des Mittelalters. Jedoch sei mit dem Aufkommen der modernen Wissenschaften, welche die landwirtschaftliche Produktivität enorm erhöhten und Fortschritte in Medizin und Technik brachten, das Leben aus seiner Rolle als „Unterbau“ des Politischen, der manch-

mal unkontrolliert die Regie übernahm, herausgerissen worden und habe sich zum Hauptgegenstand des Politischen entwickelt (Foucault 1983: 137 f.). Für die „alte“ souveräne Macht bedeutet dies einen Bedeutungsverlust: „Es geht nicht mehr darum, auf dem Feld der Souveränität den Tod auszuspielen, sondern das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren“ (ebd.: 139).

Aus diesem historischen Abriss zieht die von Foucault inspirierte Agamben-Kritik den Schluss, dass Agamben, im Gegensatz zu Foucault, der Bio-Macht die davon vollkommen unterschiedene souveräne Macht über Leben und Tod einverleibt habe (Geulen 2005: 131). Tatsächlich ist nach Foucault der Tod – will heißen: die politische Macht über ihn – mit der Entwicklung der Biopolitik zum Politischen überhaupt ins Private abgedrängt (Foucault 1999: 286 f.). Doch gerade im Rassismus insbesondere des deutschen Nationalsozialismus erblickt Foucault die politische Wieder-Einschreibung des Todes in ein System der perfektionierten Biomacht. Denn der Rassismus der Faschisten begreift die von ihm ausgesonderten Elemente (vor allem Juden) nicht mehr als zu besiegende politische Gegner, sondern als biologische Gefahr, die es eben auszurotten gelte (ebd.: 296 f.). Gerade auf diese ständig neue Aufgabe der „souveränen Macht“, festzulegen, wer zum „Volk“ dazugehört und wer nicht, weist aber auch Agamben explizit hin (s. o.). Insofern ist die an Foucault orientierte Kritik, zumindest was Agamben angeblich „todesfixierten Mystizismus“ (s. o.) angeht, unberechtigt.²⁷

Zugleich bleibt Agambens Universalisierung des Ausnahmezustandes und dessen Erhebung zum strukturellen Politik-Fundament des Abendlandes problematisch – nicht nur, weil Agamben damit einzig der Ausweg einer utopischen Transzendenz, der Benjaminschen „göttlichen Gewalt“, offen steht (s. o.), sondern auch, weil seine *ahistorische* Theorie sich blind macht für Unterschiede bei den Erscheinungsformen des „nackten Lebens“ sowie zwischen „zoe“ und „bios“ in den sehr verschiedenen Nationalstaaten der Welt (s. o.).

27 Im Anschluss an seine Betrachtungen zum Rassismus widmet sich Foucault nicht den totalitären Staaten und damit auch nicht ihrer Lager-Biopolitik, was Agamben ausdrücklich kritisiert (Agamben 2002: 127), sondern konzentriert sich auf den Liberalismus, der – in seinem Ansinnen ganz „biopolitisch“ (Foucault 2004: 435) – an einer organischen, quasi-natürlichen Gesellschaftsentwicklung und deshalb primär an der Freiheit der Individuen interessiert sei. Um diese Freiheit aber immer garantieren zu können, bedürfe es staatlicher „Sicherheitsdispositive“ (Lemke 1997: 184 ff.). Von dieser Liberalismus-Analyse ausgehend, entwickelt Foucault dann seinen Begriff der „Gouvernementalität“ oder „Regierung“ in Form der Selbst-Steuerung der Subjekte mittels der Laissez-faire-Prinzipien des Neo-Liberalismus (ebd.: 253 f.).

Man kann Agambens „Homo sacer“ allerdings auch wie eine *Kritik höchster politischer Entscheidungsautorität* lesen. So verstandene Souveränität rekurriert auf staatliche Gewalt*monopolisierung* und eben *nicht* auf das Ausmerzen der Gewalt aus dem Recht. Dies hat Agamben in aller Schärfe erkannt und spielt im Übrigen gerade im Kontext *menschenrechtlich* legitimierter „humanitärer Interventionen“ eine bedeutende Rolle. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Reinhard Merkmels rechtsethische Argumentation. Merkel weist die im Diskurs über den Kosovo-Krieg oft geäußerte Kritik, die „humanitäre Intervention“ habe durch den UN-Sicherheitsrat legitimiert werden müssen, *grundsätzlich* zurück. Ohne den konkreten Fall des NATO-Krieges verteidigen zu wollen, begreift Merkel „humanitäre Interventionen“ als

„Hilfskriege zugunsten rechtswidrig bedrohter Dritter. Das bedeutet normativ: Sie sind eine Form der Wahrnehmung von Notrechten, oder genauer: des Rechts auf Nothilfe. Notrechte sind aber Selbsthilferechte, und das heißt, sie sind gerade dadurch definiert, dass ihre Verwirklichung nur außerhalb der legitimen Verfahren einer rechtlichen Friedensordnung durchgesetzt werden kann. [...] Notrechte, deren Realisierung von der Überprüfung und Zustimmung einer unbeteiligten, höherrangigen Entscheidungsinstanz abhinge, wären keine mehr – eine begriffliche und normative *contradictio in adiecto*“ (Merkel 2003: 31).

Solche Notrechte gehören sicherlich zum Repertoire internationaler *konstitutiver* Rechtsprinzipien. Werden sie aber in einer konkreten Situation angewandt, müssen sie sich nicht auf die geltende internationale Rechtsordnung, die UN-Charta, berufen, die in Fragen der internationalen Sicherheit und des Menschenrechtsschutzes eigentlich den Sicherheitsrat für zuständig erklärt. Trotzdem setzen die Notrechte die Rechtsordnung nicht außer Kraft; die Rechtsordnung *gilt weiter*, gleichwohl ohne in der Situation der „humanitären Intervention“ noch etwas *zu bedeuten*, wie man im Anschluss an Agamben formulieren könnte. Genau in einer solchen Konstellation zeigt sich aber der Recht und Gewalt, Norm und Faktum vermengende Charakter des Ausnahmezustandes, über den eine souveräne Macht – im Fall „humanitärer Interventionen“ sind dies in der Regel die militärisch stärksten Staaten der Welt – nach Belieben entscheiden kann.

Agamben trifft mit seiner *kritischen* Intention also durchaus etwas Richtiges. Das Problem ist nur, dass er *jegliches* Recht im Ausnahmezustand konstituiert und damit eine wirkliche Gegenstrategie gegen die Souveränität *als* Gewalt – zumindest im Hier und Jetzt – verunmöglicht, ja im Grunde nur Zuflucht nehmen kann bei einer anderen, einer gänz-

lich ent-setzenden außerweltlichen Gewalt, die das Verhältnis Recht – Gewalt selbst aufzubrechen verstünde: Benjamins „reiner göttlicher Gewalt“. Aber: Man könnte Menschenrechte doch auch als *kosmopolitische*, das heißt *transnationale* und vor allem *politische*, nicht rein humanitäre Rechte verstehen – bei aller Skepsis gegenüber dem bisherigen Diskurs über „cosmopolitan citizenship“ (s. o.). Solche „universalen Rechte“ böten dann einen wirklichen Schutz gegen die *strukturell* gewalttätige souveräne Macht.

II.5 Erste Zwischenbilanz

Souveränität enthält sowohl im realpolitischen als auch im politikwissenschaftlichen (politiktheoretischen und -philosophischen, International Relations-)Diskurs eine doppelte Bedeutung. Zum einen bezeichnet sie das, was in dieser Arbeit die höchste Entscheidungsautorität in einem gegebenen politischen Raum genannt wird. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert ist dies vor allem der National- und Territorialstaat. Die Geschichte der Souveränitätstheorie zeigt, dass sich diese Autorität in der Gewaltmonopolisierung und -zentralisierung durch den modernen Staat materialisiert; sei es nun, um die Sicherheit (Hobbes) oder die Freiheit (Rousseau) der Staatsbürger zu garantieren. In jedem Fall gehen all diese Ansätze von einem gewaltsamen Naturzustand aus, den der Souverän in einen Rechtszustand überführt. Giorgio Agamben nun zeigt auf, dass die Gewalt damit nicht verschwindet, sondern Rechtsetzung und *Rechtsdurchsetzung* erst konstitutiv ermöglicht.

Die gewaltsame Pointe der höchsten politischen Entscheidungsautorität wurde im Zuge der Völkerrechtentwicklung immer weiter entschärft. Seit der UN-Charta nach dem verheerenden Zweiten Weltkrieg stehen die souveränen Nationalstaaten in einem Verhältnis „souveräner Gleichheit“ zueinander. Das heißt, sie müssen nach außen – wenigstens normativ – auf ihr *ius ad bellum*, lange das letzte Kennzeichen höchster staatlicher Entscheidungsautorität, verzichten.

Damit ist der Formel der „sovereign equality“ ein zweiter Sinn von Souveränität eingeschrieben, nämlich die zu respektierende Autonomie, das *Selbstbestimmungsrecht* partikularer Gemeinwesen. Versteht man Souveränität als ein Recht auf Autonomie, so steht sie *potenziell* in einem positiven Verhältnis zumindest zu *internationaler Demokratie* in dem Sinn, dass die einzelnen Nationen einander als Gleiche, auf gleicher Augenhöhe, mit dem gleichen Recht respektieren, ihre eigenen Geschicke auch selbst in die Hand zu nehmen. Die eigene Freiheit ist damit bedingt (und begrenzt) durch die Freiheit der Anderen.

Betrachtet man hingegen den anderen Bedeutungsgehalt der Souveränität, die höchste politische Entscheidungsautorität, ergibt sich ein Spannungsverhältnis zu weltpolitischer Demokratie. Zum Beispiel kann man sich fragen, welche Staaten im Sinne wirklicher militärischer Verfügungsmacht, in der sich das Gewaltmonopol nach außen ausdrückt, eigentlich *effektiv souverän* sind und ob nicht kleinere, schwächere Staaten den Schutz von Führungsmächten wie der USA suchen.

Solche „souveräne Ungleichheit“ gründet nicht allein in der staatlichen Kriegs-Kapazität; vielmehr hat sie ihren Ursprung in komplexen Wechselprozessen zwischen (Zivil-) Gesellschaft und staatlichen Strukturen und der Fähigkeit bestimmter Staaten und/oder Gesellschaften, eine weltpolitische Ordnung herzustellen, an die alle anderen Akteure im Wesentlichen „glauben“ und die nur in bestimmten Fällen mit roher Gewalt durchgesetzt werden muss. Eine Variante der International Relations, der Neogramscianismus, nennt eine solche Konstellation „Hegemonie“.

Nun unterstellen vor allem Vertreter des „Global Governance“-Ansatzes allerdings insgesamt eine „Erosion der Souveränität“ im Prozess der „Globalisierung“. Dies betrifft vor allem die bisherige juridische, politische und soziale Fundierung der Souveränität im Nationalstaat. Gerade im Begriff der „Nationalität“ fallen höchste Entscheidungsautorität (Nation als *vorpolitische* Quelle der Gesetze) und politische (demokratische) Autonomie eines partikularen (und wie auch immer sich definierenden und abgrenzenden) Volkes unauflöslich zusammen.

Dieser Perspektive stellen Verfechter etwa einer „kosmopolitischen Demokratie“ die (normative wie empirische) These einer Transformation des Nationalen zum *Transnationalen* gegenüber (wodurch freilich das Nationale keineswegs verschwinden oder irrelevant werden muss). *Transnationale Politik* bedeutet nicht nur, dass staatliche Strukturen per se zunehmend von nichtstaatlichen Akteuren (NGOs, multinationalen Konzernen) herausgefordert, wenn nicht ersetzt werden, sondern zunächst einmal vor allem im Wortsinn ein „Jenseits von national- oder einzelstaatlicher Politik“, in dem etwa die weder einem Bundesstaat noch einem Staatenbund vollständig zuzuordnende EU bereits angekommen ist.

Die Weiterentwicklung transnationaler Impulse zu einem Weltstaat lehnen auch „kosmopolitische Demokraten“ ab. Trotzdem fordern sie ein menschenrechtliches Regelwerk ein, das die (ihrer Ansicht nach ohnehin erodierende) nationalstaatliche Souveränität übersteigt und im Konfliktfall auch brechen kann. Stehen allerdings auf Weltebene keine staatlichen oder quasi-staatlichen (das heißt Gewalt monopolisierenden

und zentralisierenden) Instanzen zur Rechtsdurchsetzung zur Verfügung, ist die Wirksamkeit von „cosmopolitan citizenship“ letztlich von der Rechtsdurchsetzungsmacht der „souverän ungleichen“, stärksten oder hegemonialen Akteure in der Weltpolitik abhängig. Darauf weist etwa die Poststrukturalistin Chantal Mouffe hin, wenn sie vor der „kosmopolitischen Illusion“ warnt.

So gesehen stehen die universalistischen Menschenrechte in einem Spannungsverhältnis zur Souveränität, zumindest zu deren „autonomer“ Dimension. Giorgio Agamben rückt mit seiner „Homo sacer“-These hingegen die Gewalt-Dimension in den Mittelpunkt und identifiziert Recht mit Gewalt, über deren Einsatz im weltweit um sich greifenden Ausnahmezustand oder „Bürgerkrieg“ die Souveräne entscheiden. Dabei bezieht sich die „souveräne Macht“ auf das „nackte Leben“, das jene zugleich produziert, indem sie eine Zone der Ununterschiedenheit von Norm und Faktum schafft und sich in der „Verbannung“, der Aussonderung „nackten Lebens“ diesem als bedingungslose Tötungsmacht gerade *zuwendet*. Insofern stellen die Menschenrechte, wenn sie rein humanitär, unpolitisch und nicht gleichzeitig als Bürgerrechte verstanden werden, nur einen Teil der souveränen „Ausnahme-Beziehung“ dar. Eine Spannung zur Souveränität (in Form des staatlichen Gewaltmonopols) kann nur entstehen, wenn die universellen Menschenrechte *politisiert* werden, m. a. W. wenn es so etwas wie „globale Bürgerrechte“ gäbe. Solche transnationalen oder kosmopolitischen Schutzrechte gegen die Staatsgewalt können aber für Agamben kein Ausweg sein, da der Rekurs auf neue Normen nur einen neuen Kreislauf von rechtsdurchsetzter Gewalt bzw. gewaltdurchsetztem Recht in Gang setzte. Hier ist eine Diskussion über eine *Transnationalisierung* von Demokratie gefragt; ein Prozess, der unter Umständen dabei helfen könnte, ein entsprechendes *effektives* universelles Menschen-Recht zu schaffen (vgl. Kapitel V).

Wenn also Giorgio Agambens (und Walter Benjamins) Rekurs auf eine außerhalb der Rechts- und Gewalt-Verschlungenheit stehende „göttliche Gewalt“ abgelehnt wird, so muss man doch Agambens These ernstnehmen, dass durch die staatliche Gewaltmonopolisierung die Gewalt nicht verschwindet, sondern lediglich auf den durch die Rechtsordnung legitimierten Souverän *übertragen* ist. Idealtypisch sind Menschenrechte immer Schutzrechte gegen die „souveräne Macht“. Moderne Verfassungswirklichkeit – so etwa die des deutschen Grundgesetzes – zeigt, dass auch Nicht-Staatsbürger nicht einfach wie abgesondertes „nacktes Leben“ behandelt werden können. Eine gegensätzliche Behauptung müsste die doch beträchtlichen Unterschiede zwischen demokratischen Verfassungsstaaten und totalitären Diktaturen ignorieren.

III MENSCHENRECHTE IM SPANNUNGSVERHÄLTNIS ZU SOUVERÄNITÄT UND DEMOKRATIE

Die Idee, bestimmte Rechte kämen Menschen kraft ihres Mensch-Seins zu, ist ein Produkt der Moderne. Mit den Menschenrechts-Erklärungen der Amerikanischen und der Französischen Revolution verlagerte sich die Legitimationsquelle politischen Handelns von der religiösen Sphäre in die Welt – in den Raum, in dem die sich idealtypisch als Gleiche ansehenden Menschen des bürgerlichen Standes über ihre eigenen Geschicke entschieden und nicht etwa ein von Gott eingesetzter Souverän über sie herrschte. Damit enthält die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte nicht nur ein Politik neu konstituierendes Moment, sondern ist selbst als eine politische, explizit herrschaftskritische, genauer: *anti-souveräne* Botschaft zu verstehen, die sich gegen den „alten“ Feudalismus richtete.

Bis heute, über zweihundert Jahre später, fordern NGOs oder oppositionelle Gruppen Menschenrechte gegen staatliche oder zumindest hegemoniale politische Strukturen in vielen Ländern der Welt ein. Menschenrechte stellen also das Konzept der Souveränität als höchste oder letzte politische Autorität (vgl. Abschnitt II.3.1) unverändert in Frage. Und doch deutet sich weltpolitisch nach dem Ende des Kalten Krieges eine paradoxe Transformation des Menschenrechts-Konzepts an. Denn Menschenrechte scheinen zunehmend zu einem hegemonialen Instrument globaler *staatlicher* Politik zu werden. Dies zeigt sich nicht nur an den Konfliktfällen „humanitärer Interventionen“, sondern auch daran, dass neben den Europäern und Amerikanern nun auch Afrikaner und Araber Menschenrechts-Erklärungen mit universalistischen Bezügen

verabschiedet oder gar regionale Menschenrechts-Gerichtshöfe eingerichtet haben.

Zugleich kann man argumentieren, dass der „Schutzbereich“ der souveränen Staaten für ihre jeweiligen Bevölkerungen schon immer die Grundvoraussetzung für die Verwirklichung der Menschenrechte darstellte – Menschenrechte also nur als *Bürgerrechte* Sinn ergeben. Denn wo Menschenrechte *transnational* – das heißt Nationen übergreifend und sie durchdringend – durchgesetzt werden sollen, zeigt sich die erschreckende Wirkungslosigkeit der fundamentalen Normen. Man könnte sogar sagen, je eindringlicher etwa die internationale Gemeinschaft die universelle Geltung der Menschenrechte beschwört, desto katastrophaler nimmt sich die Menschenrechts-*Wirklichkeit* in vielen Staaten aus.

Doch nicht nur in Bezug auf Souveränität, auch im Verhältnis zur Demokratie erweist sich das Konzept der unveräußerlichen Menschenrechte als ein ambivalentes. Staatstheoretisch scheinen dem öffentlichen Diskurs vorangehende Grundrechte ebenso die Voraussetzung wie die Beschränkung demokratischer Willensbildung zu sein. Denn könnte der (demokratische) *Souverän*, das Volk, mit seiner Majorität nicht einfach beschließen, die Grundrechte auszusetzen? Auf internationaler Ebene hingegen ist das Demokratie-Problem der Menschenrechte etwas anders gelagert. Viele „Entwicklungsländer“, also durch westliche Dominanz und Hegemonie strukturell benachteiligte Gemeinwesen (vgl. Abschnitt II.2.1), weisen auf den partikularen, speziell westlichen, Charakter der universalistischen Menschenrechts-Konzeption hin und setzen ihr eigene Akzente, etwa die Betonung kommunitärer statt individualistischer Werte, entgegen. Einen Ausgleich zwischen diesen verschiedenen Positionen könnte nur ein *transnationaler demokratischer Diskurs* schaffen, über dessen Bedingungen viele Sozialwissenschaftler – wie etwa Immanuel Wallerstein – bereits angefangen haben nachzudenken.

Doch bevor ich in diesem Kapitel den Spannungen der Menschenrechte zu Souveränität und Demokratie detailliert nachgehen kann, führe ich zunächst in einem Kurzabriss in die realpolitisch und akademisch dominanten internationalen Menschenrechts-Konzeptionen sowie Institutionen zum Menschenrechtsschutz ein (Abschnitt III.1.1), um dann auf grundlegende Probleme des Menschenrechtsdiskurses hinzuweisen. So dürfen die gegenwärtige Unbestimmtheit und Vielfalt der Menschenrechtsinhalte (Abschnitt III.1.2) nicht unerwähnt bleiben, da es sich hierbei um Antworten auf eine scheinbar einfache und gleichwohl notwendige Frage handelt: Wenn Menschenrechte Rechte sein sollen, die den Menschen ihre bloße Zugehörigkeit zur Menschheit sichern, welches Bild von Mensch und Menschheit liegt dann den jeweiligen Menschenrechts-Konzeptionen zugrunde? Hier kann ich nur die Vielfalt der

Menschheits-Auffassungen im Menschenrechtsdiskurs *andeuten*; man sollte diese diskursiven Konstruktionen aber als Hintergrund für das gesamte Kapitel stets im Hinterkopf behalten. Besonders relevant für das Verhältnis der Menschenrechte zur Souveränität ist die fehlende Menschenrechts-*Durchsetzung*, die ich zu einer weiteren grundlegenden Problematik der Menschenrechte zähle (Abschnitt III.1.3).

Den unterschiedlichen Wechselwirkungen zwischen Menschenrechten und Souveränität gehe ich sodann in Abschnitt III.2 nach. Inwiefern Menschenrechte sich nur in der Form von Bürgerrechten unter souveräner Staatshoheit verwirklichen lassen, oder ob die universalistischen Menschenrechte *supranational* gegen die einzelstaatliche Souveränität durchgesetzt werden sollen – darum dreht sich eine im Umfeld der UNO-Gründung ausgetragene Debatte zwischen Hannah Arendt und dem Schriftsteller, Philosophen und politischen Publizisten Hermann Broch, deren Argumente ich unter III.2.1 nachzeichne. Als aktuelles Beispiel nehme ich in Abschnitt III.2.2 das US-amerikanische Gefangenenlager Guantánamo in den Blick, das in den letzten Jahren wegen seiner Menschenrechtsverletzungen in der Weltöffentlichkeit massiv in die Kritik geraten ist. Einerseits lässt sich das Lager wie eine Bestätigung von Giorgio Agambens Thesen zur „souveränen Macht“ dechiffrieren (vgl. Abschnitt II.4), andererseits macht es auf die Notwendigkeit aufmerksam, das „nackte Leben“ eben vor jener „souveränen Macht“ in Schutz zu nehmen – etwa durch die Gewährung fundamentaler menschlicher Rechte.

Im Abschnitt III.3 steht das Verhältnis der Menschenrechte zur Demokratie im Mittelpunkt. Anhand der internationalen realpolitischen wie akademischen Debatte über Partikularismus oder Universalismus der Menschenrechte problematisiere ich zunächst den inter- und *transnationalen* Aspekt demokratischer Willensbildung über grundlegende Rechtsstandards (Abschnitt III.3.1), um im Anschluss eher staats-theoretisch der Frage nachzugehen, ob Menschenrechte und Volkssouveränität in einem „gleichursprünglichen“ oder in einem Spannungs-Verhältnis zueinander stehen (Abschnitt III.3.2). Schließlich werden die wesentlichen Erkenntnisse des Kapitels in einer zweiten Zwischenbilanz zusammengefasst (Abschnitt III.4).

III.1 Entwicklung und Problematik der Menschenrechte

III.1.1 Menschenrechtskonzeptionen und Institutionen des Menschenrechtsschutzes – ein historischer Kurzaufsatz

Menschenrechte in ihrer gegenwärtigen Form kann man als das Resultat eines historischen Entwicklungsprozesses betrachten, der mit dem Zeitalter der Aufklärung anhub und schließlich in der Allgemeinen Menschenrechts-Erklärung der UN-Generalversammlung seine vorerst letzte und höchste Stufe erreichte. Der italienische Politische Philosoph und Senator auf Lebenszeit, Norberto Bobbio, erblickt in der wohl höchstens gewohnheitsrechtlich verbindlichen Deklaration von 1948 (Weiss/Forsythe/Coate 1997: 136) gar den ersten „consensus omnium gentium“ der Menschheit. Seiner Ansicht nach entwickelte sich die Philosophie der Menschenrechte aus vor allem von Locke inspirierten naturrechtlichen Begründungen, die sich zunächst in den Amerikanischen und Französischen Menschenrechts-Deklarationen niederschlugen. Im Übergang zum positiven, staatlich geschützten Recht hätten die Menschenrechte dann an „Konkretion“ gewonnen, aber zugleich an „Universalität“ verloren. In der UN-Menschenrechtserklärung nun erblickt Bobbio den Übergang zum zugleich positiven und universalen Weltbürgerrecht (Bobbio 1999a: 9 f., 12 f.). Hinsichtlich der *Rechtsinhalte* ist es im wissenschaftlichen Diskurs üblich geworden, von drei aufeinander folgenden Menschenrechts-Generationen zu sprechen: den Freiheits- und Abwehrrechten gegen den Staat, die später auch aktive politische Teilhabe-Ansprüche umfassten, den sozialen bzw. sozioökonomischen und schließlich den im Zusammenhang mit der Entkolonialisierung eingeforderten „kollektiven“ Rechten etwa auf politische Selbstbestimmung (ebd.: 16, 19 ff.; Weiss/Forsythe/Coate 1997: 135 f.).

Besonders aus einem individualrechtlichen Verständnis der Menschenrechte heraus erscheint die Qualifizierung kollektiver Rechte als Menschenrechte problematisch, beziehe sich der „Rechtstitel“ der Menschenrechte doch auf den Status der einzelnen Person und ihres Schutzes, wie der Heidelberger Rechtsphilosoph Winfried Brugger hervorhebt. Andererseits ließen sich Individuen ohne gemeinschaftliche Zusammenhänge tatsächlich nicht denken, und eine kollektive Entität wie der Staat könne daher auch „treuhänderisch“ den Menschenrechtsschutz übernehmen (Brugger 1998: 170 ff.).

Hinsichtlich des Spannungsverhältnisses zwischen Souveränität und Menschenrechten muss ein solcher Ansatz allerdings den möglichen

Normen-Konflikt zwischen kollektiver Autonomie und der womöglich gerade im Rahmen dieser kollektiven Autonomie *ingeschränkten* individuellen Autonomie von Angehörigen bestimmter Gemeinwesen übersehen (Kallscheuer 1999: 122 ff.). Damit ist die Frage nach der möglichen Normenhierarchie zwischen den einzelnen Generationsrechten angesprochen, die sich *theoretisch* gleichwohl mit dem Verweis auf die „Unteilbarkeit“ aller Menschenrechte entschärfen lässt. So seien „liberale“ Rechte ja immer zugleich auch soziale Rechte, weil sie freie Vergemeinschaftung ermöglichten, wie soziale Rechte freiheitliche Existenz überhaupt erst real erfahrbar machten (Bielefeldt 1998: 169).

Quer zu der Differenzierung in verschiedene Generationsrechte steht die Unterscheidung von Menschenrechten in moralische, legal-positive und empirisch nachzuprüfende Rechte, die der International Relations-Forscher Hedley Bull vornimmt (Bull 1979: 81). Eine solche Kategorisierung akzentuiert gegenüber der internen Differenzierung verschiedener *Rechtsinhalte* die wichtige Unterscheidung zwischen faktischen Menschenrechtsverletzungen, nicht-staatlichen Rechtsforderungen und dem Status internationaler Verrechtlichung.

Im wissenschaftlichen Diskurs über Menschenrechts-Konzeptionen tritt als weitere Alternative zum evolutionären „Denken in Generationen“ eine überhistorische Sicht auf Menschenrechte auf, die betont, dass die heutige Struktur der Menschenrechte als liberale, soziale und kollektive Basisrechte die staatliche Souveränität im Grunde genommen nicht stärker herausfordere als etwa frühere transnationale Menschenrechts-Bewegungen wie Anti-Slavery oder auch die internationalistisch orientierte Arbeiterbewegung (Krasner 1999: 126)¹; so bezögen sich bereits bestimmte völkerrechtliche Übereinkommen – wie die Minderheitenverträge nach dem Ersten Weltkrieg – auf einzelne Individuen und nicht nur auf zwischenstaatliche Politik (Kunig/Uerpmann 1994: 32 f.). Entscheidend dürfte allerdings sein, dass Menschenrechte in den Internationalen Beziehungen in jüngster Zeit ein prominentes Forschungsobjekt darstellen. Die Forschungsrichtung des „social constructivism“ etwa zieht den traditionellen Analysen der Machtverteilung im internationalen System die Rolle von Ideen und Normen als treibende Faktoren der Weltpolitik vor (Risse/Ropp/Sikkink 1999; Wendt 1999).

1 Ein weiteres Beispiel für transnationalen Menschenrechtsdiskurs ist der beinahe vergessene Kampf, den der britische Menschenrechtsaktivist E. D. Morel gegen das belgische Kolonialregime König Leopolds II. im Kongo führte. Die „Einheit“ dieses spezifischen Diskurses drückt sich vor allem darin aus, dass sich beide Seiten auf philanthropische Motivationen beriefen (Christophersen 2007a).

Ob der politiktheoretische Fokus auf Menschenrechte nun auch der Institutionen-Struktur der internationalen Realpolitik entspricht, dürfte umstritten sein – auch wenn die fundamentalen Menschenrechte zum „zwingenden Völkerrecht“ (*ius cogens*) gehören (Hobe/Kimminich 2004: 174). Einerseits kann man die universelle Achtung der Menschenrechte, wie sie in Artikel 55 der UN-Charta festgeschrieben ist, als einen Beitrag zur kollektiven Friedenssicherung, also traditionell sicherheitspolitisch, andererseits als Mittel zur Verbreitung globaler Menschenwürde verstehen (Weiss/Forsythe/Coate 1997: 132). Im ersteren Fall kann man den UN-Sicherheitsrat als ein mit dem Menschenrechtsschutz im weiteren Sinne befasstes Organ auffassen, das sich nach dem Ende der Block-Konfrontation ja auch zunehmend menschenrechtlich relevanten Situationen gewidmet hat (vgl. Abschnitt I.2.3). Hinzu kommt die Generalversammlung, die sich in Resolutionen zu Menschenrechtsfragen äußern, Zusammenkünfte wie die Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993 einberufen kann, 2006 aber auch den neuen UN-Menschenrechtsrat gewählt hat.² Das Amt des Hochkommissars für Menschenrechte, 1993 geschaffen, ist ein weiteres institutionelles Beispiel für den „charta-basierten“ Menschenrechtsschutz.

Die 1966 geschaffenen Menschenrechtspakte einerseits für politische und bürgerliche und andererseits für wirtschaftlich-soziale Rechte (IPbürgR und IPwirtR) wurden zwar unter dem Dach der UNO ausgearbeitet, es handelt sich hierbei aber um völkerrechtliche Instrumentarien, deren Geltungsbereich sich allein auf die beigetretenen Staaten erstreckt.³ Im „Zivilpakt“ nimmt ein spezieller, aus unabhängigen Experten zusammengesetzter „Ausschuss für Menschenrechte“ nicht nur Berichte über die Wirklichkeit der im Vertrag verankerten Rechte aus den Mitgliedsstaaten entgegen; er bearbeitet auch Staaten- und (fakultativ) Individualbeschwerden gegen Menschenrechtsverletzungen. Diese Kontrollmechanismen fehlen bisher noch beim „Sozialpakt“, der alleine ein Berichtssystem vorsieht. Allerdings verabschiedete die UN-Generalversammlung im Dezember 2008 ein Fakultativprotokoll zum „Sozialpakt“,

2 Der Rat ersetzte die aus dem Wirtschafts- und Sozialrat (ECOSOC) gewählte UN-Menschenrechtskommission.

3 Weitere „vertrags-basierte“ Menschenrechtsinstitutionen sind „Committees“, die durch andere, speziellere Menschenrechts-Konventionen (etwa zum Schutz der Frauen, Kinder, vor Folter und vor rassistischer Diskriminierung) geschaffen wurden. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang auch der Internationale Strafgerichtshof (ICC), nach dessen Statut menschenrechtsrelevante Straftatbestände zu ahnden sind (vgl. Abschnitt I.3).

in dem sowohl die Individual- als auch die Staatenbeschwerde enthalten ist.⁴

Am weitesten ausgereift ist das regionale europäische Menschenrechtsschutzsystem nach der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 mit einem eigenen Gerichtshof, der nach einem Zusatzprotokoll seit 1998 auch von Individuen direkt angerufen werden kann. Ebenso gibt es eine Menschenrechtskommission und einen -gerichtshof nach der Amerikanischen Menschenrechtskonvention, und sogar die Afrikanische Union schuf 2006 einen eigenen Menschenrechtsgerichtshof. Auch die Arabische Liga hat 2004 eine überarbeitete Version der von 1994 datierenden „Arabischen Charta der Menschenrechte“ vorgelegt.⁵

Beim Vergleich dieser regionalen, von der UN unabhängigen Menschenrechtssysteme fällt auf, dass die Europäische Konvention vor allem die „liberalen“ Abwehrrechte gegen den Staat in den Mittelpunkt stellt, während etwa die afrikanische „Banjul-Charta“ unter Artikel 29 auch die Pflichten des Individuums gegenüber Familie, Staat und Gesellschaft betont sowie das kollektive Selbstbestimmungsrecht und die staatliche Hoheit über natürliche Ressourcen bekräftigt (Simma/Fastenrath 2004: 707-720).

III.1.2 Rechtsinhalte und Menschheitsbegriff

Hinter diesen Differenzen der Menschenrechtsbegriffe steckt eine grundlegende Schwierigkeit. Wenn es stimmt, dass von der Neuzeit an der politische Körper die Garantien schaffen musste, die vorher vor allem die Religion als *vorpolitische Politik-Quelle* gewährt hatte (Arendt 1986: 602), Politik-Begründung also zu einer weltlich-menschlichen Angelegenheit wurde, dann stellt sich die Frage, worin denn dieses fundamental Menschliche bestehe, das durch Menschen-Rechte geschützt werden müsse. Tendenziell lässt sich seit den Menschenrechts-Deklarationen der Amerikanischen und Französischen Revolution eine ständige Ausweitung des Menschenrechts-Katalogs beobachten. Franz Nuscheler, ehemaliger Direktor des Duisburger Instituts für Entwicklung und Frieden, beklagt sich anhand des so genannten „Rechts auf Entwicklung“,

4 Den Text des „optional protocol“ hat ein NGO-Aktionsbündnis auf seiner Website veröffentlicht (<http://opicescr-coalition.org/OptionalProtocol.pdf>. pdf [Stand: 18.12.2008]).

5 Zu den regionalen Menschenrechtssystemen vgl. Paech/Stuby 2001: 684-690. Einen hervorragenden aktuellen Überblick über alle Menschenrechts-Instrumente bietet die schweizerische Organisation „humanrights.ch“ auf ihrer Website: http://www.humanrights.ch/home/de/Aktuell/News/idart_4198-content.html [Stand: 6.11.2007].

dieses sei in der realpolitischen Diskussion zu einem „Recht auf alles“ geworden, „was in der internationalen Politik ein ‚Recht auf nichts‘ bedeutet“ (Nuscheler 1996: 21). So kann man das „Recht auf Entwicklung“ zum einen als Synthese aus politischen und sozialen Rechten verstehen. Insbesondere die Entwicklungsländer sehen es allerdings eher als ein den politischen Freiheitsrechten übergeordnetes kollektives Recht vor allem auf Entwicklungshilfe, Schuldenerlass etc. an – eine Sichtweise, die wiederum von den individualistisch orientierten Industriestaaten nicht geteilt wird. Insbesondere ist bis heute unklar, wen dieses Recht zu was gegenüber wem verpflichtet (Brugger 1998: 165 ff.). Zugleich wird das Recht mit immer neuen hehren Bedeutungen aufgeladen – zum Beispiel in der Verknüpfung mit Umweltschutz und nachhaltiger Entwicklung (Nuscheler 1996: 7 f., 11 f., 16).

Nur: Damit ein Recht auch *wirksam* wird, müssen konkret definierten Anspruchsberechtigten immer auch konkret definierte Verpflichtete gegenüberstehen. Allein aus einer solchen Konstellation lässt sich eine „rule“ ableiten, die Rechte nicht als herrschaftliche Gefälligkeiten verteilt, sondern die Anspruchsberechtigten mit einem soliden „entitlement“ ausstattet (Bull 1979: 79). Angesichts der inflationären Verwendung des Begriffes der Menschenrechte stellt sich somit die Frage, ob sich nicht alle Rechte aus bestimmten Kern-Normen ableiten und welchen konkreten Normen im Konfliktfall Priorität eingeräumt werden könnte.

Hannah Arendt umgeht diese Problematik geschickt, indem sie als die einzige universelle menschenrechtliche Norm diejenige bezeichnet, die überhaupt die Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen festlegt – ein Recht, aus dem sich die konkreten Rechte erst ableiten lassen, und ein Recht, dessen Universalisierbarkeit gerade in seiner *Partikularität* liegt, nämlich der Zugehörigkeit zu einem bestimmten politischen Körper (Wellmer 1999). Diese Auffassung tritt unweigerlich in der Analyse der Debatte zwischen Arendt und Hermann Broch (s. u.) zutage, so dass sie hier nicht näher erörtert wird. Vorläufig ist nur so viel zu sagen: eine Staatsbürgerschaft nützt – menschenrechtlich gesehen – relativ wenig, wenn der betreffende Staat seine Mitbürger beispielsweise „legal“ versklavt. Die Frage nach einer *universellen* Fundierung von Menschenrechten bleibt also.

In seiner Interpretation von Immanuel Kants Politischer Philosophie konstruiert Heiner Bielefeldt als ursprüngliches und einziges Menschenrecht das Freiheitsrecht, wobei Kant Freiheit im Wesentlichen gleichsam negativ als „„Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür““ definiert (zit. n. Bielefeldt 1998: 70). Ihre Begründung finde die so verstandene Freiheit in der sittlichen Autonomie der Menschen, also darin, dass sie selbst wissen und wissen *können*, was ethisch „richtig“ ist, und

hierbei nicht auf das Diktat eines Herrschers angewiesen sind. Die Grenze dieser Freiheit liege hingegen in der gleichmäßigen Freiheit der Anderen. Aus einer dann auch rechtlich garantierten (nicht nur ethisch oder moralisch begründeten) gleichen Rechtsfreiheit autonomer Subjekte leiteten sich die materialen Rechte und konkreten Rechtsinhalte erst ab. Heutzutage, so Bielefeldt, zeige sich diese Ableitung an den modernen Verfassungen, deren konkrete Grundrechte alle auf die Menschenwürde zurückgehen – wie sie etwa in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes kodifiziert ist (ebd.: 70 f., 95). In der Respektierung der Menschenwürde konstituiere sich die *Rechtsbeziehung per se*, und konkrete Abwägungskonflikte zum Beispiel zwischen dem Folterverbot und dem Recht auf Leben müssten stets in Bezug auf die Wahrung der Menschenwürde – und nicht etwa mit Inkaufnahme ihrer Einschränkung – entschieden werden. Denn nach Kant gebe es für etwas, was Würde habe, kein Äquivalent, das sich, es aufhebend oder relativierend, an seine Stelle setzen könnte (Bielefeldt 2007).

Man kann dieser an der Menschenwürde orientierten Perspektive nun noch den Verweis nicht nur auf eine eigenständige, sondern auch sinnhafte – das heißt auf die Einbettung des Individuums in Traditionen und Werte rekurrierende – und gegenüber Anderen verantwortliche Lebensführung hinzufügen (Brugger 1998: 194 ff.). Damit würde man den bei Kant angelegten Aspekt der aus der Rechtsfreiheit folgenden *Rechtsgleichheit* noch einmal akzentuieren und überdies einen Bogen über die verschiedenen Menschenrechtsgenerationen, also über politische, soziale und kollektive Rechte, spannen. Dadurch jedoch bliebe in der Rechtswirklichkeit die Problematik bestehen, wie sich konkrete Normen, in denen sich die Menschenwürde ausdrückt, zueinander verhalten sollen. Hinsichtlich einer Menschenrechts-Normenhierarchie konstatiert etwa Norberto Bobbio, nur bestimmte Rechte wie das Sklavereiverbot hätten einen absoluten Wert; normalerweise aber stünde einem fundamentalen Recht – zum Beispiel der Meinungsfreiheit – ein anderes fundamentales Recht entgegen – wie, im Fall der Meinungsfreiheit, das Persönlichkeitsrecht. Bobbio konstatiert, von ihm „Macht“ genannte Interventionen des Staates zur Durchsetzung vor allem sozialer Rechte erlangten zunehmend den Primat über „Freiheit“ genannte Abwehrrechte gegen den Staat. Damit deutet sich bei Bobbio nicht nur ein diffuses Unbehagen gegen die soziale Menschenrechts-Generation an, sondern Bobbios Beobachtung impliziert auch, dass sich eine Normenhierarchie bei aller Heterogenität der Menschenrechte wohl kaum vermeiden lässt (Bobbio 1999a: 28 ff.).

Als unhintergehbare, absolute Normen werden in der westlich geprägten einschlägigen Literatur neben dem Folter- vor allem das Sklave-

reiverbot genannt, dessen diskursive Durchsetzung seit dem 18. Jahrhundert nicht unwesentlich zu der Debatte über „unveräußerliche Menschenrechte“ beigetragen hat (Krasner 1999: 106 ff.; Christophersen 2007a). Hedley Bull bezeichnet als „elementary rules“, die bei allen Differenzen zwischen unterschiedlichen Menschenrechts-Konzeptionen weltweit gälten: „restrictions on violence, the protection of property and the keeping of promises“. An anderer Stelle ergänzt er diese Liste mit dem Grundsatz rechtlicher Gleichbehandlung und dem Schutz vor willkürlicher Verhaftung (Bull 1979: 88, 79).

Besonders wenn es darum geht, eine (militärische) Intervention aus menschenrechtlich relevanten Gründen zu legitimieren, ist eine solche Identifizierung „absoluter Normen“ unerlässlich – will man „humanitäre Interventionen“ nicht nur als ein reines Willkürinstrument der militärisch starken Staaten auffassen (vgl. Abschnitte I.2.1 und I.2.5). Wolfgang Kersting etwa sieht eine Basis für „humanitäre Interventionen“ nur gegeben, wenn im Zielstaat „transzendente Menschenrechte“ verletzt würden. Hierzu zählt Kersting „das Recht auf Leben, auf körperliche Unversehrtheit und auf basale Sicherheit, d. h. auf gewaltfreie Lebensumstände und eine verlässliche, berechenbare politische Ordnung“. Solche Rechte formulierten Bedingungen, damit Menschen überhaupt ein „friedliches und gewaltfreies Leben“ führen könnten. Demgegenüber bezögen sich „programmatische Menschenrechte“, deren Verletzung eben nicht zur Intervention berechtige, auf die Bedingungen für ein „gutes Leben“ der Bürger. Zu der letzteren Gruppe von „Exzellenz-“ im Gegensatz zu den transzendentalen „Existenz-Rechten“ zählt Kersting neben Demokratie und Freiheit Rechtsstaatlichkeit sowie eine angemessene soziale Grundversorgung (Kersting 2000: 218 f.).

Bezogen auf das konkrete Fallbeispiel der Kosovo-Intervention, erweist sich diese Differenzierung zwar als schwierig, da man eben trefflich darüber streiten kann, ob in der südserbischen Provinz tatsächlich „Existenzrechte“ verletzt bzw. ob die Vergehen nicht erst durch die Intervention motiviert wurden (vgl. Abschnitt I.2). Jedoch zeigt ein historisches Extrembeispiel wie das des barbarischen deutschen Faschismus, dass es unerlässlich sein kann, bestimmte absolute Normen zu definieren, will man Menschenrechte wirkungsvoll durchsetzen. Dabei fällt auf, dass sich die hier erwähnten absoluten Normen alle auf die Unversehrtheit des menschlichen Körpers, das fundamentale Lebens-Recht und den freien, nicht vom Gutdünken anderer Menschen direkt abhängigen, Status der Person (etwa im Fall des Sklaverei-Verbotes) beziehen. Dies gilt auch dann, wenn man vom vorherrschenden „methodologischen Individualismus“ der westlichen Menschenrechts-Debatte absieht und – im Sinne der immer wieder beschworenen „Unteilbarkeit“ der Menschen-

rechte – die kollektiven Dritt-Generationsrechte in die Betrachtung mit einbezieht. Denn im Grunde handelt es sich bei den kollektiven Rechten (auf nationale Selbstbestimmung oder Verfügungsgewalt über natürliche Ressourcen) um die gleichen Lebens-Rechte wie bei den Persönlichkeitsrechten – bloß dass sich jene auf eine menschliche Gemeinschaft und nicht auf die einzelne Person beziehen. Damit bestätigt sich Foucaults These von der Sorge der modernen Politik um das Leben, das aber eben nicht nur das fundamentale Recht der Menschen schützen soll, sondern auf das sich auch dessen *idealtypischer* Gegenpol, die „souveräne Macht“ nach Agamben, anwendet (siehe hierzu genauer unten).

Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass es sich bei den absoluten Menschenrechtsnormen, welche das Dogma von der „Heiligkeit des Lebens“ (Walter Benjamin) schützen, nicht um letzte metaphysische Wahrheiten handelt, sondern dass diese Normen diskursiv und hegemonial konstruiert sind. So weist der Soziologe Thorsten Bonacker darauf hin, dass ein wesentlicher Motor für die weltgesellschaftliche Integrationsfunktion der Menschenrechte deren „Deutungs Offenheit“ ist. Im Anschluss an Laclau/Mouffes Diskurstheorie argumentiert Bonacker, durch die Verbindung „unterschiedlicher als äquivalente Deutungen wird das deutungs offene Symbol [die Menschenrechte – Anm. CC] mit einer solchen Fülle von Deutungen identifiziert, dass es selbst als deutungs offen erscheint, obwohl es in Wahrheit jeweils spezifisch, aber eben unterschiedlich gedeutet wird“ (Bonacker 2003: 131). Allerdings stößt dieses Konzept der Deutungsöffnung in ihrer für die sich entwickelnde Weltgesellschaft integrativen Funktion an seine Grenzen, wenn „Konflikte um die richtige Symbolisierung der Weltgesellschaft“ eben nicht mehr als „unterschiedliche Deutungen desselben Symbols verstanden werden können“ (ebd.: 144). Solche nicht-integrativen Konflikte entstehen etwa, wenn es um eine Normenhierarchie der Menschenrechte geht, also um die Festlegung auf bestimmte absolute Normen, die ein anderes „Menschenrechtsverständnis“ angreift. Zugleich lässt sich in der Weltpolitik die gegenläufige Tendenz beobachten, verschiedene „Menschenrechtssysteme“ – und damit: unterschiedliche Deutungen dessen, was spezifisch menschlich ist – im Namen der menschenrechtlichen „Unteilbarkeit“ zu (re-)integrieren. Dadurch freilich entstehen, wie Franz Nuscheler im Fall des „Rechtes auf Entwicklung“ so treffend bemerkte, „Rechte auf alles“, und das heißt hinsichtlich der Rechtsdurchsetzung eben: „Rechte auf nichts“.

III.1.3 Menschenrechtsdurchsetzung

„Die Menschenrechte haben immer das Unglück gehabt, von politisch bedeutungslosen Individuen oder Vereinen repräsentiert zu werden, deren sentimental humanitäre Sprache sich oft nur um ein Geringes von den Broschüren der Tierschutzvereine unterschied“, schreibt Hannah Arendt sarkastisch (Arendt 1986: 603). Am Punkt der fehlenden Durchsetzbarkeit universalistisch konzipierter Menschenrechte offenbart sich tatsächlich die Achillesferse absoluter Normen. Wirksamen Schutz bieten nach wie vor nur *national* verankerte Bürgerrechte: Menschenrechte in partikularer Form. blieb nach dem Naturrecht bei Menschenrechtsverletzungen nur der politische Widerstand oder der Lockesche „*appeal to heaven*“, so transformierte sich das moralische Recht auf Rebellion im positiven, einzelstaatlichen Recht in die rechtlich gesicherte Möglichkeit, gegen den Staat vorzugehen. Weltbürgerlich gesprochen allerdings sind die Menschen in „Unrechtsstaaten“ weiterhin auf das moralische Widerstandsrecht zurückgeworfen (Bobbio 1999a: 14 f.). Denn auch die internationalen Menschenrechtspakte sind *transnational* nicht unmittelbar durchsetzbar. Nicht nur bietet das in „Zivil-“ und „Sozialpakt“ festgeschriebene Kontrollsystem lediglich symbolische Sanktionsmechanismen (s. o.). Auch vor nationalen Gerichten lassen sich die in den Konventionen kodifizierten Rechte nicht einklagen, wie ein Urteil des Oberverwaltungsgerichts (OVG) Münster vom Oktober 2007 zeigt. Studierende aus Nordrhein-Westfalen hatten eine Klage gegen die Zahlung von Studiengebühren unter anderem mit dem Verweis auf den Art. 13, Abs. 2, Buchst. c) des UN-„Sozialpaktes“ (IPWirtR) begründet. Diese Vertragsbestimmung sieht den unentgeltlichen Zugang zu Hochschulbildung in den Vertragsstaaten vor. Die Richter lehnten die Klage mit der Begründung ab, die Vereinbarungen des IPWirtR könnten innerstaatlichen Gesetzen nicht gleichgestellt werden, da sie „proklamationsartig soziale Ziele aufstellen, die es durch von den Vertragsstaaten zu ergreifende Maßnahmen zu erreichen gilt, nicht aber dadurch, dass in Form von Rechtsregeln bei Vorliegen eines bestimmten Tatbestandes bestimmte Rechtsfolgen in der sozialen Wirklichkeit unmittelbar eintreten sollen“ (OVG Münster 2007: Abs. 56).

Völkerrechtlich besteht die Problematik von Menschenrechtsvereinbarungen im Gegensatz zu anderen internationalen Verträgen darin, dass Norm-Verletzungen eines Staates nicht die Bürger eines anderen Staates betreffen. Auch so genannte *erga-omnes*-Verpflichtungen, die alle Vertragsstaaten reziprok eingehen, können fehlende transnationale Exekutiv- und Gerichtsorgane nicht ersetzen (Hobe/Kimminich 2004: 406 f.).

Nun wäre es unangemessen, wenn nicht sogar falsch, auf universalistisch konzipierte Normen wie Menschenrechte gemäß der *domestic analogy* innerstaatlich und souverän abgeschirmtes Recht zu übertragen – alleine schon, um den staatlichen wie nicht-staatlichen, zivilgesellschaftlichen Diskurs über Menschenrechte und deren Verletzungen nicht juristisch eng zu führen. Aus dieser Erwägung erwächst freilich ein Dilemma von Recht und Gerechtigkeit, denn:

„So sehr [...] unter Gerechtigkeitsaspekten der Rechtsbegriff offen gehalten werden sollte zur kritischen Prüfung der geltenden Rechtsnormen anhand moralischer Richtigkeitsüberzeugungen, so sehr sollte man auch unter Gesichtspunkten der Rechtssicherheit und der Vermeidung von Krieg dem juristischen Denken Rechnung tragen, das jedenfalls die zwangsweise Durchsetzung von Recht an die innerstaatliche und völkerrechtliche Kompetenz- und Verfahrensordnung anbindet“ (Brugger 1998: 164).

Doch nicht nur Gerechtigkeitsabwägungen, auch geltende Rechtsnormen können von zivilgesellschaftlichen Akteuren gegen die Unrechts-Praxis von Staaten angeführt werden. Zwar verbessert sich das Staatenverhalten nach Vertragsbeitritten nicht zwangsläufig, doch gerade die faktische Anerkennung der in den Konventionen kodifizierten Rechte bietet etwa Mitgliedern internationaler NGOs die normative Basis, um konkrete Verbesserungen der Menschenrechtssituation zu erreichen. So haben sich Emilie M. Hafner-Burton und Kiyoteru Tsutsui in einer empirischen Untersuchung der Menschenrechtssituation in Staaten gewidmet, nachdem diese internationalen Menschenrechts-Vereinbarungen beigetreten sind. Die in den USA forschenden Sozialwissenschaftler fanden heraus, dass sich dort, wo besonders viele Bürger Mitglieder internationaler Organisationen waren, die Menschenrechtssituation im Hinblick auf „persönliche Sicherheit“ laut einer jährlichen Menschenrechtsdokumentation des US-Außenministeriums verbessert hat (Hafner-Burton/Tsutsui 2005).

Versteht man unter internationaler Menschenrechtsdurchsetzung ein Äquivalent zur nationalen Rechtswirklichkeit, so können sich Staaten mit einem Vertragsbeitritt symbolisch als in die internationale Gemeinschaft integriert begreifen – ihre Souveränität, die es ihnen erlaubt, weiterhin die Normen zu missachten, die sie selbst ratifiziert haben, muss dadurch gleichfalls nicht beschränkt werden. Umgekehrt führte aber eine völkerrechtlich weniger verbindliche Vereinbarung wie die Helsinki-Akte von 1975 dazu, dass Bürger der realsozialistischen Staaten ihre Regierungen zunehmend unter Druck setzen konnten, die im Rahmen des „Helsinki Final Act“ auch von den Ostblock-Staaten unterschriebenen Menschenrechts-Abmachungen einzuhalten (Krasner 1999: 113, 119 f.;

vgl. auch Thomas 2001). So wirkungslos, wie sie auf den ersten Blick scheinen, sind universelle Menschenrechtsnormen in der globalen Wirklichkeit also nicht, wenn sie auch den realpolitischen Primat staatlicher Souveränität nicht durchbrochen haben – von spektakulären Ausnahmefällen wie der Kosovo-Intervention einmal abgesehen.

III.2 Menschenrechte und Staat

III.2.1 Recht auf Rechte oder Gesetz der Humanität – Die Arendt-Broch-Debatte

Zwischen 1946 und 1951 unterhielten die beiden vor den Nazis in die USA geflohenen Intellektuellen, die aus Deutschland stammende Politische Philosophin Hannah Arendt und der österreichische Schriftsteller, Philosoph und Publizist Hermann Broch, einen Briefwechsel. Beide Autoren arbeiteten in dieser Zeit an Büchern über die Wurzeln des gerade erst untergegangenen Faschismus: Arendt an „The Origins of Totalitarianism“, Broch an seiner „Massenwahntheorie“. Beide konnten die Werke des Anderen nicht mehr lesen; Broch starb 1951, in dem Jahr, in dem das Totalitarismus-Buch Arendts erschien. Brochs „Massenwahntheorie“ wurde hingegen erst 1976 im Rahmen der „Kommentierten Werkausgabe“ veröffentlicht – zu diesem Zeitpunkt war Arendt bereits gestorben.

Trotzdem tauschten sich beide europäische Intellektuelle über die Vorarbeiten zu ihren Publikationen aus, schickten einander Aufsätze und Essays zu, die sich vor allem mit den Lehren beschäftigten, die die internationale Gemeinschaft aus der Barbarei der Hitler-Diktatur zu ziehen habe. So war Arendt Brochs 1946 entstandener Kommentar zur Arbeit an der Allgemeinen Menschenrechts-Erklärung der UN (s. u.) bekannt, und sie beteuert in einem Brief an Broch, auch um dieser Schrift willen habe sie ihren 1949 in der Zeitschrift „Die Wandlung“ erschienenen Aufsatz „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“ verfasst. Broch wiederum revanchierte sich mit der Zusendung seines Aufsatzes „Menschenrecht und Irdisch-Absolutes“, in dem er Mord und Todesstrafe als „negativen Pol“ menschlichen Zusammenlebens definiert. Arendt kritisiert an dieser These, dass sie Qualen vernachlässige, die sich sogar schlimmer als die Todesstrafe ausnehmen könnten. Ein wirklicher Disput über das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Souveränität brach zwischen Broch und Arendt 1949 aus, als Broch die Grundthesen seiner „Massenwahntheorie“ in dem Aufsatz „Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie“ zusammenfasste, den er Arendt zu-

schickte. Broch will die Menschenrechte angesichts der faschistischen Katastrophe als „irdisch-absolute“ Mindest- oder besser Höchststandards verankern. In ihrer Replik hält Arendt Broch entgegen, sie habe den Glauben an die universelle Gültigkeit der Menschenrechte endgültig verloren und halte deren Verwirklichung alleine innerhalb von (National-)Staaten für möglich. Diese Perspektive kritisiert Broch in einem Brief an Arendt wiederum als zu „positivistisch“; der Philosophin gehe die utopische Sprengkraft der Menschenrechte gänzlich ab (Lützel 1996: 244-250).

Hinter diesen Auseinandersetzungen zur Mitte des 20. Jahrhunderts scheint eine Kontroverse auf, die bis heute ihre Brisanz nicht verloren, wenn sie nach der „humanitären Intervention“ im Kosovo nicht sogar an Schärfe gewonnen hat: Arendt und Broch stritten um die Frage, ob die Menschenrechte, wie Broch es sieht, in einem *Spannungsverhältnis* zu staatlicher Souveränität stehen oder ob die partikuläre Souveränität politischer Gemeinwesen nicht überhaupt erst die Geltung der Menschenrechte *ermöglicht*. Wie lässt sich nun dieser Widerstreit anhand der eigenen Texte, über die Arendt und Broch in ihrem Briefwechsel debattierten, nachzeichnen?

Am Anfang des fünf Jahre währenden Briefwechsels stehen Brochs „Bemerkungen zur Utopie einer ‚International Bill of Rights and of Responsibilities‘“. Bei diesem Text, den Hannah Arendt kannte und der sie zu ihrem Aufsatz über „das einzige Menschenrecht“ inspirierte (s. o.), handelt es sich um einen Vorschlag für die Arbeit der UN-Kommission für Menschenrechte, die seit 1946 unter dem Vorsitz von Anne Eleanor Roosevelt an der Formulierung einer „International Bill of Human Rights“ arbeitete. Die Tätigkeit der Kommission mündete schließlich in die Verabschiedung der Allgemeinen Menschenrechtserklärung durch die UN-Generalversammlung am 10. Dezember 1948.

Broch konstatiert zunächst „eine unlösbare Antinomie“, die „zwischen Humanitätspflicht und Souveränitätsanerkennung“ bestehe und an der jede wahrhaftige globale Friedensordnung kranke. Um der „International Bill of Rights“ trotzdem ihren „Realitätsgehalt“ zu sichern, fragt Broch nach einem dritten Prinzip, das den Gegensatz zwischen den Geboten der Humanität und der – auch von Broch grundsätzlich als legitim anerkannten – Nichteinmischung in innere Angelegenheiten souveräner Staaten regulieren könnte. Den Kern dieses vermittelnden Prinzips erblickt Broch in einer ergänzenden, strafgesetzlich relevanten „International Bill of Responsibilities“ (Broch 1978a: 244 ff.), die gleichwohl vor allem die Souveränität der Staaten beschränken soll. Denn bisher, so Broch in Anlehnung an die in einer Rede Franklin D. Roosevelts von 1941 formulierten vier Grundfreiheiten, hätten internationale Verträge

vor allem die „Freedoms from“ (Freiheit von Angst („fear“) und Not („want“)) betroffen. „Materiale Substrate“ solcher völkerrechtlicher Regelungen seien Gebietsabgrenzungen oder Rüstungsvereinbarungen, die als freiwillige Übereinkünfte keine Beschränkung der einzelstaatlichen Souveränität darstellten. Eine „International Bill of Rights“ regelte hingegen die „Freedoms of“ (Meinungsfreiheit („of Speech“) und Religions- bzw. Gewissensfreiheit („of Religion“)), wodurch keine vertraglichen Verbindungen mit einem gewissen Regulierungs-Gegenstand zwischen den Staaten geschaffen, sondern bloß „interne Rechtsverhältnisse“ der Staaten „parallelisiert“ würden. Damit machten die international kodifizierten „Freedoms of“ wirkliche Souveränitätsbeschränkungen möglich, ein „enforcement“ der Normen werde aber nicht vorangetrieben, da die Nicht-Einhaltung dieser positiven Freiheiten ja keinen anderen Staat in seinen Rechten verletze (siehe auch oben). Das Beispiel des kriegslüsternden deutschen Faschismus zeige aber, dass, wenn die „Freedoms of“ nicht durchsetzbar gemacht würden, irgendwann auch die Vereinbarungen zu den „Freedoms from“ bedroht seien (ebd.: 251, 253).

Daher schlägt Broch ein *transnational* geltendes „Gesetz zum Schutz der Menschenwürde“ vor, das nicht den Staat vor menschenverachtenden Gruppen und Ideologien schützen soll, sondern „ausschließlich auf den Schutz der physischen und psychischen Integrität des konkreten Bürgers angelegt ist“ (ebd.: 259). Wer demgemäß eine „bloß durch biologische oder religiöse oder sonstwie gesinnungsmäßige Kriterien definierte Gruppe von Personen, sei es kollektiv, sei es individuell“, dem Hass der Mitbürger aussetze, solle „mit Kerker“ bestraft werden; zur Durchsetzung dieses Gesetzes schlägt Broch einen internationalen Strafgerichtshof vor (ebd.: 262 f.), der 1998 ja tatsächlich institutionalisiert werden sollte. Gesetz und Gerichtshof bilden bei Broch das konkrete Fundament seiner „International Bill of Responsibilities“, die der „Bill of Rights“ erst zum realen Durchbruch ver helfe.

Im Aufsatz „Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie“ untermauert Broch seine Ansichten zu einer „Bill of Responsibilities“ oder „of Duties“ noch einmal rechtstheoretisch. Obwohl alle Strafen im Grunde in der Todesstrafe gipfelten oder den Menschen doch „versklavten“, ihn zum „lebenden Leichnam“ degradierten⁶, habe doch noch keine Rechts-Auffassung das menschenrechtliche Gebot „Du sollst nicht töten“ aufzuheben vermocht. Bei aller Abstraktion fänden doch al-

6 Damit vermag Broch in diesem Aufsatz von 1950 Hannah Arendts Einwände gegen den „negativen Pol“ der Todesstrafe (s. o.) zu entkräften. Der Tod eines Menschen wird nicht nur durch seine konkrete Tötung realisiert; vielmehr kann ihm das Lebensrecht durch seine „Versachlichung“ etwa mittels Zwangsarbeit ebenso entzogen werden.

le Rechtssätze ihre Basis in der „irdischen Absolutheit“ des Menschlichen. Hier offenbare sich die tyrannische, totalitäre oder rassistische Straf-Auffassung als Tautologie, da sie die Geltung eines Gesetzes zugleich an eine Strafe binde („Wer Jude ist, dem wird die deutsche Staatsangehörigkeit entzogen“). Demgegenüber dürfe der Mensch nur zum Strafobjekt „versachlicht“ werden, wenn er ein Gesetz *übertrete* (Broch 1978b: 373 ff.). Mittels der „Bill of Duties“ müssten die Demokratien dem scharfen, tautologischen Strafrecht der totalitären Staaten eine ebenso strafgesetzlich unerbittliche „totalitäre Humanität“ entgegenstellen (ebd.: 379), denn totalitäre Staaten und Gesellschaften verstünden allein die primitiv-magische Sprache der strafrechtlichen Verbote (Broch 1978a: 271 f.).

Damit freilich handelt sich Broch das Problem ein, dass sich die Verteidiger der Menschenrechte auf die Rechtslogik der menschenverachtenden Ideologien einlassen. Vor seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund mag es verständlich erscheinen, wenn Broch gegen die „Appeasement“-Strategie mit den Worten anschreibt, „Verbrechen müssen verhindert werden, ehe sie begangen worden sind“ (ebd.: 253). Liest man einen solchen Satz aber eingedenk der weltpolitischen Lage zum Beginn des 21. Jahrhunderts, so könnte man Brochs Argumentation durchaus zur Legitimierung „prä-emptiver“ Militärschläge der Bush-Administration gegen den islamistischen Terrorismus heranziehen. Brochs „Bill of Duties“ will neben das Freiheitsrecht die „Freiheits-Verantwortung“ setzen, die den „normalen“ Gebrauch der Freiheit und damit auch deren Missbrauch definierte (ebd.: 259). In einer hegemonial und nach Gesichtspunkten der Dominanz (un-)geordneten Welt (vgl. Abschnitt II.2.1) stellt sich dann schon die Frage, *wer* faktisch über Freiheit und Ungleichheit, über Humanität und Intervention entscheidet. Dies wären wahrscheinlich nicht transnationale Institutionen, die im Sinne eines „irdisch-absoluten“ Menschenrechtes handelten, sondern *souveräne* Staaten, die eben etwas *souveräner* sind als andere.

Können Menschenrechte die staatliche Souveränität und die zwischenstaatlichen Beziehungen auf weltpolitischer Ebene also gar nicht brechen? Ist ihre Durchsetzung vielmehr vom souveränen Schutzbereich der Staaten sowohl staatsintern als auch global abhängig? Diese Broch entgegengesetzte Position vertritt Hannah Arendt. In ihrem 1946 entstandenen Aufsatz „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“ bezieht sie sich zwar wohlwollend auf den durch die Nürnberger Prozesse neu geschaffenen Straftatbestand des „Verbrechens an der Menschheit“, der das zwischenstaatliche in ein überstaatliches internationales Recht verwandele. Die Konzentrationslager der totalitären Staaten seien nämlich als ein Angriff auf das von Arendt als das einzige universelle Menschen-

recht anerkannte Recht auf Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen zu verstehen, da die Internierten aus der politischen Welt ausgestoßen würden. Allein angesichts einer solchen Rechtsberaubung sollten „die Rechte und Regeln der Souveränität nicht mehr respektiert“ werden (Arendt 1981: 166).

Dieser souveränitätskritische Bezug wird im 9. Kapitel des Totalitarismus-Buches („Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte“) dann allerdings völlig fehlen. Ausgangspunkt von Arendts Überlegungen bilden die Minderheitenverträge in Ostmittel- und Südeuropa und das Flüchtlingsproblem nach dem Ersten Weltkrieg. Die formal oder faktisch staatenlosen Flüchtlinge und die nach dem Zusammenbruch der Vielvölkerstaaten, Zaren-Russlands, Österreich-Ungarns und des Osmanischen Reiches, entstandenen ethnischen Minderheiten in jenen Gebieten hätten die Staatsform des ethnisch homogenen Nationalstaates bzw. die Fiktion ihrer Homogenität herausgefordert und zu ihrem „Niedergang“ beigetragen, wie Arendt wohl etwas vorschnell behauptet (Arendt 1986: 574 ff.). Doch es steht fest, dass die nationale Rechtskonstruktion den Fall eines Menschen, der formal oder faktisch keiner Nation angehört, nicht vorsieht. Paradoxerweise, hebt Hannah Arendt hervor, könne sich ein staatenloser Flüchtling – heute würde man sagen: ein *sans-papiers* – erst dann ins nationale Rechtssystem integrieren, wenn er einen Rechtsverstoß begeht, denn dann würde ihm beispielsweise das Recht auf anwaltliche Verteidigung zugestanden (ebd.: 594 f.). Ähnlich wie Agamben in seiner Analyse des Ausnahmezustandes (Agamben 2004) beobachtet Arendt in der Flüchtlingsfrage die zunehmende Bedeutung der Polizei als Exekutivorgan, das sich im gesetzlich nicht geregelten Umgang mit Staatenlosen bzw. Flüchtlingen das Recht selbst schafft, das es doch eigentlich nur durchsetzen soll (Arendt 1986: 597 ff.).

Der spezifische Rechtsverlust für die *sans-papiers* besteht laut Arendt nicht so sehr im Entzug partikulärer Rechte, schließlich werde ein verurteilter Verbrecher im Gefängnis auch seiner Bewegungsfreiheit beraubt, ohne dass er einen Verlust der Menschenrechte beklagen könnte (ebd.: 611). Vielmehr ist es das Schicksal der staatenlosen Flüchtlinge, dass sie überhaupt keiner politischen Gemeinschaft angehören, die ihnen erst diese partikularen Rechte einräumen könnte, m. a. W.: dass ihnen das „Recht, Rechte zu haben“, auf das sie durch ihr Auftauchen überhaupt erst hinweisen, nicht zuteil wird (ebd.: 614).

Ein solches universelles Recht auf partikuläre politische Zugehörigkeit könnte gleichwohl nur eine *supranationale* Institution garantieren. Doch selbst wenn es gelänge, eine „Weltregierung“ zu etablieren, wie Arendt spekuliert, würde die nationale Vorstellung von Recht und Rech-

ten nur auf eine höhere Ebene ausgedehnt. Denn diese Rechts-Auffassung bestehe darin, dass Recht sei, was für eine bestimmte definierte Gruppe gut sei, und das Weltkollektiv könnte ja auch auf demokratische Weise entscheiden, es sei gut, einen Teil der Menschheit zu liquidieren (ebd.: 617 f.).

Mit dieser fundamentalen Rechts-Kritik, die der bereits im vergangenen Kapitel dargestellten Walter Benjamins und – im Anschluss daran – Giorgio Agambens nicht unähnlich ist (vgl. Abschnitt II.4), bleibt Hannah Arendt dem Leser nicht nur eine Antwort auf die Frage schuldig, wie denn ihr „Recht, Rechte zu haben“, institutionell verankert werden könnte; sie vernachlässigt auch die Wichtigkeit vopolitischer Rechte, ohne die die Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen wertlos wäre, also zum Beispiel das Recht auf persönliche Sicherheit oder Subsistenz (Koenig 2005: 118 f.). Solche Rechte aber wären zu den absoluten, transnational geltenden Menschenrechtsnormen zu zählen, die staatlicher Souveränität vorangehen.

III.2.2 Aussetzung fundamentaler Rechte als Ausdruck „souveräner Macht“? – Fallbeispiel Guantánamo

Im Zentrum von Hannah Arendts und Hermann Brochs Auseinandersetzung steht das Spannungsverhältnis zwischen staatlicher Souveränität und überstaatlichen Menschenrechten. Mit Giorgio Agamben, dessen Thesen auf Hannah Arendts Betrachtungen zu Nationalstaat und Menschenrechten rekurrieren, könnte man argumentieren, aus Sicht der Menschenrechte ließe sich ein solcher Konflikt überhaupt nicht konstruieren.⁷ Das international umstrittene Gefangenenlager der USA in der kubanischen Bucht Guantánamo erscheint in diesem Zusammenhang wie die beste Bestätigung für die von Agamben analysierte Funktionsweise der „souveränen Macht“ – einer Macht, die sich vor allem gegen das „nackte Leben“ richtet. Die in den vergangenen Jahren viel und oft artikulierte Kritik an dem Lager wiederum beklagt vor allem Rechtsverletzungen, die sich direkt auf den *Körper* der Internierten auswirken, wie Folter, grausame Verhörmethoden, Entzug der Bewegungsfreiheit und vor allem gerichtlich nicht abgesichertes, zeitlich unbefristetes Festhalten, einen eklatanten Verstoß gegen die *Habeas corpus*-Verfügung, ei-

7 Damit kehre ich noch einmal zu dem von Agamben unterstellten inneren Zusammenhang von auf den Schutz des „bloßen Lebens“ abstellenden Menschenrechten und Gewalt-Recht konstituierender Souveränität zurück. Im Unterschied zum Abschnitt II.4 steht hier aber ein konkreter Fall von Menschenrechtsverletzungen im Mittelpunkt – und nicht die theoretische Diskussion mit dem primären Fokus auf die „souveräne Macht“.

nes der menschenrechtlichen Basisdokumente gegen willkürliche Verhaftungen. Der Verweis auf *Habeas corpus* dient Agamben nun gerade als Beispiel dafür, dass sich „souveräne Macht“ und moderne Menschenrechtskonzeptionen gleichermaßen nur auf „zoe“, das nackte, nicht auf „bios“, also das politische, staatsbürgerliche Leben der Menschen bezögen (s. Abschnitt II.4.1). Im Anschluss daran müssten Menschenrechte, um echte Wirksamkeit entfalten zu können, immer auch Bürgerrechte sein, nicht lediglich *physische Existenzgarantien*. Mit Hannah Arendt ließe sich dann schlussfolgern, dass nur partikulare politische Gemeinwesen – das heißt: souveräne Staaten – eine solche Rechtsqualifikation leisten können.

Der „permanente Ausnahmezustand“ des US-Gefangenenlagers Guantánamo beruht allerdings ebenso auf der politischen Entscheidung eines souveränen Staates, der USA. Seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 haben viele westliche Industriestaaten ihre Sicherheitsgesetze drastisch verschärft.⁸ Als hegemonialer Akteur in der Weltpolitik stehen die USA gleichwohl unter besonderer Beobachtung, und immerhin führte die Bush-Administration den „Krieg gegen den Terrorismus“ stets *auch* mit der Begründung, weltweit Menschenrechte und Demokratie zu verbreiten. Insofern ist der eigene mangelhafte Umgang der USA mit menschenrechtlichen Garantien besonders aufschlussreich, wenn es das Verhältnis zwischen den Kategorien Souveränität und Menschenrechte zu erforschen gilt.

Die Zweifel an der menschenrechtlich korrekten Behandlung der in Guantánamo Inhaftierten nährt besonders die restriktive Informationspolitik der US-Regierung zu dem Lager. Erst nach langen Vorverhandlungen gestattete das Pentagon selbst den Experten der damaligen UN-Menschenrechts-Kommission den Besuch des Lagers nur unter der Bedingung, dass es keine unbeobachteten Gespräche mit den Häftlingen geben dürfe, wie der UN-Sonderberichterstatter für Folter, Manfred Nowak, schreibt (Nowak 2006: 27 f.). Die Abordnung verzichtete daher auf eine Besichtigung vor Ort, kommt aber in ihrem im Februar 2006 veröffentlichten Bericht⁹ zu ähnlichen Schlüssen wie zahlreiche Presse-Artikel und Medien-Dokumentationen.

Das Gefangenenlager in der Guantánamo-Bucht auf Kuba gehört zu einem Areal, das sich die USA 1903, nach ihrer erfolgreichen Intervention gegen die spanische Kolonialherrschaft auf der Insel, sicherten und später vom kubanischen Staat pachteten. Damit untersteht Guantánamo

8 Den „Antiterrorkampf“ in Deutschland zeichnet etwa Rolf Gössner kritisch nach und widmet sich dabei insbesondere den Maßnahmen gegen Migranten (Gössner 2007: 65 ff., 126 ff.).

9 UN-Doc. E/CN.4/2006/120 vom 27.2.2006.

nicht US-amerikanischer Hoheit, fällt aber doch unter die faktische souveräne Verfügungsgewalt der USA. Der Verdacht liegt nahe, dass die USA das Lager seit Anfang 2002 ausgerechnet außerhalb des eigenen Territoriums betrieben, um die Internierten der US-amerikanischen Rechtsprechung und damit den verfassungsrechtlichen Schutzgarantien für Gefangene und Angeklagte zu entziehen (Rose 2004: 33).

Diente Guantánamo zunächst als Marinestützpunkt, so wurde dort nach dem Beginn des Afghanistan-Feldzuges gegen die Taliban und die Terrororganisation Al Kaida ein Lager für feindliche Kämpfer errichtet. Teils hatte die mit den USA verbündete Nord-Allianz die Gefangenen in Afghanistan an die US-Armee „verkauft“, teils handelte es sich bei den Insassen um von den US-Streitkräften selbst aufgegriffene Taliban- und/oder Al Kaida-Mitglieder. Von diesen erhoffte sich die US-Regierung wertvolle Informationen über ihre Gegner. Daher wurden Guantánamo-Gefangene oft stundenlang verhört. Der britisch-deutsche Dokumentarfilmer James Pastouna, der eingehend über das Lager recherchiert hat, zitiert übereinstimmende Berichte von Ex-Häftlingen, wonach diese schmerzhaft gefesselt, geschlagen, getreten sowie religiös und sexuell erniedrigt wurden und auf den Boden urinieren mussten, weil ihnen während der Verhöre der Gang zur Toilette verweigert wurde. Laut einer vom damaligen US-Verteidigungsminister Rumsfeld abgesegneten Liste gehörten zu den offiziellen Verhör-„Techniken“ in Guantánamo unter anderem: völlige Entblößung, Essens-Einschränkung, belastende Körperhaltungen (stundenlanges Stehen) und der Einsatz von Hunden zur Einschüchterung (Pastouna 2005: 108, 111 ff.).

Schon die Exterritorialität des Gefangenenlagers bietet gute Voraussetzungen für einen „permanenten Ausnahmezustand“ nach Agamben. Denn einerseits gehört das Gebiet nicht zum US-amerikanischen Rechtskreis. *Gerade aus diesem Grund* können hier andererseits die exekutiven Kräfte (Regierung, Armee, Geheimdienst) schalten und walten, wie sie wollen. Der Entzug fundamentaler Rechtsgarantien zeigt sich etwa daran, dass die Gefangenen auf unbestimmte Zeit interniert sind¹⁰ und vor eigens in Guantánamo geschaffenen speziellen „Militär-

10 Der Journalist David Rose, der für die Zeitschrift „Vanity Fair“ über Guantánamo berichtet hat, zitiert aus einem offiziellen Bericht an das Pentagon, in dem von den psychischen Qualen der Gefangenen die Rede ist. Hierzu gehören: die kafkaeske Ungewissheit über Aufenthaltsdauer, Anklage und Strafe, die Verweigerung des Rechtsbeistandes und die totale Isolation der Gefangenen, die keine Angehörigen empfangen und noch nicht einmal zum Wachpersonal persönliche Kontakte aufnehmen können, da die Wärter täglich anders auf die verschiedenen Blocks des Lagers aufgeteilt würden (Rose 2004: 85 f.).

kommissionen“ angeklagt werden sollten.¹¹ Zur Rechtfertigung dieser Prozessform berief sich die Bush-Administration unter anderem auf einen Präzedenzfall im Zweiten Weltkrieg. Und zwar bestätigte das Oberste Gericht der USA, der Supreme Court, das Recht des damaligen Präsidenten Roosevelt, acht deutsche Saboteure, die in den USA Sprengstoffanschläge verüben wollten, vor eine spezielle Militärkommission zu stellen, da es sich bei den Überführten um „unlawful combatants“ gehandelt habe, die heimlich und ohne Uniform Krieg geführt hätten (ebd.: 38 ff.).

Die Bush-Administration griff diesen Terminus in ihrer öffentlichen Rhetorik auf und wandelte ihn leicht ab; Al Kaida- und Taliban-Gefangene waren nun „enemy combatants“, für die, so die völkerrechtliche Legitimationsstrategie, die Genfer Kriegsgefangenen-Konvention nicht gelte. Die US-Regierung argumentierte, Angehörige von Al Kaida und Taliban hätten sich nicht durch Uniformen zu erkennen gegeben, ihre Waffen nicht gezeigt und nicht „nach Brauch und Sitte“ Krieg geführt. Zu Recht gibt der Jurist und ehemalige Präsident des Deutschen Roten Kreuzes, Knut Ipsen, zu bedenken, dass nach der auch für die USA *international* bindenden Genfer Konvention über Zweifel am Kombattanten-Status erst ein Gericht entscheiden muss, bevor der Schutz der Konvention aufgehoben werden kann (Ipsen 2005). Nur scheint ein solcher Hinweis ja gerade die Hilflosigkeit des humanitären Völkerrechtes zu bestätigen. Denn im Zweifelsfall kümmert sich die „souveräne Macht“ bzw. ein hegemonialer Akteur in der Weltpolitik nicht um die Geltung menschenrechtlicher Vertragswerke. Im Gegenteil scheint die Schaffung einer „einschließenden Ausnahme“, wie das Guantánamo-Lager sie darstellt, eine verhängnisvolle Dynamik zu entfalten, hat die „souveräne Macht“ (USA) die neue „vogelfreie“ Gruppe (die islamistischen Terroristen) erst einmal „produziert“. So wurde im Mai 2002 der US-amerikanische Staatsbürger José Padilla festgenommen, auf Heimatterritorium inhaftiert und – wie die Al Kaida- und Taliban-Kämpfer unterschiedlichster Nationalitäten – zum „enemy combatant“

11 Ein weiteres Beispiel für die von Agamben analysierte „einschließende Ausnahme“, welche die „souveräne Macht“ schafft, ist im „System Guantánamo“ eine Vorschrift in den „Verhaltensnormen für Häftlinge“, in der sich das Militär vorbehält, alle Normen nach Gutdünken wieder zu ändern. Damit gelten paradoxerweise Normen, ohne dass sich irgendjemand auf deren Geltung verlassen könnte. Exemplarisch für die Gewalttätigkeit, die ein solcher rechtlich ungewisser Zustand zu entfesseln instande ist, sind die zum Teil auf Video dokumentierten Übergriffe der „Extreme Reaction Force“ (ERF), einer Art Disziplinierungseinheit, von deren drakonischen Maßnahmen bei zum Teil geringster Unmutsbekundung der Gefangenen etwa der britische Ex-Häftling Tarek Dergoul berichtet (Rose 2004: 90 f.).

erklärt. Dies kommt einer faktischen Ausbürgerung gleich, da Padilla US-Amerikanern normal gewährte fundamentale Rechte durch diese Einstufung vorenthalten blieben (Peterke 2004).

Wie Hannah Arendt konstatiert Giorgio Agamben die Folgenlosigkeit international kodifizierter Menschenrechts-Kataloge, die gerade in den Fällen versagen, in denen diese Rechte bestimmten Menschen oder Menschengruppen eben nicht gewährt werden. Doch Agamben geht sogar noch weiter, wenn er gar eine heimliche Komplizenschaft zwischen Menschenrechten und „souveräner Macht“ unterstellt, da beide Kategorien auf der „Heiligkeit des (nackten) Lebens“ – und das heißt bei Agamben eben: auf der gleichzeitigen Ausstoßung aus der Menschlichkeit und bedingungslosen Tötbarkeit – basieren.

Tatsächlich richtete sich die massive Kritik an den bekannt gewordenen Praktiken in Guantánamo gegen die Vorenthaltung solcher fundamentaler Rechte, die etwa die Unversehrtheit der physischen und psychischen Existenz garantieren sollen. Allerdings übersieht man, macht man sich die Agamben-Perspektive zueigen, dass gerade das Einfordern der vorpolitischen „Existenzrechte“ einen politischen oder zumindest politisierenden Effekt zeitigen kann. So hat der Supreme Court zunächst im Sommer 2004 entschieden, dass Guantánamo-Häftlinge das Recht haben, ihre Haft vor einem US-Gericht prüfen zu lassen, und im Sommer 2006, dass die Militärtribunale in Guantánamo in ihrer ursprünglichen Gestalt rechtswidrig sind. Am 31.12.2005 wurde als Reaktion auf die zunehmende Kritik an den Verhören im US-Pachtgebiet auf Kuba der „Detainee Treatment Act“ erlassen, der es US-Beamten auch außerhalb des staatlichen Territoriums verbietet, Folter anzuwenden (Nowak 2006: 27).

Diese Entwicklungen hatten zwar noch nicht dazu geführt, dass das Lager geschlossen wurde¹², doch der im November 2008 neu gewählte Präsident Barack Obama hat angekündigt, Guantánamo binnen eines Jahres nach seiner Amtseinführung nicht mehr weiter zu betreiben.¹³

12 Anfang 2007 saßen in Guantánamo knapp 400 Gefangene ein, Ende Juli 2008 waren es noch 270 Häftlinge. Das erste Urteil sprach die – nun auf der Grundlage des im Herbst 2006 geschaffenen „Military Commissions Act“ legal operierende – Militärkommission gegen den als „Chauffeur von Bin Laden“ bezeichneten Salim Hamdan im August 2008. Faktisch musste Hamdan nur noch fünf Monate absitzen, wurde aber Ende November 2008 in sein Herkunftsland Jemen abgeschoben.

13 Als diese Arbeit abgeschlossen wurde, existierte das Gefangenenlager noch. Allerdings geriet Obama im Juni 2009 mit seinem Zeitplan zunehmend in Bedrängnis, da ihm der Kongress Mittel für die Schließung des Lagers verweigerte und die Aufnahme der verbliebenen Insassen in den

Damit freilich ist noch nicht entschieden, was mit den verbliebenen Häftlingen geschehen wird. Wenn Agamben mit seiner These eines „permanenten Ausnahmezustandes“ Recht hat, wird eine Exekutive die von ihr einmal errungene Machtfülle nicht leichtfertig wieder aufgeben. Es wird also im Fall Guantánamo darauf ankommen, genau hinzuschauen, ob die neue Präsidential-Administration nicht doch weiterhin Terror-Verdächtige ohne konkrete Vorwürfe internieren wird – etwa in einem „Festland-Guantánamo“ auf US-Territorium. Für eine solche Entwicklung spricht auch, dass Obama bereits angekündigt hat, an den von seinem Vorgänger geschaffenen speziellen Militärkommissionen festzuhalten.

Bei aller Skepsis ist jedoch darauf hinzuweisen, dass der politische Widerstand gegen das Gefangenenlager, so wie er artikuliert wurde und wird, nicht vollkommen bedeutungslos ist. Auch ein inhaltlich (zunächst) nicht näher spezifiziertes „Recht, Rechte zu haben“, wie Hannah Arendt es einfordert, ist eben sinnlos, wenn die physische Integrität ständig bedroht ist, wie Arendt es ja am Beispiel der nationalsozialistischen Konzentrationslager selbst hervorhebt. Demgegenüber sollte man das Spannungsverhältnis im Auge behalten, in dem sich die Menschenrechte selbst befinden. Aus ihrem geschichtlichen Entstehungskontext heraus lassen sie sich nämlich zum einen als gegen die jeweiligen „souveränen Mächte“ erkämpfte fundamentale Schutzgarantien auch des „nackten Lebens“ begreifen, auf das der Souverän sonst ungehindert zugreifen könnte. Zum anderen sind Menschenrechte aber nur dann verlässlich, institutionell abgesichert durchzusetzen, wenn sie in staatliche oder quasi-staatliche (also z. B. transnationale) Strukturen eingebettet sind.¹⁴

Solche Strukturen wiederum sind verstrickt in den im vorigen Abschnitt herausgearbeiteten *Doppelcharakter* der Souveränität. Begreift man Souveränität als Autonomie eines politischen Gemeinwesens, so ist es zumindest im Fall eines demokratischen Rechtsstaates möglich, „das Recht, Rechte zu haben“, allen Betreffenden einzuräumen. Die „souveräne Macht“ in der Form der höchsten oder letzten politischen Entscheidungsautorität kann sich hingegen durchaus die Menschenrechte zueigen

USA oder anderen Ländern an aufwändige individuelle Risikoanalysen knüpfte (Süddeutsche Zeitung vom 20./21.6. 2009, S. 8).

14 Zumindes t die bisherigen überstaatlichen Rechtsgarantien reichen an den Menschenrechtsschutz, den ein demokratischer Einzelstaat zu gewährleisten vermag, nicht heran. Trotzdem sollte man nicht vergessen, dass es seit der Positivierung der Menschenrechte im Völkerrecht Rechtsgenossen gibt, die nicht unbedingt Staatsbürger sein müssen (Brunkhorst 1999: 174).

machen, ja sie gar als (in ihrem Sinne) legitime Basis zur Gewaltausübung – nach außen wie nach innen – heranziehen. Dies zeigt sich insbesondere an der Entstehung eines hegemonialen sozialen „Feldes“ Demokratie/Menschenrechte, auf dem diese beiden Kategorien nicht mehr *gegen die Herrschenden*, sondern von letzteren selbst eingefordert werden – zum Beispiel gegenüber „Schurkenstaaten“ (Guilhot 2005: 8, 29 ff.).¹⁵ Eine solche Einschreibung der Menschenrechte in *souveräne* staatliche Strukturen kann nun aber gerade dazu führen, dass jene, wenn es einen „äußeren Feind“ zu bekämpfen gilt, *staatsintern* nicht mehr geachtet werden. Angesichts des globalen Terrorismus etwa fordert Michael Ignatieff im Namen eines „kleineren Übels“ die Abwägung absoluter Menschenrechte wie das Folterverbot gegen den Fortbestand einer ganzen Gesellschaft, der durch einen mörderischen Terrorangriff gefährdet wäre (Ignatieff 2005). Und es ist vielleicht mehr als nur eine ironische Randnote, dass der kanadische Menschenrechts-Forscher zugleich auch Mitglied der „International Commission on Intervention and State Sovereignty“ war, die einen moderaten Einsatz „humanitärer Interventionen“ befürwortete (s. Abschnitt II.2.2). Man kann also in der Außenpolitik den Einsatz militärischer Zwangsmittel – gleichsam der zentralen „Werkstoffe“ höchster politischer Entscheidungsautorität – bei Menschenrechtsverletzungen fordern und zugleich für die Aussetzung fundamentaler Menschenrechte im Inneren plädieren. An diesem Beispiel zeigt sich, dass Menschenrechte und Souveränität tatsächlich das (gar nicht so geheime) Bündnis eingehen können, das Agamben kritisiert.

Insofern käme es darauf an, den Nexus aufzuheben, der die Gewährung der Menschenrechte an die Nationalität – und damit an die Volkssouveränität – koppelt, wie Agamben in Anlehnung an Hannah Arendts Thesen argumentiert. Der italienische Politische Philosoph schlägt in seinem Aufsatz „Jenseits der Menschenrechte“ ein „Modell neuer internationaler Beziehungen“ vor, das in „wechselseitiger Extraterritorialität“ der Menschen besteht. Agamben fragt, warum Jerusalem zum Beispiel nicht die Hauptstadt zweier Staatsvölker – der Israelis *und* der Palästinenser – sein könne. Wäre dies so, befänden sich die Mitglieder der einen Gruppe in der Stadt jeweils im Exodus bei der anderen. Der Leitbegriff solcher Extra- oder Aterritorialität „wäre nicht mehr das *ius* des Bürgers, sondern das *refugium* des Einzelnen“. Analog fasst Agamben Europa nicht als einen Bund von Nationen, sondern als einen Raum, der die nationalen Territorien „*topologisch* durchlöchert und miteinander verschränkt“ (Agamben 2001: 31 – Hervorheb. Agamben). Die Tren-

15 Zu den grundlegenden Annahmen des „Feld“-Begriffes, den Guilhot im Anschluss an Bourdieu verwendet, vgl. Bourdieu 1987: 261 ff., 362 ff.

nung zwischen Staatsbürger und *sans-papiers* (oder staatenlosem Flüchtling) – und damit die nach Agamben hinfallige antike Trennung zwischen qualifiziertem („bios“) und nacktem Leben („zoe“) (Agamben 2002: 197 f.) – wäre damit endgültig aufgehoben und hätte einer Form *transnationaler Sozialbeziehungen* Platz gemacht.

Diese Passagen weisen einen Ausweg aus dem düsteren Szenario, das Agamben in „Homo sacer“ entwirft. Das fundamentale „Recht“, das sich die Menschen wechselseitig garantieren, wäre das transnationale Refugium in der Sphäre des Anderen, sozusagen die Gastfreundschaft der Individuen; es wären eben nicht mehr die staatsbürgerlichen Institutionen, die diese Garantie erbrächten. Nicht zuletzt hebt Agambens Vision die Trennung zwischen inneren und äußeren politischen Angelegenheiten auf. Damit machten zum einen „humanitäre Interventionen“ von außen gegen staatsinterne Menschenrechtsverletzungen (in ihrer jetzigen Form) keinen Sinn mehr. Zum anderen wäre es der „souveränen Macht“ nicht mehr möglich, ständig neue „Vogelfreie“ oder „homini sacres“ – wie etwa die „enemy combatants“ in Guantánamo – aus ihrer Ordnung abzusondern und zu bekämpfen. Eine Verbindung zwischen Souveränität und Menschenrechten gäbe es nicht mehr, weil diese Kategorien, wie wir sie heute kennen, nicht mehr existierten.

III.3 Universelle Menschenrechte, politische Selbstbestimmung und internationale Beziehungen

III.3.1 Der Partikularismus-Vorwurf gegen universalistische Menschenrechte

Giorgio Agamben entwickelt seine Vision „wechselseitiger Extraterritorialitäten“, um die Verbindung zwischen Souveränität und Nationalität zu zerschlagen, die stets neues „nacktes Leben“ produziere. Dadurch verwandeln sich zugleich die ebenfalls wesentlich an den Nationalstaat gekoppelten Menschenrechte in eine Art transnationales „Recht“¹⁶ auf

16 Agambens fundamentale Rechtskepsis wurde bereits an anderer Stelle (Abschnitt II.4.2 und II.4.3) hervorgehoben. Recht kann seine Geltung nach Agamben nur durch institutionalisierten Rekurs auf Gewalt aufrechterhalten. Insofern ließe sich als Alternative zur souveränen „Ununterschiedenheit zwischen Leben und Recht“ auch kein Recht im herkömmlichen Sinne denken, sondern eben das aterritoriale *refugium*. Angesichts der Durchsetzungsschwäche der universellen Menschenrechte muss man sich allerdings schon fragen, wie dieses – transnationale – refugium ver-

individuelles Refugium. Die „westfälisch“ genannte Form nationalstaatlicher Souveränität beinhaltet die Vorstellung, der Umgang eines Staates mit den eigenen Bürgern sei dessen „innere Angelegenheit“. Zu dieser Sichtweise stehen universalistisch konzipierte Menschenrechte im Widerspruch. Doch souveräne Staatlichkeit beansprucht nicht nur die höchste oder letzte Entscheidungsautorität auf dem eigenen Territorium, sie beinhaltet zugleich auch den Aspekt der Autonomie (s. Abschnitt II.3.2) – und dieser ist relevant für Fragen internationaler Demokratie. Soll Souveränität als Autonomie gewahrt bleiben, ist es unerlässlich, dass sich die Staaten auf internationaler Ebene als Gleiche anerkennen.

In der Debatte über den künftigen Stellenwert der Menschenrechte und ihr Verhältnis zu souverän-autonomen Staaten taucht allerdings unvermeidlich auch eine *transnationale*, also eine Nationen durchdringende und bisherige zwischenstaatliche Politik transzendierende Komponente auf. Denn spätestens seit dem Kosovo-Krieg erhebt sich die drängende Frage, in welchen Fällen welche Menschenrechte den Primat über die Souveränität erlangen können sollten. Demokratierelevant ist diese Debatte nicht nur hinsichtlich des Prozessualen (welche Staaten entscheiden *effektiv* über die realpolitische oder juristische Institutionalisierung von universell durchsetzbaren Menschenrechten?), sondern auch hinsichtlich der *Inhalte* solcher die Souveränität ausstechender fundamentaler Rechte.

Die Wiener UN-Menschenrechtskonferenz vom Juni 1993 offenbarte in diesen beiden Dimensionen deutlich einen „Nord-Süd-Konflikt“, an dem ein gemeinsames Abschlussdokument der 171 in Wien vertretenen Staaten beinahe gescheitert wäre. Auf zwei Vorbereitungskonferenzen relativierten zum einen die afrikanischen Staaten in der „Erklärung von Tunis“ (DGVN 1994: 47-49) und zum anderen die asiatischen Staaten in der „Erklärung von Bangkok“ (ebd.: 59-63) die universelle Geltung der Menschenrechte und wiesen auf schützenswerte regionale Spezifika des jeweils eigenen Menschenrechtsverständnisses hin. Während allerdings das Bangkok-Dokument die Berücksichtigung kultureller Partikularität in der zukünftigen Menschenrechtsentwicklung einfordert, erstreckt sich der Vorbehalt der afrikanischen Staaten bereits auf die geltenden Erklärungen und Abkommen zum Menschenrechtsschutz (Wolfrum 1993: 682).¹⁷

bindlich einklagbar wäre. Und wie sollte dies anders möglich sein als mit den Mitteln des positiven Rechts?

17 Vgl. Ziffer 8 in der „Erklärung von Bangkok“, in der Menschenrechte in den „Kontext eines dynamischen und sich entwickelnden Prozesses internationaler Normensetzung“ gestellt werden, und Ziffer 5 in der „Erklärung von Tunis“, in der die afrikanischen Staaten betonen, es lasse sich „kein

Demgegenüber waren die westlichen Industriestaaten bestrebt, Entwicklungshilfe an die Einhaltung politisch-ziviler Menschenrechte in den Entwicklungsländern zu koppeln, wodurch sie den politischen Menschenrechten der ersten den Vorrang vor den sozialen Menschenrechten der zweiten Generation einräumten. Darüber hinaus entzündete sich die Kontroverse um (Un-)Teilbarkeit der Menschenrechte an dem Konflikt über den kollektiven oder individuellen Charakter eines „Rechts auf Entwicklung“ (s. o.). Auf der Wiener Konferenz sollte der Streit schließlich durch einen „Kuhhandel“ beigelegt werden (Klingebiel 1996: 187 ff., 192).

Einerseits wird in Artikel 5 der Wiener Abschluss-Erklärung „die Bedeutung nationaler und regionaler Besonderheiten und unterschiedlicher historischer, kultureller und religiöser Voraussetzungen“ im internationalen Menschenrechts-Diskurs betont. Andererseits schreibt die Konferenz in Artikel 10 das „Recht auf Entwicklung“ als ein individuelles Recht gegen den jeweiligen Heimatstaat im Sinne der entsprechenden UN-Deklaration von 1986 fest. Damit wendeten die Industriestaaten einen von ihnen befürchteten Kollektivanspruch der Entwicklungsländer auf Strukturhilfen oder Schuldenerlasse ab (DGVN 1994: 16 f.).¹⁸

In den Konflikten im Vorfeld und auf der Menschenrechtskonferenz von 1993 kommt empirisch der grundlegende (und sehr alte) Streit über Universalisierbarkeit oder – im Gegenteil – Relativität und kulturelle Begrenztheit handlungsleitender Normen zum Vorschein. Zu solchen umstrittenen Normen gehören zuvorderst die Menschenrechte. Vor allem die Entwicklungsländer haben eine tiefe Skepsis gegen eine universalistische Fassung der Menschenrechte ausgebildet, die ihnen in Wahrheit als eine partikularistische, nämlich „westliche“ Konzeption erscheinen. Hinter dieser Skepsis steckt unbestritten das Bewusstsein eines globalen Macht-Ungleichgewichts zugunsten der hegemonialen industrialisierten Staaten. Diskursanalytisch gesprochen, entpuppen sich die Legi-

vorgefertigtes Modell [der Menschenrechte – Anm. CC] auf universeller Ebene vorschreiben“ (DGVN 1994: 61, 48).

- 18 Insgesamt brachte die Wiener UN-Menschenrechtskonferenz wenige konkrete Ergebnisse. Zu erwähnen ist hier vor allem die Initiative für die Schaffung einer neuen UN-Institution, des Hochkommissariats für Menschenrechte. Damit blieben die Staatenvertreter hinter den Forderungen eines NGO-Forums, das eine Woche vor der eigentlichen Konferenz stattfand, zurück. Unter anderem forderten die Nicht-Regierungsorganisationen, die Ratifikation der UN-Menschenrechtskonventionen solle die Bedingung für die Aufnahme neuer Mitglieder bei den Vereinten Nationen sowie die fortdauernde UN-Mitgliedschaft sein (Nowak 1994). Für die gegenwärtige Diskussion der auf der Konferenz thematisierten Fragestellungen vgl. Klein/Menke 2008.

timationen für einen neuen Primat der Menschenrechte über die staatliche Souveränität als die Erzählung starker westlicher Helden, die brutalen Sündern aus unterentwickelten Staaten eine militärische Lektion erteilen, um die unterdrückten und letztlich als handlungsunfähig abqualifizierten Völker vor ihren eigenen Herrschern zu beschützen (Orford 2003: 170 f.).

Doch nicht nur angesichts der internationalen Kräfte-Verhältnisse, auch hinsichtlich dessen, was nun genau unter Menschenrechten zu verstehen sei, gleichen Industrie- und Entwicklungsländer einander nicht. Jürgen Habermas fasst die vor allem von fernöstlichen Regierungen artikulierten Einwände gegen „westliche Menschenrechte“ prägnant in drei Punkten zusammen: Kritisiert werde erstens der Vorrang der Rechte vor Pflichten. Dem setzten zweitens die nicht-westlichen Politiker eine „kommunitaristische ‚Rangordnung‘ der Menschenrechte“ entgegen, und dies, drittens, in Abgrenzung zu einer individualistischen Rechtsordnung. Habermas weist in seiner Replik auf diese Einsprüche darauf hin, dass der Rechts-Individualismus mit kapitalistischer Modernisierung einhergehe, die auch viele Entwicklungsländer anstrebten. Zudem sei die Kritik an „westlichen Menschenrechten“ nicht selten strategisch motiviert. Mit der Betonung kommunitaristischer Rechte legitimierten Diktaturen in nicht-westlichen Ländern nur allzu oft die Einschränkung politisch-ziviler Menschenrechte. Zwar konzidiert Habermas, die Konzeption eines vor aller Vergesellschaftung a priori vorhandenen Individuums gehe nicht auf. Ebenso wenig aber könne man den Vorrang des Kollektiven begründen, da es sich bei der Rechtsentwicklung um einen Prozess handle, in dem sich Individualität und Kollektivzusammenhänge wechselseitig durchdrängen und einander voraussetzten (Habermas 1998b: 184 ff.).

Damit verteidigt Habermas im Kern die universalistische, „westliche“ Fassung der Menschenrechte. Und tatsächlich sieht sich die normative Gegenperspektive, der kulturelle Relativismus, einem Selbst-Widerspruch gegenüber. Denn wenn man behauptet, Kulturen könnten nicht kontextunabhängig beurteilt werden, dann ist es auch nicht möglich, kulturelle Vielfalt zum gleichsam *universell* höchsten kulturellen Wert zu erheben (Koenig 2005: 125 ff.). Insofern ist die Unterscheidung zwischen Universalismus und Partikularismus eigentlich obsolet. Selbst eine so harsche Kritikerin kosmopolitischer Konzeptionen wie Chantal Mouffe, die in universalistischen Menschenrechten nur den hegemonial-dominanten Partikularismus des Westens erblickt, konstatiert, dieselbe Frage nach „dignity of the person“ könne zwar unterschiedlich, kulturspezifisch beantwortet werden (Mouffe 2005: 126) – die Frage selbst bleibe jedoch universell.

Der kulturrelativistische Einwand, der Westen mit seiner stark auf Abwehrrechten gegen den Staat und individueller Freiheit basierenden Menschenrechtsauffassung erkläre seine selbst nur partikulare Perspektive zum universellen Normenmaßstab, greift ebenso wenig, wenn man zum Beispiel bedenkt, dass es etwa im Konfuzianismus durchaus Regeln für das Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten gibt und auch der chinesische Kaiser sich für sein „Mandat des Himmels“ rechtfertigen musste, woraus ein Widerstandsrecht gegen Tyrannei abgeleitet werden kann. Gegenüber einer rein individualistischen, ja atomistischen Auslegung fundamentaler menschlicher Normen hat der konfuzianisch inspirierte Menschenrechtsdiskurs sogar den Vorteil, dass Menschenrechte hier von vorneherein kommunitär konzipiert werden (Koenig 2005: 138 ff.).

Ohnehin verläuft die Frontlinie im Konflikt um Gemeinschafts- oder Individualrechte nicht zwischen spezifisch asiatischen (oder auch islamisch inspirierten) und „westlichen“ Werten, sondern innerhalb jeder Gesellschaft selbst (Bielefeldt 1998: 150). Im „westlichen“ sozialphilosophischen Diskurs zeigt sich dies etwa an der Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Um aber wirklich zu einer *transnationalen* Normendebatte zu gelangen, ist es unabdinglich, dass sich keine partikulare Grundauffassung über menschliches Zusammenleben zur universellen Doktrin erhebt – und betreffe dies auch nur einen begrenzten Raum. Dies gilt sowohl für den „Westen“ als auch für Bestrebungen, die islamische Scharia gleichsam mit dem Menschenrechtsschutz zu identifizieren und als höchste soziale Norm festzuschreiben, wie dies zum Beispiel in der Menschenrechtserklärung der Organisation der Islamischen Konferenz vom August 1990 zum Ausdruck kommt (ebd.: 135 f.).

Die wissenschaftliche Suche nach der Grundlage eines inter-, besser transkulturellen Austausches über wahrhaft globale Grundrechte der Menschen hat jenseits der Frontstellungen zwischen Universalismus und Partikularismus längst begonnen. Der Vordenker des Neogramscianismus, Robert W. Cox (vgl. Abschnitt II.2.1), definiert als Ziel dieser Suche die Konstruktion einer „supra-inter-subjectivity that would consolidate norms consistent with all traditions of civilization without any one tradition being superimposed on others“. Der Kampf für solche Normen findet nicht nur zwischen Kulturen oder Staaten statt, sondern auch innerhalb von Gemeinschaften, wie Cox an einem Beispiel aus seiner kanadischen Heimat verdeutlicht. So befänden sich die Inuit-Frauen in einem Wertekonflikt, wenn sie sich für die Anerkennung ihrer Rechte als „native people“ einsetzten, während ihnen die Gleichberechtigung als

Frauen doch eher die existierende kanadische Verfassung als ihre patriarchalisch strukturierte „community“ garantieren könnte (Cox 2002: 63).

An diesem Beispiel wird bereits deutlich, dass der Diskurs über universalisierbare Grundwerte menschlichen Zusammenlebens „nicht auf vorgängig bestimmbare Demarkationslinien an den Grenzen geschlossener Kulturräume“ rekurren kann, wenn er wirklich *alle* Zivilisations-Konzeptionen einschließen will. In Abgrenzung zum strengen, auch menschenrechtlich relevanten Universalismus des Kantischen Kategorischen Imperativs schließt Heiner Bielefeldt: „Die Bildung von Maximen erweist sich [...] als historisch unabschließbarer reflexiver und diskursiver *Prozess*, in dem die den unbedingten Sollensanspruch vermittelnde strenge Universalisierbarkeitsforderung niemals endgültig eingelöst, sondern stets nur historisch vorläufig repräsentiert werden kann“ (Bielefeldt 1998: 19, 58 – Hervorheb. Bielefeldt).

Die weltbürgerschaftlichen Teilnehmer an einem Diskurs über wahrhaft globale Werte müssen sich dabei stets des spannungsreichen Verhältnisses zwischen den eigenen kulturellen Traditionen und politischen Überzeugungen und dem „Fremden“ bewusst sein, das ihnen gegenübertritt. Für einen *demokratischen* Diskurs, der Dominanz-Momente ausschließt, ist der Respekt vor dem „Anderen“ – der durchaus auch ein Gegner sein kann – genauso wichtig wie das Bestehen auf der eigenen Position, für die man ja streitet. Norberto Bobbio versucht, mit seinem Konzept der „Toleranz“ diesen Widerspruch genauer zu beleuchten. Für Bobbio haben Toleranz und Intoleranz je positive und negative Implikationen. Positive Toleranz bezieht die anderen, also nicht eigenen Positionen mit ein, negative Toleranz hingegen steht für Prinzipienlosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber jeglichen Werten. Umgekehrt ist positive Intoleranz ein Synonym für die eigene Standfestigkeit, während negative Intoleranz die Diskriminierung der anderen, nicht eigenen Positionen beinhaltet (Bobbio 1999b: 98 f.). Daraus folgt, dass die zumal für einen transnationalen, universellen demokratischen Diskurs unabdingbare Toleranz nicht schrankenlos sein kann; sonst wäre sie ja negativ. Es kann durchaus historische Situationen geben – Bobbio nennt hier den italienischen Faschismus –, in denen Toleranz an ihre Grenzen stößt (ebd.: 102 ff.).

Dem Brasilianer Boaventura de Sousa Santos ist es um die Veränderung des speziell „westlichen“ Konzeptes der Menschenrechte in Form eines „globalized localism“ hin zu einem „cosmopolitan project“ bestellt (Sousa Santos 1995: 342). Hierfür schlägt er einen Diskursprozess vor, den er „diatopical hermeneutics“ nennt. Dieser Ansatz geht von der Unzulänglichkeit („incompleteness“) der einzelnen Kulturen aus, die sich aus diesen Kulturen selbst heraus nicht erschließen, da diese sich als in

sich kohärentes Normen- und Werte-System verstünden. Daher komme es auf die Konfrontation mit den Topoi anderer Kulturen an, die aus ihrer Perspektive die Unzulänglichkeit der einen Kultur kritisierten und wiederum selbst von anderen für ihre eigene Unzulänglichkeit kritisiert werden könnten. So wendet das islamische *umma*-Konzept gegen die „westlichen“ Menschenrechte ein, diese vernachlässigten kollektive Werte wie Solidarität, während die Menschenrechtsperspektive an der *umma* deren Primat der Pflichten über die Rechte anprangere, der horrende Ungleichheiten, etwa zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen oder zwischen Männern und Frauen, zementiere (ebd.: 340 f.).

Durch einen transkulturellen Interaktionsprozess dieser oder ähnlicher Art könnte das Bewusstsein für die eigene Relativität wachsen – und dies bedeutet auch: für die legitime Autonomie der Anderen, die es stets gegen die eigenen Handlungsüberzeugungen abzuwägen gilt. Auf diesem Punkt beharrt der Schöpfer der Weltsystemtheorie, Immanuel Wallerstein, wenn er einen Disput über die spanische Kolonialherrschaft aus dem 16. Jahrhundert nachvollzieht. Vor dem „Consejo de las Indias“, den Karl V. einberief, setzte sich der spanische Geistliche Bartolomé de Las Casas für die Rechte der Indios in der „Neuen Welt“ ein, während der Konservative Juan Ginés de Sepúlveda die Position vertrat, die Spanier seien verpflichtet, die Indios beispielsweise von ihren Menschenopfer-Ritualen abzuhalten. Dagegen argumentierte Las Casas, man müsse gemäß dem Prinzip des geringsten Schadens vorgehen. Wenn beispielsweise bei der spanischen Intervention gegen die Praktiken der Indios Unschuldige getötet würden, so würden die Indios den Spaniern deren menschenrechtliche Überzeugungen nicht mehr abnehmen (Wallerstein 2007: 14 ff.). Im Lichte dieser mehr als 450 Jahre zurückliegenden Auseinandersetzung, die nichts an ihrer Aktualität eingebüßt habe, nimmt Wallerstein sodann die Militärinterventionen jüngster Zeit – wie in Ex-Jugoslawien und im Irak – in den Blick und beurteilt sie vor allem hinsichtlich der Sicherheits- und Menschenrechtssituation, die durch die Kriege eingetreten sei, also hinsichtlich der Frage, ob sich die Situation der Not leidenden Menschen nach dem Eingreifen der fremden Mächte verbessert habe oder nicht (ebd.: 30 ff.).

Hierbei zeigt sich, dass die Intervention von außen mitnichten automatisch dazu führt, dass sich die Menschenrechtssituation bessert (vgl. hierzu auch Abschnitt I.2.5). Die Autonomie der „Anderen“ – und damit auch zumindest die *Chance* auf eine demokratische Entwicklung politischer Gemeinwesen aus sich selbst heraus – bildet also ein wichtiges Spannungsmoment im Menschenrechtsdiskurs. Selbst wenn es gelänge, in einem transnationalen *demokratischen* Prozess Kriterien für mögliche „humanitäre Interventionen“ oder auch schon nicht-militärische Sankti-

onsmaßnahmen festzulegen, erwies sich die Souveränität im Sinne politischer Selbstbestimmung als eine Beschränkung universalistischer Menschenrechtspolitik.

III.3.2 Menschenrechte und Volkssouveränität – ein „gleichursprüngliches“ Verhältnis?

In der Kosovo-Intervention der NATO haben menschenrechtliche Handlungslegitimationen die Autonomie eines politischen Gemeinwesens, in diesem Fall (Ex-)Jugoslawiens, durchbrochen. Das Spannungsverhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten lässt sich allerdings auch genau umgekehrt darstellen. Denn genauso gut könnte man argumentieren, dass die Volkssouveränität die Menschenrechte in ihrem Geltungsgrund beschränkt. In demokratischen Verfassungen werden die universalistisch konzipierten Menschen- in Grundrechte „umgegossen“ (Arenhövel 2003: 32). Dadurch wird die universelle Geltungsreichweite der Menschen- bzw. Bürgerrechte allerdings auf staatliches Recht und damit auf Staatsbürger beschränkt (vgl. auch Arendt 1986: 604 ff.), und die „Vogelfreien“, also zum Beispiel faktisch staatenlose Flüchtlinge, fallen nicht mehr unter den ursprünglich intendierten universellen Schutz fundamentaler Rechte (s. o.). Der Politikwissenschaftler Mark Arenhövel fragt daher in seinen Betrachtungen zum Verhältnis von Demokratie und Menschenrechten, ob nicht über ein *Menschenrecht auf Demokratie* „die Partikularisierung ursprünglich mit universalem Gehalt ausgestatteter Menschenrechte in einer Rechtsordnung durch diese Rechtsordnung (oder in außer- oder überstaatlichen Arrangements) kompensiert werden kann“ (Arenhövel 2003: 33).

Einer solchen Verschränkung von Menschenrechten und Demokratie scheint das Konzept der Volkssouveränität entgegenzustehen, das ja eine demokratisch legitimierte Aussetzung von Grundrechten zumindest ermöglicht (ebd.: 28). Begreift man mit Kant als Kerngehalt der Menschenrechte die gleiche Freiheit aller Mitglieder eines gegebenen politischen Gemeinwesens, so ließe sich für die effektive Garantie dieser Rechtsidee, aus der erst konkretes Recht entsteht, die Gewaltenteilung anführen – also die Unabhängigkeit und gegenseitige Kontrolle rechtsnormierender und rechtsvollziehender Instanzen. In der modernen Demokratie, einer Staatsform, der Kant auf Grund seines antiken Demokratieverständnisses skeptisch gegenübersteht, wird die Garantie der gleichen Freiheit der Rechtspersonen transformiert in die Differenzierung zwischen Verfassungs- und einfachem Recht. Laut Heiner Bielefeldts von Kant inspirierter „Philosophie der Menschenrechte“ ergibt sich damit ein „wechselseitiges ‚Umgreifen‘“ von Demokratie und Menschen-

rechten. Die Demokratie umgreife die Menschenrechte, weil Menschenrechte nur in einem freien öffentlichen Diskurs auch freiheitlich wirken und auch nicht essentialisiert, sondern als unabschließbarer Prozess verstanden werden könnten. Die Menschenrechte umgriffen andererseits die Demokratie, da demokratische Beteiligungsrechte etwa in den Deklarationen des 18. Jahrhunderts stets selbst als Menschenrechte bezeichnet würden und die Voraussetzung für eine freiheitliche Demokratie darstellten (Bielefeldt 1998: 72 f., 107).

Das (demokratische) Verfassungsrecht stellt in diesem Verständnis die grundlegenden Beteiligungsrechte bereit. Doch damit ist eine Ausöhnung zwischen Volkssouveränität (oder Demokratieprinzip) und Menschenrechten noch keineswegs sicher. Schließlich können demokratisch legitimierte Repräsentations-Institutionen mit verfassungsgebender Mehrheit die Verfassung ändern, und es wäre dann eine Frage der jeweils verfochtenen Menschenrechtsauffassung, ob solche Änderungen nicht manchmal selbst gegen den „Geist der Verfassung“ verstoßen.¹⁹ Sticht also nicht letztlich die Volkssouveränität doch die Menschen- bzw. Bürgerrechte aus? Lässt sich das Spannungsverhältnis zwischen Demokratieprinzip und Menschenrechten am Ende nicht doch nur im Sinne einer Prioritätenfrage zu der einen oder anderen Seite hin auflösen?

Jürgen Habermas stellt in diesem Zusammenhang dem Republikanismus etwa des Aristoteles, also der Betonung der partizipatorischen „Freiheiten der Alten“, den Liberalismus eines John Locke gegenüber, der die unantastbare Privatautonomie als „Freiheit der Modernen“ gegen eine möglicherweise tyrannisch entartende Volkssouveränität ins Felde führt. Ähnlich wie Heiner Bielefeldt räumt Habermas selbst keiner der beiden Perspektiven den Vorrang ein, sondern betrachtet öffentliche und private Autonomie als „gleichursprünglich“ in dem Sinne,

„dass einerseits die Staatsbürger von ihrer öffentlichen Autonomie nur dann einen angemessenen Gebrauch machen können, wenn sie aufgrund einer gleichmäßig gesicherten privaten Autonomie hinreichend unabhängig sind; dass sie aber auch nur dann gleichmäßig in den Genuss der privaten Autonomie gelangen können, wenn sie als Staatsbürger von ihrer politischen Autonomie einen angemessenen Gebrauch machen“ (Habermas 1998b: 176 f.).

Dies mag sich theoretisch-normativ ganz richtig anhören, doch blendet eine solche sozialphilosophische Grundhaltung die konkreten Konflikte aus, in die staatliche Volkssouveränität und universalistisch konzipierte

19 Die Änderung bzw. faktische Abschaffung des im deutschen Grundgesetz verankerten Asylrechts von 1993 ist ein solches Beispiel.

Menschenrechte immer wieder geraten können. Sicherlich ist ein *effektiver* Menschenrechtsschutz nur innerhalb einer demokratischen Verfassungsform möglich. Mögen Menschenrechte und Volkssouveränität allerdings auch geschichtlich zusammenhängen, so gelten Menschenrechte „doch nicht nur für Menschen, die in einer Demokratie bzw. in einem Rechtsstaat leben“; sie können eben nicht „auf einer Stufe mit Rechten stehen, die in einem Staat *erzeugt* werden, und sei das Verfahren dieser Erzeugung noch so legitim“ (Köhler 1999: 115 – Hervorheb. Köhler). Daraus folgt: „Demokratie dient der Verwirklichung der Menschenrechte, aber Menschenrechte dienen nicht der Verwirklichung der Demokratie. Denn Demokratie kann ja nicht als ein Zweck konzipiert werden, der unabhängig von jeglichem Wert von Menschen existierte“ (ebd.: 113).

Sicherlich müsste ein *transnationaler* Menschenrechtskanon, durch den sich die Spannung zwischen universalistischen Menschen- und nur für jeweilige Staatsbürger geltenden Bürgerrechten zumindest abmildern ließe, selbst das Ergebnis eines demokratischen Prozesses sein, wenn es sich dabei nicht um ein hegemonial-dominantes Zwangsinstrument handeln soll. Ein „Menschenrecht auf Demokratie“ lässt sich daraus allerdings nicht ableiten, da zumindest absolute Normen wie das Recht auf Leben der Volkssouveränität noch vorausgehen. Schreibt man die Menschenrechte vollkommen einer bestimmten Staatsform, und sei es der Demokratie, ein, verlieren jene nicht zuletzt ihr kritisches, anti-souveränes Potenzial. Genau der Opposition gegen die feudalistische Herrschaftsform verdankt sich ja das Bündnis, das die Menschenrechte während der großen modernen Revolutionen am Ende des 18. Jahrhunderts mit der Demokratie bzw. der Volkssouveränität eingegangen sind. In einer solchen Perspektive scheint das auf, was man mit Arenhövel, der sich wiederum an Richard Rorty orientiert, einen „antifundamentalistischen Universalismus“ nennen könnte. Ein solcher Universalismus hebt einerseits das Kontextuelle, Geschichtliche und Kontingente menschlicher Praxis hervor, lehnt also eine „objektive“ Verknüpfung zwischen Menschenrechten und Demokratie ab, erkennt aber andererseits bestimmte basale oder absolute Grundnormen menschlichen Zusammenlebens wie das Folterverbot oder das Recht auf Leben an (Arenhövel 2003: 102 f.).

III.4 Zweite Zwischenbilanz

Im Verlauf der Untersuchung hat sich gezeigt, dass Menschenrechte nicht nur ein Produkt der Moderne, sondern auch ihrer „Ambivalenz“ sind. Einerseits stellt besonders die völkerrechtliche Kodifizierung der

Menschenrechte seit 1945 eine Reaktion auf die Unrechtserfahrungen des 20. Jahrhunderts dar. Andererseits taugen Menschenrechte zunehmend zur Legitimation politisch-militärischen Handelns, d. h. „humanitärer Interventionen“, die wiederum den „Geist der Menschenrechte“ in Frage stellen können (Koenig 2005: 142 ff.). Dabei erweisen sich universalistische Menschenrechte selbst als „ambivalent“. Als gegen die „souveränen Mächte“ gerichtete Kampfmittel zur Verteidigung dessen, was fundamental menschlich und schützenswert ist, treten sie in ein Spannungsverhältnis zur staatlichen Souveränität, wenn man diese als letzte oder höchste politische Entscheidungsautorität begreift. Wirklich wirksam und *durchsetzungsfähig* sind Menschenrechte bisher allerdings nur gewesen, wenn sie ihres universellen Anspruches enthoben und als Bürgerrechte in staatlichen Verfassungen verankert wurden. Hannah Arendt erkennt daher als einzige wirklich universelle Ambition fundamentaler Rechte lediglich das jeweils nur partikulare „Recht, Rechte zu haben“, an, das Recht der Menschen, einem politischen Gemeinwesen anzugehören, das ihnen *konkrete Rechte* erst gewähren kann. Hermann Broch, mit dem Arendt zwischen 1946 und 1951 einen regen Briefwechsel unterhalten hat, problematisiert demgegenüber, dass ein souveräner Staat seinen Staatsbürgern ja diese fundamentalen Rechte durchaus verweigern könne. Um dies zu verhindern, schlägt Broch bereits 1946 ein transnationales „Gesetz zum Schutz der Menschenwürde“ vor, das im Namen der Menschenrechte die staatliche Souveränität aussticht. Während Arendt Volkssouveränität und Menschenrechte stets zusammen denkt, radikalisiert Broch den anti-souveränen Impetus der Menschenrechte und stellt damit das Spannungsverhältnis beider Kategorien wieder her.

Da das Konzept der Volkssouveränität an das Konzept der (nationalen) Staatsbürgerschaft gekoppelt ist, fragt sich Arendt (und im Anschluss daran ebenso Giorgio Agamben), was denn eigentlich mit den Menschen geschehen soll, die *nicht* Staatsbürger sind, sich aber auf bestimmten nationalen Territorien aufhalten oder unter deren hoheitlicher Verfügungsgewalt festgehalten werden – wie aktuell zum Beispiel die Gefangenen im US-Lager Guantánamo. Für Arendt und Agamben demonstrieren gerade diese Fälle der „Vogelfreien“ bzw. des „nackten Lebens“, das die „souveräne Macht“ aus ihrem Inneren absondert und auf das sie sich zugleich vernichtend richtet, wie unzulänglich das Konzept universalistischer Menschenrechte ist. Agambens Thesen zufolge gehen „souveräne Macht“ und „Menschenrechte“ sogar ein Bündnis ein, weil sich beide auf die pure physische Existenz der Menschen bzw. deren Schutz beziehen. Umgekehrt lässt sich allerdings argumentieren, dass fundamentale Personen- und körperliche Unversehrtheits-Rechte die *un-*

abdingbare Voraussetzung für ein politisches „Recht auf Rechte“ sind. Der Fall Guantánamo zeigt, dass die USA nach Bekanntwerden der Menschenrechtsverletzungen in dem Lager im *öffentlichen Diskurs*, in dem es vor allem um die Verletzung von Persönlichkeitsrechten ging, stark unter Druck geraten sind. Und immerhin wurde im November 2008 mit Barack Obama ein Präsident gewählt, der sich als eine Kernforderung die Schließung Guantánamos auf die Fahnen geschrieben hat. Sicherlich kann bisher nur der (souveräne) Staat effektiven Menschenrechtsschutz garantieren, wie er ihn auch unter Berufung auf einen „permanenten Ausnahmezustand“ (etwa im „Krieg gegen den Terrorismus“) nachhaltig auszusetzen vermag. Doch weder Agamben noch Arendt weisen auf die nicht zu unterschätzende *zivilgesellschaftliche* Kraft hin, durch die universelle Menschenrechte gegen souveräne Staaten eingefordert werden.

Unbestreitbar bleibt die Achillesferse eines universalistischen Menschenrechtskonzeptes dessen beschränkte universelle Durchsetzungsfähigkeit. Proportional zu den ungeheuren Menschheitsverbrechen des 20. Jahrhunderts ist der Katalog der „unveräußerlichen“ menschlichen Grundrechte stetig angewachsen – zu den politischen Abwehrrechten gesellten sich soziale und schließlich sogar kollektive Rechte der zweiten und dritten Menschenrechtsgeneration. Unabhängig von der diskursanalytisch sicher notwendigen „Deutungsoffenheit“ des weltgesellschaftlichen Symbols der Menschenrechte (s. o.) drohen diese doch zu einem nebulösen „Recht auf alles“ und damit auf nichts konkret Eintragbares zu verkommen und belegen so nur wieder ihre eigene große Schwäche. Ungeachtet dessen betonen viele Autoren menschenrechtliche Kernnormen, die man als „absolut“ bezeichnen könnte und die Kultur übergreifend anerkannt werden. Hierzu gehören grundlegende Persönlichkeitsrechte wie das Recht auf Leben oder das Folter- und Sklavereiverbot sowie kollektive Normen wie das Verbot des Genozids. Wie der Kosovo-Krieg gezeigt hat, ist die Durchsetzung dieser Rechte gleichwohl militärisch starken und hegemonial-dominanten Akteuren vorbehalten, da in der Völkerrechtswirklichkeit weiterhin staatliche Souveränität der universellen Geltung der Menschenrechte vorangeht. So wird die Menschenrechtsdurchsetzung zu einer Ermessenssache, die letztlich die Gefahr des Messens mit zweierlei Maß in sich birgt. Anders ist die Untätigkeit der internationalen Gemeinschaft in Ruanda, wo es – im Gegensatz zum Kosovo – einen wirklichen Völkermord gegeben hat, nicht zu erklären.

Um die *Durchsetzung* der in verschiedenen Konventionen ja bereits kodifizierten menschenrechtlichen Kernnormen so zu regeln, dass die gesamte Weltbürgerschaft zustimmt, wäre ein *transnationaler demokratischer*

tischer Diskurs vonnöten. Hier scheint sich zunächst das Problem aufzutun, dass es sich bei der gegenwärtigen Konzeption universalistischer Menschenrechte selbst um ein partikulares, „westliches“ Konstrukt handelt, das auf regional spezifische, kulturabhängige Fassungen fundamentaler Normen menschlichen Zusammenlebens keine Rücksicht nimmt. Doch ein kulturelrelativistischer Standpunkt setzt sich Schwierigkeiten aus. Zum einen lassen sich eben in jeder Kultur bestimmte Kernnormen identifizieren, die sich nicht auf den Kontext einer partikularen politischen und gesellschaftlichen Ordnung beschränken lassen. Zum anderen verstricken sich Kulturrelativisten in Widersprüche, wenn sie keiner Kultur den Vorrang einräumen wollen, zugleich aber die kulturelle Vielfalt zum universell höchsten Wert erklären. Insofern stellt sich die Alternative „Universalismus oder Partikularismus“ nicht, und es käme bei einem demokratischen Menschenrechtsdiskurs darauf an, in den differierenden Auffassungen der jeweils Anderen die Grenze des Eigenen zu erkennen. Solche Konzepte erörtern etwa Norberto Bobbio mit seinem Toleranz-Begriff oder Boaventura de Sousa Santos mit seinem transkulturellen Dialog, der die blinden Flecken der einen Normen- mit den Spezifika einer anderen Normenordnung ausleuchten soll.

Souveränität als Autonomie politischer Gemeinwesen beschränkte allerdings selbst eine transnational und demokratisch ausgehandelte universelle Ordnung der Menschenrechte und ihrer Durchsetzung. Denn die in der Praxis immer schwierige Frage, wann welche Rechte wie gegen eine autonome Gesellschaft durchgesetzt werden sollen, muss sich stets am „Prinzip des geringsten Schadens“ orientieren, wie Immanuel Wallerstein eindrucksvoll am Beispiel des Disputs über den Umgang der spanischen Kolonialherren mit den Indios Südamerikas im 16. Jahrhundert ausführt. Richtet man den Blick hingegen auf gegebene demokratische Verfassungsordnungen, könnte man durchaus argumentieren, (demokratische) Volkssouveränität und die Gewährung der Menschen-, hier besser: Bürgerrechte seien „gleichursprünglich“, wie Habermas betont. Jedoch kann in allen demokratischen Staaten eine bestimmte Majorität der Wähler oder Abgeordneten durchaus die verfassungsrechtlich garantierten Grundrechte auf eine Weise einschränken, dass diese dem „Geist der Verfassung“ widersprechen. Dadurch kann das Demokratie-Prinzip zumindest teilweise die Menschen- oder Bürgerrechte, die zugleich seine eigentliche Voraussetzung bilden, aussetzen. Ob nun Volkssouveränität oder Menschenrechte in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen oder nicht, hängt davon ab, welchen der beiden Kerngehalte des modernen Menschenrechts-Konzeptes man betrachtet: den *anti-souveränen*, staatskritischen Impetus der Menschenrechte oder ihre wirksame verfassungsmäßige Institutionalisierung und Durchsetzungsfähigkeit.

IV DEMOKRATIE IM SPANNUNGSVERHÄLTNIS ZU SOUVERÄNITÄT UND MENSCHENRECHTEN

Die beiden „demokratischen Revolutionen“ der Moderne – die Amerikanische und die Französische – haben der politischen Kategorie der Demokratie wie ihrer politikwissenschaftlichen Begriffsfassung eine erstaunliche Karriere beschert. Verachtete etwa selbst *der* antike Philosoph der Polis, Aristoteles, die demokratische Staatsform noch als „Arme-Leute-Herrschaft“ (vgl. hierzu Lambrecht 1999: 216 f.), so scheint Demokratie heute zu einer Art „empty signifier“ (Laclau) avanciert zu sein, einem vereinheitlichenden und zugleich inhaltsbeliebigen Diskurszeichen (vgl. Keller 2004: 53) – gleichen sich doch unterschiedlichste, wenn nicht gar gegensätzliche politische Positionen in ihrer Berufung auf demokratische Grundüberzeugungen. Dies gilt umso mehr, nachdem die real existierenden sozialistischen Systeme 1989/90 zusammenbrachen und sich in (mehr oder minder) liberale, marktwirtschaftliche Demokratien transformierten. Doch schon die „Ostblock-Staaten“ meinten offensichtlich nicht auf die Demokratie-Formel verzichten zu können, indem sie sich als „Volksdemokratien“ deklarierten und damit – sprachlich widersinnig – von den liberal-kapitalistischen Demokratien des „Westens“ absetzen wollten. Welch absurde Lächerlichkeit die allgegenwärtige demokratische Selbstzuschreibung annehmen kann, belegt gleichwohl am eindrucksvollsten das „Aktionsprogramm“ der faschistischen deutschen Partei NPD, die unter dem zynischen Schlagwort „Freiheit statt Totalitarismus“ beklagen kann, das „demokratische Prinzip der

Auslese der Besten“ sei vom „oligarchischen Parteienkartell“ der Bundesrepublik abgeschafft worden.¹

Den zweifelhaften Charakter eines „Sonntagswortes“, das in keiner Erbauungsrede von Staatsoberhäuptern und Regierungschefs fehlen darf, teilt die Demokratie freilich mit den Menschenrechten, deren *formale* Respektierung mittlerweile zum normativen Eintrittsbillet in die internationale Gemeinschaft von Nicht-Schurkenstaaten geworden ist (vgl. Abschnitt III.1.3). Die Analogie zwischen beiden Kategorien erschöpft sich nicht in deren historisch-diskursiver Aufwertung. So lässt sich *erstens* argumentieren, dass Demokratie ohne fundamental garantierte Menschen-, besser: *Bürgerrechte* gar nicht möglich wäre, Demokratie also durch Menschenrechte konstitutiv bedingt ist (vgl. Abschnitt III.3.2). Dieser Zusammenhang zeigt sich auch historisch-empirisch – etwa anhand der Französischen Menschen- und Bürgerrechtsdeklaration von 1789, welche die menschlichen Naturrechte der nationalen Volkssouveränität einschrieb. Der Bezug auf Souveränität, der sich der menschenrechtlichen Fundierung von Demokratie unmittelbar anschließt, offenbart, wie tief die Kategorie Demokratie in das Dilemma zwischen partikularer Souveränität (hier als *Volkssouveränität*) und – zumindest ethisch, nicht unbedingt real – universell gültigen Menschenrechten verstrickt ist. Diese Verstrickungen aufzuzeigen, ist das eine Ziel dieses Kapitels.

Zweitens lässt sich Demokratie nicht nur als das bloße „Resultat“ der addierten Komponenten Volkssouveränität und Menschen- bzw. Bürgerrechte begreifen, sie weist auf weltpolitischer Ebene potenziell auch über das Spannungsverhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten hinaus, ja könnte es ggf. sogar regulierend vermitteln. Dies gilt sowohl *transnational*, also Nationen übergreifend und sie durchdringend wie dadurch transformierend, als auch *international*, also im Verhältnis zwischen den fixen Entitäten souveräner Nationalstaaten. Diese bräuchten dann selbst nicht unbedingt *real* demokratisch zu handeln. So ist im Fall des Kosovo-Krieges durchaus kritisch zu fragen, ob die NATO sich gegenüber dem seinerzeit zweifellos undemokratischen, nationalistischen Serbien Milosevics selbst nicht undemokratisch verhalten hat, indem das Militärbündnis dem Staat unannehmbare Bedingungen diktierte und somit das „window of opportunity“ für eine friedliche Lösung der Kosovo-Krise endgültig schloss (vgl. Abschnitt I.2.2). Offensichtlich handelt es sich um eine der anspruchsvollsten, aber auch grundlegendsten demokratischen Tugenden, den oder die Anderen in seiner oder

1 <http://partei.npd.de/medien/pdf/Aktionsprogramm.pdf>, S. 43 [Stand: 20.05.2008].

ihrer Identität und somit auch Differenz zur eigenen Identität *anerkennen zu können* – eine Tugend, die vielleicht dafür sorgen könnte, Souveränität und Menschenrechte *in ihrer Spannung* zu vermitteln oder auch auf eine aktive Weise friedlich miteinander bestehen zu lassen.

Die beiden Erscheinungsformen von Demokratie im Bezug auf Souveränität und Menschenrechte – zum einen als weiteres Element des untersuchten Spannungsverhältnisses in der Weltpolitik, zum anderen als Souveränität und Menschenrechte transzendierendes, sie verbinden könnendes Drittes – ziehen sich quer durch sämtliche Gliederungspunkte dieses Kapitels, das ich im Einzelnen folgendermaßen aufgeteilt habe: In Abschnitt IV.1 führe ich zunächst in grundlegende Probleme des Demokratiebegriffes ein, die sich m. E. vor allem aus der Kluft zwischen dem Wortsinn „Volksherrschaft“ und den real existierenden Institutionen, die Demokratie erst leb- und erfahrbar machen, ergeben. Im Gegensatz zu liberalen Demokratietheoretikern wie Sartori hebe ich die Notwendigkeit hervor, das „etymologische Ideal“ der Demokratie nicht aus den Augen zu verlieren und damit unter Demokratie nicht nur Parlamentswahlen, Elitenwettbewerb um Wählerstimmen und ergänzend vielleicht noch eine Verfassungsgerichtsbarkeit zu verstehen. Zentral scheint mir die Frage zu sein, wie sich staatsbürgerliche Partizipation in der konkreten Ausgestaltung von Volkssouveränität ausnimmt und ausnehmen kann (Abschnitt IV.2). Schließlich ist Demokratie immer ein Phänomen der Grenzen, Grenzziehungen und zugleich *Entgrenzungen*. Dies zum einen *nach innen*, indem die historisch kontingenten und durch soziale Kämpfe immer wieder herausgeforderten Definitionen derjenigen, die überhaupt zum souveränen Volk gehören dürfen, In- und Exklusionen produzieren und sich *Demokratisierung* als ein Prozess der immer weiteren Inklusionen vormals von der Machtausübung ausgeschlossener Gruppen verstehen lässt, wobei größere Partizipation gerade *nicht* unmittelbare (im Sinne von nicht auf irgendeiner Form von Repräsentation beruhender) Herrschaft bedeuten kann (Abschnitt IV.2.1). Zum anderen war Demokratie bisher historisch *nach außen* begrenzt, weil sie eng an die Entstehung des Nationalstaates gekoppelt ist. Im Zuge der so genannten „Globalisierung“ jedoch sehen sich die Nationalstaaten transnationalen Problemlagen gegenüber, die durch die partikularen Gemeinwesenstrukturen nicht mehr bewältigt werden können (Abschnitt IV.2.2). In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Demokratisierung internationaler Organisationen neu, die unter Umständen die nationalstaatlich eingehegte Demokratie unter den transnationalisierten Bedingungen der Weltpolitik neu beleben könnten. Als Beispiel ziehe ich hier die Debatte über die Demokratisierung der UN heran (Abschnitt IV.2.3). Je größer die politikrelevanten Entscheidungseinheiten jedoch

werden, desto geringer scheint sich die Möglichkeit direkter staatsbürgerlicher Partizipation auszunehmen. Trotzdem hat sich mittlerweile ein vielfältiger wissenschaftlicher Diskurs über Demokratiekonzepte jenseits des Nationalstaates entfaltet, die in weltpolitischen Angelegenheiten vor allem die Einzelperson in den Mittelpunkt stellen und die Einzelstaatenwelt hinter solche im weitesten Sinne kosmopolitische Szenarien zurücktreten lassen (Abschnitt IV.3.1). Diese Vorstellungen *transnationaler Demokratie* geben dem menschenrechtlichen Aspekt der Kategorie damit eindeutig den Vorzug vor dem partikular-volkssouveränen Charakter von Demokratie. Als Hauptakteure eines transnational-demokratischen Wandels der gegenwärtigen Weltpolitik werden häufig NGOs und transnationale soziale Bewegungen genannt, die jenseits der traditionellen staatlichen und suprastaatlichen Entscheidungsverfahren für eine Neubelebung direkter Partizipation auch auf Weltebene sorgen könnten. Dieser optimistischen Sichtweise steht allerdings entgegen, dass auch die Welt-Zivilgesellschaft, falls es sie überhaupt schon gibt, hierarchisch und nicht selten undemokratisch organisiert ist und somit oftmals die Belange der einzelnen Weltbürger mitnichten repräsentiert (Abschnitt IV.3.2). Insgesamt ergibt sich also sowohl hinsichtlich der volkssouveränen (und von der „Globalisierung“ herausgeforderten) als auch hinsichtlich der menschenrechtlich-kosmopolitischen Dimension von Demokratie ein ambivalentes Bild. Um die Spannungen zwischen Demokratie einerseits und Souveränität und Menschenrechten andererseits noch einmal theoretisch vertieft zu verdeutlichen, ziehe ich in Abschnitt IV.3.3 die Debatte über private und/oder öffentliche Autonomie politischer Gemeinwesen heran, die Jürgen Habermas und John Rawls Anfang der 1990er Jahre geführt haben. Diesmal aus der Perspektive der Demokratie, nehme ich somit die bereits im vorangegangenen Kapitel begonnene Diskussion über die „Gleichursprünglichkeit“ von (Volks-) Souveränität und Menschenrechten noch einmal auf (vgl. Abschnitt III.3.2). Schließlich werden die wesentlichen Ergebnisse dieses Kapitels in einer weiteren Zwischenbilanz zusammengefasst (Abschnitt IV.4).

IV.1 Grundlegende Probleme des Demokratie-Begriffs

Der globale „Siegesszug“ der Demokratie ist auch der politikwissenschaftlichen Debatte nicht entgangen. Insbesondere nach den „friedlichen Revolutionen“ in den Ostblockstaaten 1989/90 und unter dem Eindruck der sich anschließenden Transformationen von einem sozialistischen zu einem liberal-kapitalistischen System entsteht eine empirische

Demokratie- und Demokratisierungsforschung, die sowohl qualitative als auch quantitative Ansätze umfasst (Berg-Schlosser 2007). Gerade quantitative Versuche, den gesellschaftlichen Demokratie-„Grad“ zu „messen“, handeln sich allerdings das Problem ein, normative Vorfestlegungen zu konstruieren, die nur ein bestimmtes Modell von Demokratie in den Blick zu nehmen erlauben. So operationalisiert der Demokratieforscher Tatu Vanhanen mit seinem „index of democracy (ID)“ eine seiner beiden Hauptvariablen, den politischen Wettbewerb, anhand des Stimmenanteils, den die jeweils größte Partei bei Parlamentswahlen in den untersuchten Ländern erhalten hat. Die zweite Hauptvariable, die Partizipation, ermittelt Vanhanen durch den Anteil der Wähler an der jeweiligen Gesamtbevölkerung. Die Multiplikation dieser Zahl mit dem von 100 subtrahierten Stimmenanteil der größten Partei ergibt dann die Platzierung eines Landes auf einer Demokratie-Skala (Vanhanen 1997). Als theoretische Grundlage hat Vanhanen Robert Dahls „Polyarchie“-Konzept gedient – eine liberal-pluralistische Theorie repräsentativer Demokratie (Dahl 1971). Damit sind allerdings direkte, basisorientierte oder partizipatorische Auffassungen demokratischer Politik von vorneherein ausgeschlossen – und dies ganz besonders, wenn man bedenkt, dass Vanhanen staatsbürgerliche „Partizipation“ alleine als Beteiligung an *repräsentativen Wahlakten* versteht.²

Um dagegen die Kategorie Demokratie in ihrer Komplexität besser erfassen zu können, käme es darauf an, die Grenzen zu reflektieren, die etwa der Begriff des „Volkes“ (das ja herrschen soll) historisch variabel zwischen einem (konstruierten) Innen, dem eigenen Staatsvolk, und einem (konstruierten) Außen, den anderen Völkern, zieht. Zugleich hat der Volks-Begriff stets dazu gedient, eine Binnendifferenzierung zwischen den qualifiziert Herrschenden, dem „demos“, und den *Beherrschten*, der bloßen Bevölkerung, Menge, Masse, dem Pöbel vorzunehmen (Koselleck 2004: 145 ff.). Solche asymmetrischen sozialen Beziehungen entspringen *normativen* Vorstellungen, die eine Gesellschaft bzw. die herrschende Gesellschaftsschicht oder -klasse von sich selbst hat; sie konstituieren die *Form* politischer Herrschaft, lassen sich aber nicht in quantitativen Erhebungen einfach *messen*. Besonders für die in der heutigen Weltpolitik legitimatorisch zentrale politische Herrschaftsform Demokratie bedeutet dies: „Was Demokratie *ist*, lässt sich nicht davon trennen, was Demokratie *sein sollte*. Eine Demokratie existiert nur insoweit, als sie von ihren Idealen und Werten zur Existenz gebracht wird“ (Sartori 1997: 16 – Hervorheb. Sartori). Diese Maßgabe gilt natürlich auch für

2 Für eine Methoden-Kritik des „index of democracy“ s. Berg-Schlosser 2007: 33 f.

den Theoretiker der Demokratie, der seinen Begriff vom Untersuchungsgegenstand – ob nun bewusst oder unbewusst – stets normativ auflädt. Und da sich normative Haltungen nun einmal radikal voneinander unterscheiden können, mag hierin der Grund für die verwirrende Vielfalt von Vorstellungen dessen, was Demokratie *sei*, liegen – insbesondere in einem Zeitalter, in dem diese politische Herrschaftsform alle anderen, wenigstens vom Standpunkt der Legitimität her, ausgestochen hat.

Dementsprechend diagnostiziert Lars Lambrecht für die Kategorie Demokratie zutreffend: „Kaum ein anderer Terminus in der politischen Praxis der Neuzeit ist [...] gleichermaßen so allgemein anerkannt wie umstritten und unklar“ (Lambrecht 1999: 215). Eine solche paradoxe Konstellation spricht für die oben angeführte Beobachtung, Demokratie habe sich zu einem „empty signifier“ entwickelt. Ein solches diskursives Zeichen ist nicht inhaltsneutral in dem Sinne, dass sich Diktatoren oder Monarchen einfach nur umbenennen. Vielmehr muss in demokratischen Legitimationsstrategien der Bezug zu dem grundlegenden Kriterium einer „Herrschaft des Volkes“ gewahrt bleiben. Insofern tut Giovanni Sartori in seinem instruktiven Überblick über Demokratietheorien Recht daran, das „etymologische Ideal“ der Demokratie – Sartori nennt es „Regierung oder Macht des Volkes“ (Sartori 1997: 29) – zu dekonstruieren. Denn wenn das Volk zu herrschen habe, kommt es darauf an, was man unter Volk versteht. Einleuchtend führt Sartori aus, dass sich „demos“ unter modernen Bedingungen alleine als „relative Mehrheitsherrschaft“ (*mit* qualifizierten Minderheitsrechten) übersetzen lässt (ebd.: 30). Diese Form der Volksherrschaft grenzt Sartori scharf von partizipatorischen Demokratie-Vorstellungen – „Mitwirkungsdemokratie“ in der deutschen Übersetzung von Sartoris Grundlagenwerk – ab. Während direkte Versammlungsdemokratie schon in ihrer antiken Gestalt „kaum der wirksamste Teil der griechischen *politeia*“ gewesen sei³ und in Reinform lediglich in sehr kleinen Gruppen funktioniere (ebd.: 123), grenze sich die „Referendums-“ als Element einer „Mitwirkungsdemokratie“ nicht wirklich von repräsentativen Formen ab, weil die Teilnehmer in ihrer „Einsamkeit“ den Wählern an der Urne ähnelten; eine Diskussion (und ggf. anschließende Abwandlung) der zur Abstimmung stehenden Sachverhalte sei nicht möglich. Die von der „Mitwirkungsdemokratie“ gegen die repräsentative Wahldemokratie eingeforderte aktive Teilhabe, der Einfluss der einzelnen Bürger, minimiere sich, je größer die Zahl der Abstimmenden bei einem Referendum werde. Zudem kenne die Referendumsdemokratie keine qualifizierten Minderheitsrechte und verlange

3 Siehe dagegen Bleicken 1994 und Abschnitt V.2.3.

von den Abstimmenden eine intensive Sachkenntnis, die von Normalbürgern in einer immer komplexer werdenden sozialen Welt nicht erwartet werden könne (Ebd.: 124 ff.).

Aus diesen Gründen bevorzugt Sartori als *deskriptive* Definition der heutigen „Makro-“ oder „Großdemokratien“ zum einen Schumpeters Konkurrenzdemokratie, also die *Methode*, nach der Einzelne (Angehörige der politischen Elite) um die eigene politische *Entscheidungsbefugnis* beim Volk buhlen müssen. Dem fügt Sartori Robert Dahls „Polyarchie“-Theorie der Demokratie hinzu, welche die pluralistische Zerstreung der Entscheidungseliten betont, und erweitert sie um das Kriterium des Wahlmechanismus, da ja Eliten-Polyarchien auch ohne Stimmabgaben des Volkes denkbar wären (ebd.: 165). Hinsichtlich der *präskriptiven* – man könnte auch sagen: *normativen* – Dimension von Demokratie hebt Sartori hervor, dass Wahl-Polyarchie und Entscheidungsdelegation stets auch *Auswahl* bedeuten müssten, es sich bei der repräsentativen Wahl nicht um eine bloße quantitative Setzung handeln dürfe und die Eliten-Polyarchie eben auch eine „Verdienst-Polyarchie“ sein müsse (ebd.: 182). Zumindest für die allgemeinen Zusammenhänge der gesamtgesellschaftlichen Demokratie schließt Sartori damit eine Mischung aus repräsentativen und direkten Demokratie-Elementen kategorisch aus (ebd.: 280).

Eine solche theoretische Vehemenz ist schon praktisch nicht einzu-sehen, denn ein insgesamt repräsentativ organisiertes Gemeinwesen muss plebiszitäre Elemente ebenso wenig ausschließen, wie es etwa Konkurrenz- und Konkordanzdemokratien in Reinform in der demokratischen Verfassungswirklichkeit gibt (Waschkuhn 1998: 511). Hinsichtlich Sartoris *normativer* Setzung, die sich ganz bewusst meilenweit von der „etymologischen Demokratie“ entfernt hat, fällt vor allem auf, dass *direkte Teilhabe der Staatsbürger* für Sartori keinen intrinsischen Wert aufweist. Damit kann er Demokratie nur als eine klassisch liberale denken, als einen „Mechanismus zur Aggregation präpolitisch geformter Interessen“ (Schmidt 1995: 172 f.). Demokratie ist in dieser Sichtweise eine Methode, ein Mittel zum Zweck – und nicht selbst das Ziel.

Rekurriert man demgegenüber *normativ* auf das „etymologische Ideal“ der Demokratie, das ein partizipatorisches, auf aktive und direkte Teilhabe der Staatsbürger gerichtetes ist, so erweist sich diese Sichtweise als „intensely practical to consider where our conduct stands in relation to an ideal, since in that way we can try to improve. It is essential to take this approach to democracy rather than the more common one, which is to scale down definitions of the ideal so that they conform to what we easily achieve“ (Crouch 2004: 2 f.). Gemessen am normativen Ideal staatsbürgerlicher Partizipation (oder auch nur an den *Bedingungen*

der Möglichkeit von Partizipation), kann Colin Crouch heutzutage die Epoche einer „post-democracy“ identifizieren. Das Präfix „post“ bedeutet dabei nicht, dass alle demokratischen Institutionen verschwunden sind, im Gegenteil: Machtmechanismen lägen so offen zutage wie nie zuvor, das Konzept der (Staats-)Bürgerschaft („citizenship“) sei flexibler und offener geworden, und demokratische Politiker fürchteten in all ihren Entscheidungen die Wähler. Gerade deshalb schlossen sie aber letztere immer mehr aus dem Politikprozess aus und böten in ihren Wahlprogrammen immer weniger Inhalte, die sich klar voneinander unterschieden. Die gesamte Politik sei zu einer Marketing-Veranstaltung degradiert, auf der (schwammige) Positionen und vor allem Personen den Wählern wie Waren dargeboten würden (ebd.: 19 ff.).⁴ Zur Stärkung *substanzieller* Partizipation folgt Crouch einem Vorschlag P. C. Schmitters vom Florentiner European University Institute aus dem Jahr 2002, wonach eine „citizens’ assembly“ zufällig ausgewählter Bürger über Gesetzentwürfe beraten und entscheiden kann, die ihr eine qualifizierte Minderheit von Parlamentsabgeordneten vorlegt. Nach den von Crouch zitierten Vorstellungen Schmitters sollen Bürger zudem selbst entscheiden können, welchen zivilgesellschaftlichen Organisationen jährlich ein Teil ihrer Steuerschuld zufließen soll (ebd.: 113).

Crouchs Vorschläge zur Behebung des „post-demokratischen“ Demokratiedefizits implizieren, dass eine Stärkung direkter, partizipatorischer Elemente das sich zunehmend gegen elementare Interessen und Bedürfnisse des „Volkes“ (demos) richtende repräsentative System korrigieren könnte. So stimmt er in einem entscheidenden Punkt mit dem entgegengesetzt argumentierenden Sartori überein: beide begreifen direkte, partizipationsorientierte und indirekte, „polyarchische“ Demokratie als Gegensatz: Stärkt man den einen, schwächt man den jeweils anderen Pol. Dieser antagonistischen Auffassung widerspricht nicht nur die

4 Entscheidend für die politische Entmündigung der Bürger, die sich in der „post-democracy“ ereigne, ist für Crouch auch die zunehmende Privatisierung öffentlicher Dienstleistungen, die sich somit der öffentlichen Entscheidung und Kontrolle entzögen (Crouch 2004: 78 ff.). Besonders kritisch sieht Crouch die Ersetzung des Wohlfahrtsstaates durch zivilgesellschaftliches Engagement. Da solche Entwicklungen „involve turning away from politics, they cannot be cited as indicators of the health of democracy, which is by definition political“ (ebd.: 16). Hier unterliegt Crouch einem zentralen Irrtum moderner politischer Ideengeschichte, der darin besteht, das *Staatliche mit dem Politischen per se* zu identifizieren. Warum sollten zivilgesellschaftliche Handlungen denn von vorneherein unpolitisch sein? Einen alternativen Weg, das Politische zu denken, zeichnet sich bei Hannah Arendt ab, für die das Politische – zumindest im sozialphilosophischen Sinne – nicht primär das Staatliche, sondern das *Öffentliche* darstellt (vgl. Abschnitt V.2).

Realität „gemischter“ moderner Verfassungen (s. o.). Auch theoretisch-analytisch ist es angemessener, mit Norberto Bobbio das Verhältnis von direkter und repräsentativer Demokratie nicht als „qualitativen Sprung“, sondern als „Kontinuum“ zweier unterschiedlicher *Formen* zu verstehen. Bobbio weist darauf hin, dass einerseits der Repräsentant abgerufen ist, in der repräsentativen Demokratie also stets auch ein „direktes“ Element enthalten ist. Andererseits kommt direkte Demokratie – zumindest in den „großen Gesellschaften“ der Moderne – schwerlich ohne Delegierte, mithin: Repräsentanten, aus, die, seien sie noch so stark an Weisungen der Basis gebunden, einen gewissen Bewegungsspielraum, etwa in laufenden Verhandlungen, haben *müssen* (Bobbio 1988: 47 ff.). Normativ argumentiert Bobbio dabei eindeutig im Sinne des „etymologischen Ideals“ der Demokratie, wenn er feststellt, dass direkte Demokratie, wo sie möglich sei, auch angewendet werden könne und solle. Repräsentative Demokratie springe dann gewissermaßen ein, wenn das Staatsgebiet zu groß oder die zu behandelnden Probleme zu komplex würden. Um die Bildung einer „Wahl-Oligarchie“ zu vermeiden, komme es allerdings einerseits auf die konkurrierende Vielfalt repräsentativer Institutionen und Institutionsträger an (m. a. W. auf Dahls „Polyarchie“). Andererseits müsse sichergestellt werden, dass die Individuen an den Oligarchien partizipieren und sie somit besser kontrollieren könnten (ebd.: 59).

IV.2 Demokratie als Volkssouveränität

IV.2.1 Partizipation, Inklusion, Repräsentation

Wenn mit Sartori eine Trennung dessen, was Demokratie ist, von dem, was sie sein soll, höchstens analytisch möglich ist und wenn die Verschlungeneheit deskriptiver und normativer Momente auch für den Theoretiker der Demokratie gilt, dann ist es unumgänglich, den normativen Standpunkt dieser Arbeit zu explizieren. Wie oben bereits anklingend, erlangt das „etymologische Ideal“ der Demokratie in dieser Forschungsperspektive zentrale Bedeutung; es fungiert gewissermaßen als *normative Messlatte* für das, was Demokratie „ist“ (oder vom Forscher dafür gehalten wird), und gibt, indem es das, was ist, mit dem, was sein soll, abgleicht, die „Realitätsrichtung“ für das vor, was Demokratie sein *könnte*. Direkte (staats-)bürgerliche Partizipation, Teilhabe am öffentlichen Leben, scheint die erste grobe Forderung zu sein, die sich aus dem Postulat „Regierung oder Macht des Volkes“ (Sartori; s. o.) ableitet. Eine erste Differenzierung erlebt diese Norm mit Norberto Bobbios kluger

Analyse (s. o.), dass dieses „etymologische Ideal“ kein Plädoyer für eine „reine“, direkte Demokratie sein kann, die im Gegensatz zu einer verteilten „unreinen“, repräsentativen Demokratie steht; beide Demokratie-Formen lassen sich zwar analytisch trennen, in Wahrheit kann es aber nur *eher direkte* oder *eher indirekte* Volksherrschafts-Formen geben, nicht ein starres Entweder-Oder.

Was bedeutet Partizipation nun im Einzelnen? Wie zeichnet sich eine partizipatorische Fassung von Demokratie – auch in Abgrenzung zu anderen Demokratiekonzepten – aus? Diesen Fragen soll in diesem Abschnitt zunächst nachgegangen werden.

Die neueren Ansätze einer partizipatorischen Demokratietheorie berufen sich auf das Rousseausche Demokratieverständnis (vgl. hierzu Abschnitt II.3.2), arbeiten die frühdemokratischen Vorstellungen aus dem 18. Jahrhundert aber zu Theorie-Elementen um, welche die zeitgenössischen v. a. sozioökonomischen Bedingungen des späten 20. Jahrhunderts mitreflektieren. Nicht zufällig bildete sich Ende der 1960er Jahre vornehmlich in den USA eine weniger sozialphilosophische als vielmehr pragmatische, auf konkretes zivilgesellschaftliches „empowerment“ (Bachrach/Botwinick 1992) ausgerichtete Strömung partizipatorischer Demokratietheorie heraus (vgl. etwa Pateman 1970). Die globale „Krise der Regierbarkeit“, die sich in den unter dem Schlagwort „1968“ zusammengefassten, vielfältigen Revolten und Aufständen ausdrückte (Gorz 2000: 18 ff.), erklärt soziologisch den herrschaftskritischen Impetus, der vielen partizipationsorientierten Arbeiten eigen ist. Vor dem Hintergrund der vornehmlich antikapitalistisch geprägten Proteste überrascht es nicht, dass partizipatorische Demokratietheorie sich primär der Demokratisierung der Arbeitswelt und -beziehungen widmet und die Machbarkeit von „workplace democracy“ verteidigt (Bachrach/Botwinick 1992: 11; Pateman 1970: 107 f.).

Politikwissenschaftlich grenzt sich partizipatorische von liberaler Demokratietheorie ab. Kritisiert wird die liberale Konstruktion vollständig konstituierter (präpolitischer) Interessen (s. o.), die überhaupt erst zu entdecken eine wesentliche Aufgabe partizipatorischer Demokratie sei. Mit dem Hinweis darauf, dass *formal* für alle Staatsbürger geltende Teilhaberechte wie Meinungs-, Petitions- und Wahlrecht *real* vor allem von den oberen Schichten oder Klassen in Anspruch genommen würden, rechtfertigten liberale Demokratietheoretiker eine enorme gesellschaftspolitische Ungleichheit (Bachrach/Botwinick 1992: 11, 71). Dabei betrachte etwa der Konkurrenztheoretiker Schumpeter nicht einmal das allgemeine Wahlrecht als Voraussetzung für Demokratie. Insgesamt nämlich übe politische Massenapathie und -exklusion nach liberaler Lesart einen System stabilisierenden Einfluss aus. Wenn Partizipation,

die direkte staatsbürgerliche Teilhabe am öffentlichen Leben, nicht schon im Vorhinein diskreditiert sei, werde sie vornehmlich als Schutz der Individuen vor Machtwillkür der regierenden Eliten verstanden. Dagegen bedeute Partizipation doch die aktive Wahrnehmung politischer Freiheitsrechte, habe einen erzieherischen Effekt und verfestige und verstetige sich selbst, da die Menschen zum politischen Engagement ermutigt würden, wenn sie bemerkten, dass ihre Stimme gehört werde und ihr Einfluss real etwas bewirke. Diese Erfahrungen sorgten nicht nur für eine höhere Akzeptanz kollektiver Entscheidungen, sondern ermöglichten es auch sozialen Bewegungsakteuren, Ungleichheiten und hierarchische Binnendifferenzierungen im eigenen Milieu in Frage zu stellen. Auf das liberale Standardargument gegen eine größere Einbindung der Staatsbürger in die Staatsgeschäfte, dies bringe die undemokratischen, demagogischen Einstellungen der „Massen“ an die Oberfläche, antworten partizipatorische Demokratietheoretiker, die liberale, repräsentative Demokratie habe solche populistische Regungen auch nicht bändigen können, sondern liefere Demagogen im Gegenteil den Vorwand, „im Namen des einfachen Menschen von der Straße“ gegen die Elite „da oben“ zu wettern (Pateman 1970: 7, 14, 42 f., 244 f.; Bachrach/Botwinick 1992: 28 ff., 169).

Einen politiktheoretischen Neu-Entwurf der demokratischen Regierungsform hat der US-Amerikaner Benjamin Barber vorgelegt. Auch er beginnt mit einer Kritik der real existierenden liberalen Demokratie, die er als „schwache“ Demokratieform bezeichnet und deren Hauptanliegen, wie Barber es ausdrückt, die „Raubtierhaltung“ sei. In ihrer „anarchistischen Disposition“ feiere die liberale Demokratie (und Demokratietheorie) einen radikalen (Markt-)Individualismus der „Marder und Füchse, die sich in der unbarmherzigen Natur das Leben mit ihren konkurrierenden Lüsten gegenseitig schwer machen“ (Barber 1994: 47) und deshalb eines Leviathans bedürften, der mit Hilfe eines strikten staatlichen Gewaltmonopols die Freiheiten der Individuen zu deren eigenem Schutz sicherstelle. Diese „realistische Disposition“ liberaler Demokratie verdeutlicht die innere Verbundenheit staatlicher Souveränität mit Gewalt, die Giorgio Agamben zu seinen Thesen über die Vogel-Freiheit des „nackten Lebens“ inspirierte (s. Abschnitt II.4).

Einem derartigen „schwachen“ Demokratiebegriff stellt Barber seine Vision einer „starken Demokratie“ entgegen, die sich aus einer ganz anderen Auffassung des Politischen herleitet: politisches Handeln müsse ohne die Begründung letztgültiger ewiger Wahrheiten auskommen; es fehle ein, wie Barber es nennt, „unabhängiger Grund“ oder besser: eine extra-politische Legitimationsquelle des Politischen, wie sie der einen in Kapitel II dieser Arbeit explizierten Dimension staatlicher Souveränität

entspricht – also zum Beispiel die „unsichtbare Hand des Marktes“ in der liberalen Demokratiekonzeption; betont wird demgegenüber die Notwendigkeit, unter Bedingungen der Ungewissheit zu entscheiden⁵, und die Zentralität des Konfliktes, denn wo im vorhinein Konsens herrsche, sei politische Regulierung ja überhaupt überflüssig (Ebd.: 104 ff.). Im Gegensatz zur liberalen „schwachen“ Demokratie, die staatsbürgerliche Partizipation zugunsten der Ellenbogenfreiheit der Marktteilnehmer und der von ihrem Leviathan garantierten „Sicherheit“ der Staatsbürger verwirft, beruht die „starke Demokratie“ zentral auf Bürgerbeteiligung und aktiver Bürgerschaft („citizenry“). Konkret schlägt Barber zur Institutionalisierung seiner „starken Demokratie“ u. a. die Einrichtung räteähnlicher, aus 5000 bis 25 000 Personen bestehender Nachbarschaftsversammlungen vor, die zunächst als Diskussionsforen für kommunale und nationale Themen, später auch als Abstimmungsbezirke für regionale und nationale Volksbefragungen⁶ und schließlich ggf. sogar als gesetzgebende Körperschaften für die kommunale Ebene fungieren könnten.⁷

Einer anderen Initiative zur Integration direkter Elemente in den demokratischen Politik- und Entscheidungsprozess geht es um eine Wiederbelebung der *Volkssouveränität*, kraft derer die Herrschaft des Volkes in Verfassungen überhaupt erst konstituiert werde. Die *faktisch* herrschenden repräsentativen Institutionen könnten vom Volk aber nur mit einem derart pauschalen Auftrag bestimmt werden, dass die Delegation von Sachfragen im Einzelnen den Staatsbürgern entzogen sei. Daher schlägt Ingeborg Maus für die hochdifferenzierten Gesellschaften der

-
- 5 Ungewissheit darf dabei nicht mit Unwissenheit oder Nichtinformiertheit verwechselt werden. Dies würde bedeuten, den „citizens“ zu unterstellen, sie könnten die Komplexität der politischen Verhältnisse ohnehin nicht durchschauen, weswegen Sartori ja u. a. eine Referendumsdemokratie ablehnt (s. o.). Ungewissheit im Sinne Barbers bedeutet vielmehr die Anerkennung der Kontingenz, die jedem politischen Beschluss zugrunde liegt. Indem die Menschen politisch handeln, vollziehen sie *eben nicht* den Willen irgendeiner höheren Rationalität oder Instanz bzw. verstoßen dagegen, wenn sie angeblich „unklug“ Entscheidungen treffen.
 - 6 So würde das „Bürgerparlament“ einer Nachbarschaftsversammlung dafür sorgen, dass sich die bei Sartori (s. o.) beschriebenen isoliert Abstimmenden bei einem Referendum in diskutierende und reflektierende Staatsbürger verwandeln, die sich erst öffentlich mit den politischen Regelungsgegenständen befassen, bevor sie darüber entscheiden.
 - 7 Als ein weiteres Element seiner „starken Demokratie“ bezeichnet Barber einen zivilen oder militärischen Zwangsdienst. Hier muss man sich allerdings fragen, ob es sich bei einem solchen Ansinnen nicht um den „falschen Kommunitarismus“ handelt, den Barber an vielen Stellen seines Buches selbst kritisiert. Partizipation kann man nicht erzwingen, dadurch führt sie sich selbst ad absurdum.

Gegenwart eine Vielzahl dezentraler Gesetzgebungs-Körperschaften für bestimmte Sachgebiete vor, über deren *Verfahrensnormen* zu beschließen, alleine noch einem nationalen Parlament obläge (Maus 1992). M. a. W.: die Neugestaltung der Gesetzgebung entlang *funktionaler* Gesichtspunkte hätte einen Teilhabe, Einfluss und Kontrolle der Staatsbürger stärkenden Effekt.

Ein partizipationsorientierter Ansatz von Demokratie kann aber bei Überlegungen zur Verbesserung der *Volks-Herrschaft* nicht stehen bleiben, sondern muss im Sinne des „etymologischen Ideals“ der Demokratie auch danach befragt werden, wer eigentlich zum *Volk* gehören soll, das herrscht, oder, um es mit der Formel von Habermas zu sagen, ob „Autoren und Adressaten des Rechts“ tatsächlich deckungsgleich sind (Habermas 2001b: 135). Zu der Ausdehnung dieser Identitätslogik bzw. zur Erweiterung des Kreises der Rechts-Autoren müssen nicht nur staatliche Akte beitragen, sondern es können z. B. auch soziale Bewegungen gesellschaftliche Demokratisierung vorantreiben, wenn sie durch ihr Handeln den Kreis der Teilnehmer an öffentlicher Politik erweitern, die politische Gleichheit jener Teilnehmer in der politischen Öffentlichkeit herstellen oder deren Ungleichheit anprangern und es ihnen gelingt, verschiedene zivilgesellschaftliche Netzwerke zusammenzuführen und ihnen politisch-öffentlich Gehör zu verschaffen, m. a. W. wenn soziale Bewegungen eine größere politische *Inklusion* bewirken. Zielt soziales Bewegungshandeln hingegen auf das Gegenteil, also bewusste *Exklusion*, Ab- und Ausgrenzung bestimmter Gruppen, kann dies genauso gut zu gesellschaftlich-politischer Entdemokratisierung führen. Voraussetzung für die *demokratisch-inklusive* Wirkung sozialen Bewegungshandelns ist wiederum ein Mindestmaß demokratischen Geistes, der in den betroffenen Gebieten (oder Teilen davon) bereits vorherrschen muss (Tilly 2004: 127 f., 143, 112).

Die zentrale Stellung inklusiver Prozesse für Demokratie und Demokratisierung tritt besonders unter gegenwärtigen Bedingungen offen zutage, da nationale Grenzen und damit auch die bisherige Begrenztheit demokratischer Regierungsformen zunehmend in Frage stehen. So befreift Andrew Linklater in seiner politikphilosophischen Untersuchung zur „post-westphalian era“ politische Gemeinwesen insgesamt als Systeme von In- und Exklusion (Linklater 1998: 2). Mit Marshalls „citizenship“-Untersuchung (Marshall 1973) argumentiert Linklater, dass der Ausweitung der Bürgerrechte über zivil-juridische, politisch-partizipatorische und soziale Rechte stets ein Universalisierungsanspruch zugrunde gelegen habe, der (hierarchischen) Exklusionen ihren Wert abgesprochen habe. Zugleich habe in diesem durch soziale Kämpfe forcierten Prozess die „sensitivity to differences“, also für immer weitere *reale*

(nicht unbedingt *formale*) Exklusionen, zugenommen, wodurch sich die Forderung nach immer wieder neuen Klassen von Rechten erklärt (Linklater 1998: 186). In Zeiten der Transnationalisierung plädiert Linklater für „cosmopolitan citizenship“, die im Gegensatz zur nationalen Staatsbürgerschaft eine Zugehörigkeit zu multiplen politischen Organisationen beinhaltet (Ebd.: 197, 206). Dies bedeutet, dass der Inklusionsprozess sich nun auch auf einen „demos“ der Welt- und Weltregionalebene (z. B. EU) bezieht.

Der *inklusive* und *inkludierende* Charakter der Demokratie zeigt sich aber nicht nur in Fragen der Territorialität, sondern auch soziokulturell *innerhalb* politischer Gemeinwesen. So kritisiert Seyla Benhabib das französische Kopftuchverbot an öffentlichen Schulen von 2004.⁸ Das säkular-demokratische Frankreich – die Mehrheitsgesellschaft – meinte mit diesem symbolischen Beschluss angeblich religiös-fundamentalistische, islamische Positionen vom öffentlichen Diskurs auszuschließen (zu *exkludieren*). So entstand die paradoxe Situation, dass der französische Staat seinen Bürgern mehr Autonomie und Egalitarismus *diktieren* wollte. Nur wurden die Stimmen der Mädchen, die den Schleier trugen, nicht gehört. Die Verschleierung, so Benhabib, habe sich von einem religiösen zu einem Akt kulturellen Protestes gewandelt und offenbare damit eine größere Politisierung muslimischer Mädchen. Gerade das französische Schulsystem mit seinen egalitären Normen habe den Mädchen die Gelegenheit geboten, ihre Identität als muslimische Bürgerinnen einer laizistischen Republik zu entdecken. Den Schleier könne man hierbei auch als eine Verschleierung dieser „paradoxes of their own emancipation from tradition“ betrachten – und eben nicht als ein traditionalistisches Symbol. Indem der französische Staat den muslimischen Frauen die Fähigkeit abspreche, ihren eigenen Handlungen selbstbestimmte Bedeutung zu verleihen, verhalte er sich genauso patriarchalisch wie die muslimische Gemeinschaft, von deren Normen er die Frauen doch angeblich befreien will (Benhabib 2006: 56 f.).

Hier zeigt sich, dass demokratische Systeme, wenn sie demokratisch bleiben wollen, ihre eigenen Normen-Grundlagen stets den gesellschaftlichen Herausforderungen anpassen und ggf. neue Gruppen *durch Partizipation inkludieren* müssen, anstatt sie per herrschaftlichem Dekret einfach vom öffentlichen Leben auszuschließen. Der Prozesscharakter der Demokratie macht verständlich, wieso der Ort der Macht in einer De-

8 Genau genommen wurde das Tragen *jeglicher* religiöser Symbole an französischen Schulen verboten. Allerdings hatte die schon länger schwelende „affaire du foulard“ das Vorgehen der Nationalversammlung motiviert.

mokratie immer ein umkämpfter und zugleich leerer ist (Lefort 1988: 17).

Einer solchen Perspektive hängen gleichwohl nur Teile des zeitgenössischen Demokratie-Diskurses an. Die Begründer moderner Demokratietheorien wie Locke oder Montesquieu veröffentlichten keine einzige Schrift, die „Demokratie“ im Titel trug. Wenn diese „klassischen“ Autoren europäischer Geistesgeschichte überhaupt einen Begriff von *demos* entwickelten, dann meinten sie damit gewiss nicht die Masse der Besitzlosen (Lambrecht 1999: 215 f.). Heute, im Übergang zu einer wirklichen Weltgesellschaft, muss sich *demos* hingegen nicht mehr notwendig auf irgendeine – soziale oder nationale – „exklusive Eigenart oder Eigenschaft“ beziehen, sondern ist zu „einem strukturellen Allgemeinen geworden“ und bezeichnet das den Menschen „gemeinsame Politische in der ihnen gemeinsamen Welt“ (ebd.: 223).

Damit lässt sich das Volk, lassen sich die jeweiligen *inkludierten* „citizens“ auch nicht mehr organisch in der politischen Institutionen-Struktur *repräsentieren*. Die Stellung der Mitglieder eines Gemeinwesens kann nicht mehr – wie besonders ausgeprägt im Mittelalter – in einer natürlichen (und hierarchischen) Ordnung legitimiert sein. Wenn es heute eine „Krise der Repräsentation“ gibt, so handelt es sich also weniger um eine Krise der (vorherrschenden) repräsentativen Demokratieform, als vielmehr um die Konsequenz aus der Unmöglichkeit, die Gesellschaft als Ganze im politischen System zu *repräsentieren*; „Volk“ oder „demos“ ist zu einem über die jeweiligen politischen Institutionen vermittelten Begriff geworden, zum Gegenstand fortwährender Diskussionen, die in- und exklusionsrelevant sind (Weymans 2004). Damit wird zugleich aus dem oben erörterten Problem der In- bzw. Exklusion in der Demokratietheorie das Problem der *Repräsentation*.

Der poststrukturalistische Sozialtheoretiker Ernesto Laclau sieht die „*fictio iuris*“ (Laclau 1993: 289 – Hervorheb. Laclau) des Repräsentationsprinzips darin, dass jemand an einem Ort anwesend ist, an dem er physisch abwesend ist – ersetzt, vertreten, verkörpert durch die Figur des Repräsentanten. Vollendete Repräsentation ergäbe sich dann, wenn der Wille des Repräsentierten vollkommen konstituiert und transparent wäre und der Prozess der Repräsentation eine direkte und vollständige Übertragung dieses Willens auf den Repräsentanten darstellte. Aber in einer solchen Situation wäre Repräsentation ja gar nicht mehr notwendig. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die Identität des Repräsentierten eben *nicht* vollkommen konstituiert sein kann und Repräsentation ein notwendiges Komplement seines Willens ist. Dadurch wird gerade das *Fehlen von Identität* ausgeglichen. Für Demokratie bedeutet diese Erkenntnis, dass die Reduktion von Repräsentation eben *nicht* zu einer demokra-

tischeren Gesellschaft führen wird, da dies den Mangel nicht voll konstituierter Identitäten ja nur verstärken würde, sondern dass es aus radikal-demokratischer Perspektive vielmehr darauf ankommt, politische Alternativen zu entwickeln „that multiply the points from and around which representation operates“. Durch die Trennung zwischen einem „particular filler“, den ein Repräsentant (z. B. eine politische Partei) den Repräsentierten anbietet, und der „filling function“, die Repräsentation zur Behebung der mangelnden Identität der Repräsentierten übernimmt, entstehe erst so etwas wie demokratischer Wettbewerb, der eine nationalistische oder totalitäre Vereinnahmung sowohl des „particular filler“ als auch der „filling function“ ausschlieÙe (ebd.: 292).⁹

Diese Überlegungen zur Repräsentation haben sich aus den vorangegangenen zu einem partizipatorischen Demokratie-Ansatz und der demokratischen Dynamik fortschreitender Inklusion ergeben. Damit verdeutlichen sie noch einmal, dass die partizipatorische Fassung des „etymologischen Ideals“ der Demokratie zwar direkte Formen der Volks-Herrschaft befürwortet, deswegen aber keinesfalls das Repräsentationsprinzip ausgeschlossen ist – im Gegenteil, wie Ernesto Laclau theoretisch untermauert. Eher scheint es darauf anzukommen, wie politische Repräsentation *organisiert* ist.

IV.2.2 Probleme transnationalen Regierens

Inklusive und inkludierende Demokratie weist zwar im Fall von „cosmopolitan citizenship“ (Linklater; s. o.) über die Grenzen einzelner (nationaler) Gemeinwesen hinaus. Doch grundsätzlich ging bisher die gesamte Demokratietheorie von der Fiktion eines abgetrennten Territoriums aus. Durch die Prozesse der weltpolitischen Transnationalisierung lässt sich freilich selbst diese theoretische Abstraktion nicht mehr vollends aufrechterhalten. Die nationale Entgrenzung politischer Entscheidungsprozesse fordert nicht nur die real existierenden, repräsentativen Demokratien heraus, sondern könnte auch die *Bedingungen der Möglichkeit* partizipatorischer Demokratieformen gefährden, da diese stark an „face-to-face“-Interaktionen und direkte Einfluss- und Kontrollmechanismen gekoppelt sind. Beides scheint aber auf transnationaler oder gar globaler Ebene zunächst schwer zu realisieren sein.

9 Das Postulat einer niemals voll und transparent konstituierten Identität des Subjektes und die prinzipielle Unabschließbarkeit jeglichen Diskurses gehören zu den theoretischen Eckpfeilern der poststrukturalistischen Diskurstheorie. Für eine Einführung in diese und ähnliche Begrifflichkeiten s. Torfing 1999.

Die Probleme des transnational gewordenen Regierens zeigen sich zum einen in der internationalen Friedens- und Sicherheitspolitik und werden insbesondere dann virulent, wenn es um die Durchsetzung universell gültiger Menschenrechte („humanitäre Interventionen“) auf Kosten einzelstaatlicher Souveränität geht. Bei solchen Entscheidungen treten, wie in den vorangegangenen Kapiteln demonstriert, die Machtasymmetrien der weltpolitischen Akteure, also der verschiedenen Nationalstaaten, offen zutage. Die Machtasymmetrien weisen aber darüber hinaus eine sozioökonomische Komponente auf, welche die Möglichkeit inter- wie transnationaler Demokratie einschränkt. Der vom Entwicklungsprogramm der UN entwickelte „Human Development Index“ (HDI) ist in diesem Zusammenhang ein aufschlussreicher Indikator. So haben nach dem Weltentwicklungsbericht für 2007/2008 die Menschen in Island – der erstplazierten Nation auf der aus unterschiedlichen Variablen berechneten Indexliste – eine Lebenserwartung von 81.5 Jahren, während die Menschen im auf dem letzten Platz, Nummer 177, liegenden Sierra Leone durchschnittlich lediglich 41.8 Jahre lang leben. Dem Pro-Kopf-Einkommen Islands von 36.510 Dollar steht Sierraleones Wirtschaftsleistung von nur 806 Dollar pro Kopf gegenüber (DGVN 2007: 283 ff.). Angesichts dieser extremen internationalen sozialen Ungleichheit (Nussbaum 2007: 224 ff.) erscheint es zweifelhaft, ob sich jenseits partikularer Gemeinwesen Demokratie verwirklichen lässt, die doch idealtypisch auf der Gleichheit aller jeweiligen „citizens“ beruhen muss. Sozioökonomisch kann diese Bedingung wohl nur erreicht werden, wenn ihre jeweilige soziale Lage die Menschen auch „befähigt“ (Sen 1993), ihre sozialen Menschen- und international formal garantierten politischen Beteiligungsrechte *real* einzufordern und zu leben.

Doch der Prozess der politikrelevanten „Denationalisierung“ betrifft nicht nur Entwicklungsländer, sondern auch die OECD-Welt, wo die für nationale Demokratien konstitutive „Kongruenzbedingung“ zunehmend in Frage gestellt ist. So können einerseits Urheber einer Entscheidung und davon Betroffene auseinander fallen – etwa in der Umweltpolitik, wenn ein Land Umweltprobleme verursacht, unter denen ein anderes zu leiden hat. Andererseits widersprechen sich die Gültigkeitsreichweite einer Regelung und der jeweilige Handlungszusammenhang – etwa wenn eine transnationale Sozialpolitik am globalisierten Standortwettbewerb scheitert. Dagegen schränkt die „Gemeinsinnbedingung“, die kollektive politische Identität an ein Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen bindet, international ausgedehnte Regulierung zur Wiederherstellung der „Kongruenzbedingung“ potenziell ein. Erschwerend kommt das Erfordernis hinzu, den *Prozess transnationaler Deliberation* selbst demokratisch zu gestalten (Zürn 1998: 237 ff.). Internationale Verhandlungs-

systeme kann man zwar als demokratisch legitimiert durch die Beteiligung der jeweiligen (demokratisch gewählten) nationalen Regierungen ansehen. Jedoch verstärken sich auf dieser Ebene jenseits des Nationalen noch einmal die *intranationalen* Mehrebenenkonflikte föderaler Systeme, und Konsens lässt sich meist nur über „negative Integration“, also den Wegfall von Regulierungen herstellen, nicht aber über eine gestaltende Politik – etwa im Sozialbereich –, die zumeist den Nationalstaaten vorbehalten bleibt (Scharpf 1998).

Zugleich gerät nationalstaatliche Souveränität zunehmend unter Druck, wenn vom Standpunkt des Rechtsprimats als „*supranational*“ zu bezeichnende Organisationen – im Gegensatz zu internationalen Zusammenschlüssen – selbst öffentliche Gewalt ausüben, wie etwa die transnationalen EU-Institutionen (Gusy 2000: 133). Insbesondere die Kern-Institution der nationalen Demokratie in ihrer dominierenden repräsentativen Gestalt, das Parlament, wird im Politikprozess internationaler öffentlicher Gewalten entmachtet, da es nicht in die Verhandlungen über internationale Verträge eingebunden ist und immer nur die Verträge in ihrer Gesamtheit ratifizieren kann (Bummel 2005: 14). Die Ahnungslosigkeit nationaler Parlamente offenbarte sich etwa, als insbesondere globalisierungskritische Bewegungsorganisationen wie attac auf die Intransparenz der WTO-Verhandlungen über ein weltweit verbindliches Dienstleistungsabkommen (GATS¹⁰) aufmerksam machten. Im Februar 2003 sandte die EU-Kommission den Mitgliedsstaaten eine Liste mit Liberalisierungsforderungen zu, die wichtige Teile *öffentlicher* Dienstleistungen in den einzelnen Staaten betrafen, und bat um schnelle Stellungnahme. Daraufhin sah sich der Deutsche Bundestag – nicht zuletzt auf Grund des sozialen Bewegungsdrucks „von unten“ – zu einem Antrag genötigt, in dem das Parlament auf mehr eigene Einbindung in den Verhandlungsprozess und eine „breitenwirksame Partizipations- und Diskussionsmöglichkeit“ zur Beratung der GATS-Vorschläge pochte.¹¹

Transnationales Regieren beraubt aber nicht nur die Legislative als Teil offizieller Politik-Institutionen ihres Handlungsspielraumes: es verändert Logik und Bedingungen politischen Handelns generell. So lässt sich im Fall des oft beklagten „Demokratiedefizits“ der EU ein „regulativer Konsens“ der Politik-Experten feststellen, der angesichts der zunehmenden Komplexität des (offiziellen) politischen Entscheidungssystems wie der politischen Fragestellungen und multiplen Problemverknüpfungen selbst nicht viel mehr als nur allgemeine Regulierungsprin-

10 General Agreement on Trade in Services.

11 Angenommener Antrag der SPD- und Bündnis 90/Die Grünen-Bundestagsfraktionen vom 12.3.2003, Drucksache 15/576 (<http://dip.bundestag.de/btd/15/005/1500576.pdf> [Stand: 25.02.2008]).

zipien festlegen kann. Diese Konstellation begünstige eine „populäre Streitpolitik“ wie etwa den Bauernprotest gegen die europäische Agrarpolitik oder den Lastwagenfahrer- und Verbraucherschutzprotest, m. a. W. eine „kollektive Erregung [...], die Inszenierung eines Interesses“ anstelle politischer (Gegen-)Visionen (Eder 2001: 66). Jedoch kommt es in Fragen des trans- oder „denationalisierten“ Regierens meist gar nicht zum politischen Basishandeln, da schon auf nationaler Ebene das Interesse der Bürger an der Außenpolitik und der Einfluss auf letztere vergleichsweise niedrig seien und sich diese Elitenprivilegierung in internationalen Organisationen und deren Entscheidungsmechanismen nur potenziere (Dahl 1999).

Dieser pessimistischen Diagnose steht freilich die Transnationalisierung politischer Prozesse gegenüber, welche die Gelegenheit bietet, „citizenship“ und die damit verbundenen Rechte über den staatlichen Rahmen hinaus zu erweitern. Insofern politisch-zivile und soziale Bürgerrechte auf der normativen Grundlage von „liberty and equality for all“ (Mouffe; s. Abschnitt II.3.4) beruhen, besaßen sie schon immer universellen Charakter, brachten aber durch ihre nur nationalstaatliche Institutionalisierung eine Spannung zwischen Ansprüchen und Verantwortlichkeiten gegenüber dem Staat auf der einen und gegenüber der gesamten Menschheit auf der anderen Seite hervor. Sollten sich „citizenship“-Rechte über das Nationale hinaus zu „cosmopolitan citizenship“ erweitern, kommt es – wie auch schon im einzelstaatlichen Rahmen – auf eine größere „sensitivity to differences“ an, denn sonst überließe man den mächtigen ökonomischen und politischen „Globalisierungs“-Eliten die Neuformulierung des Politischen unter transnationalen Bedingungen – und damit den sehr partikularen Interessen der Herrschenden (Linklater 1998: 189 ff.; s. o.). Die erheblichen Differenzen auf globaler Ebene zeigen sich am eindrucklichsten anhand der internationalen sozialen bzw. sozioökonomischen Ungleichheit. In diesem Zusammenhang lässt sich kritisch nach der Rolle etwa der entwicklungspolitisch relevanten UN-Organisationen fragen, die es zum einen nicht schafften, die größte Armut zu lindern, und zum anderen wenig zum sozioökonomischen Aufstieg der asiatischen Tigerstaaten beitrugen (Kennedy 2006: 139 ff.). Für eine wirksamere internationale Zusammenarbeit scheinen damit nach Jürgen Habermas zwei Lernprozesse für die (im Entstehen begriffene) Weltgesellschaft wichtig zu sein. Erstens müssen die Regierungen ihre legitime Souveränität als Resultat ihrer Einbettung in die internationale Sphäre begreifen, wodurch traditionelles Völker- und Staatsrecht zunehmend ineinander fallen. Zweitens gilt es für die Weltbürger, ein Äquivalent zum innerstaatlichen „Verfassungspatriotismus“ auf weltpolitischer Ebene zu entwickeln, welche die ohnehin schon abs-

trakte *staatsbürgerliche* Solidarität noch einmal erweitert (Habermas 2007: 456 f.).

Habermas' Vision einer „Konstitutionalisierung“ der internationalen Politik kritisiert Ingeborg Maus allerdings mit einer auf Schutz der Volkssouveränität ausgerichteten Rezeption von Kants kosmopolitischer Schrift „Zum ewigen Frieden“. Die reale Welt- und Weltregionalpolitik (bspw. der EU) sehe in weltbürgerlichen „Verfassungen“ nicht mehr die (volkssouveräne) Herrschaftsbegründung, sondern nur noch ein Minimum an bürgerlichen Freiheiten. Analog dazu räume Habermas in seiner Konzeption internationaler Politik den souveränen Staaten lediglich die Macht ein, menschenrechtliche Mindeststandards – notfalls mittels „humanitärer Interventionen“ – global durchzusetzen, und begründe die Souveränität eben *nicht* im demokratischen Potenzial der partikularen Autonomie (Maus 2007: 372). Um die Herrschaft konstituierende Dimension demokratischer Verfassungen zu schützen, lehnt Maus den Begriff Verfassung für globale Politik ab und plädiert vielmehr dafür, internationale *Verträge* auf nationaler Ebene öffentlich zu diskutieren und zur direkten Abstimmung zu stellen. In der internationalen Politik selbst hält Maus ein Veto-Recht der UN-Vollversammlung gegen Sicherheitsrats-Beschlüsse mit 80 bis 90%iger Mehrheit sowie eine bessere Repräsentanz afrikanischer Staaten im Sicherheitsrat für geboten. Allerdings handele es sich bei diesen Reformvorschlägen nur um „demokratieanaloge Prozeduralisierungen“ (ebd.: 381).

Während Maus' Einwände gegen eine „Verschlangung“ der Volkssouveränität in der entstehenden Weltgesellschaft durchaus bedenkenswert sind, so unterschätzt sie doch das demokratische Potenzial ihrer eigenen UN-Reformvorschläge. Fasst man die Kategorie Demokratie als regulierende Vermittlerin zwischen Souveränität und Menschenrechten (s. o.), so ließe sich eine egalitärere Staatenstruktur in den Entscheidungsgremien der UN durchaus als ein demokratisches und nicht nur „demokratieanaloges“ Projekt begreifen – auch wenn es sich hier nicht um eine transnationale, sondern eine *internationale* Reform handelte, die m. a. W. die Hoheitsrechte der einzelnen Nationalstaaten unangetastet ließe.

Begreift man Demokratie aus der Perspektive universell partikularer Volkssouveränität, scheint jedoch vieles dagegen zu sprechen, demokratische Institutionen aus ihrem historischen Entstehungskontext (dem Nationalstaat) herauslösen und auf inter- oder transnationale Ebene transferieren zu können. Zwar hat die völkerrechtliche Regelungsdichte, insbesondere im Menschenrechtsbereich, seit Gründung der UNO stark zugenommen (Abschnitte III.1.1 und III.1.2), doch stößt diese „Rechtsstaatlichkeit ohne Staat“ etwa auf die oligarchischen Bestimmungen der UN-

Charta zum UN-Sicherheitsrat. Damit „fehlt der Verfassung der Weltbürger nicht anders als den Verfassungen der globalen Funktionssysteme ein *normatives* Äquivalent für das *demokratische Staatsorganisationsrecht*“ (Brunkhorst 2005: 108 – Hervorheb. Brunkhorst). Die vielleicht niemals stattfindenden Prozesse globaler demokratischer Willensbildung müssten daher durch den Druck der Straße, also durch den Protest sozialer Bewegungen, ersetzt werden, wenn es sich hierbei gleichwohl nicht um eine Herrschaft begründende Verfassungs-Substitution, sondern vielmehr nur um eine „öffentliche Politik des Appells“ handeln könne (ebd.: 110).

Eine Eins-zu-Eins-Übertragung nationaler demokratischer Strukturen auf die Weltebene, wie sie etwa die während des Zweiten Weltkriegs verfasste Deklaration „City of Man“ (s. u.) vorsieht, müsste nicht zuletzt das Gewaltmonopol internationalisieren und gegen undemokratische Gegenkräfte notfalls militärische Gewalt einsetzen (Agar et al. 1941: 26). Die Politik der US-Administration unter George W. Bush scheint der Realisierung einer solchen Konstellation sehr nahe gekommen zu sein. Doch die beinahe religiöse Überhöhung „westlicher Werte“ wie der Demokratie, die sich bereits die „City of Man“-Publikation leistet (ebd.: 46 ff.), und der Rekurs auf militärischen Zwang zerstören letztlich die normativen wie realen Grundlagen der Demokratie selbst. Heutzutage demonstriert dies kein Ort eindrucksvoller als das US-amerikanische Gefangenenlager in Guantánamo (vgl. Abschnitt III.2.2).

Demgegenüber sieht sich die Annahme einer friedlichen Evolution hin zu einer demokratischen Staatenwelt, die ggf. weltinnenpolitisch transnationale Regierungsformen entwickeln könnte, mit einem Teufelskreis konfrontiert. Einerseits können Staaten nur in einem demokratischen internationalen Umfeld demokratisch werden. Andererseits muss sich ein demokratisches internationales Umfeld seinerseits aus bereits demokratischen Staaten zusammensetzen (Bobbio 1995: 39). Norberto Bobbio konstatiert zwar, dass sich sowohl die Zahl der demokratischen Staaten erhöht hat, als auch die Demokratisierung der internationalen Gemeinschaft fortgeschritten ist. Doch eine solche Gesamtzunahme der Demokratie auf internationaler Ebene garantiert noch nicht eine höhere *Partizipation* der „world citizens“. Denn wenn eine partizipatorische Fassung der Demokratie wesentlich auf der territorialen Bindung der „citizenry“ beruht und sich Bürger in „starken Demokratien“ als Nachbarn sehen müssen (Barber 1994: 212, 214), dann scheint sich der direkte Einfluss der Bürgerschaft auf die Politik mit der Größe des jeweiligen Gemeinwesens stetig zu verringern. Man könnte auch sagen, die Erweiterung des territorialen Bezuges geht einher mit der Erweiterung der Schwächen repräsentativer Demokratie, insbesondere der abnehmenden

Verantwortlichkeit der Repräsentanten gegenüber den Repräsentierten (Urbinati 2003: 81 f.). Während der großen demokratischen „Transformationen“ – zunächst aus Autokratien heraus zum antiken demokratischen Stadtstaat, dann von den Stadtstaaten zum Nationalstaat und schließlich heute vom Nationalstaat zum transnationalen Zusammenhang – verlor die Stimme des Einzelnen mit jeder Vergrößerung des demokratischen Territoriums an Partizipationsgewicht (Dahl 1994: 25 ff.).

Eine solche Skepsis gegenüber Demokratieformen jenseits des Nationalstaates beruht allerdings auf einer falschen „domestic analogy“: sie überträgt die Gegebenheiten des Nationalen einfach auf die trans- oder internationale Ebene und kann nur entdecken, dass die Bedingungen, die nationalstaatliche Demokratie ermöglicht haben, dort nicht gelten. Dagegen scheint das Neuartige der „postnationalen Konstellation“ gerade darin zu bestehen, dass sie die Möglichkeit nicht eines partikularen „demos“, sondern vielfältiger Machtzentren und damit „demoi“ bereithält, denen die Weltbürger angehören. Außerdem weisen Befürworter transnationaler Demokratie darauf hin, dass politische Gemeinwesen nie fix und stabil gewesen seien und sich die festen Kategorien von „lokal“ und „global“ in Auflösung befänden. Ein Mehrebenenregieren sei auch in föderalen Staaten und sogar in der EU machbar (McGrew 2002: 152 ff.). Das Entstehen einer Weltöffentlichkeit, die multiple „citizenships“ unter einer kosmopolitischen „Dach“-Bürgerschaft bündelte, wird zudem möglich durch die moderne globale Informationstechnologie (Internet), wenn letztere auch „face-to-face“-Interaktionen nicht ersetzen kann. Doch partizipatorische Demokratie gründet ja nicht zuletzt darauf, dass die „citizens“ selbst beständig miteinander diskutieren und entscheiden, wer zu ihrem Kreis und damit auch wer zu welchem „citizenship“-Kreis dazugehören soll (Barber 1994: 224 f.).

Dessen ungeachtet bleiben die Einwände, die im Kern die Entwertung des „etymologischen Ideals“ der Demokratie jenseits partikularer Gemeinwesen beklagen, eine wichtige Beschränkung im Diskurs über transnationale Demokratieformen – besonders angesichts der erheblichen internationalen Machtasymmetrien, die sich in der massiven sozialen Ungleichheit manifestieren. Wie langsam, aber auch wie effektiv auf diesem Gebiet ein Wandel zu erreichen ist, zeigen Martha Nussbaums Beschreibungen einer Entwicklungsinitiative im ländlichen Bangladesch. In dem Frauen-Alphabetisierungsprojekt verteilten die Helfer in einem ersten Schritt lediglich Unterrichtsmaterialien an die betroffenen Frauen, die aber nicht wussten, welche Vorteile ihnen Lesen und Schreiben bringen sollten. In einem zweiten Schritt setzten sich die Helfer daher mit den Frauen zusammen, wodurch sich ein tieferes Verständnis für die

Motive der jeweils anderen Seite entwickelte. Später gründeten die mittlerweile alphabetisierten Frauen, die anfangen, ihren Männern bei der Buchhaltung zu helfen, gar eigene Mikro-Banken. In diesem Zusammenspiel zwischen einer universalistischen Überzeugung („Lesen und Schreiben sind wichtig für die menschliche Entwicklung“) und der Rücksichtnahme auf die speziellen Gegebenheiten partikularer Kulturen erblickt Nussbaum den Kern des von ihr verfochtenen „Aristotelischen Sozialdemokratismus“ (Nussbaum 1999a: 250 ff.; Pauer-Studer 1999). Sicherlich wird es noch lange dauern, bis die Frauen im ländlichen Bangladesh den Männern wirklich gleichberechtigt sind, aber das durch die Alphabetisierung geleistete „empowerment“ hat doch dafür gesorgt, dass sie – zunächst auf kleinster, alltäglicher Ebene – am Gemeinwesen *partizipieren* können. In solchen entwicklungspolitischen Projekten und der dahinter stehenden, von Martha Nussbaum verfochtenen neo-aristotelischen politischen Theorie erblickt Werner Goldschmidt „Utopien mittlerer Reichweite“. Diese könnten die Idee der politischen Freiheit, die im Konzept des „kontroversen öffentlichen Vernunftgebrauchs“ gründe, wiederbeleben in einer Zeit, in der das neoliberale Credo des „There is no alternative“ (TINA) gelte (Goldschmidt 2008: 264 ff.).

IV.2.3 Demokratisierung der UN

Die Schwierigkeiten inter- und transnationaler Demokratisierung zeigen sich deutlich an der vornehmlich wissenschaftlichen Debatte über eine UN-Reform. Diese wäre nur schwer durchzusetzen, weil sie die *faktischen Machtasymmetrien* in der Weltpolitik beseitigen oder zumindest entschärfen würde und sich daher die stärksten Akteure auf globaler Ebene, allen voran die USA, brüskiert fühlten. Dies bekam bereits der ehemalige UN-Generalsekretär Boutros Boutros-Ghali zu spüren, dem die USA 1996 mit ihrem Veto im Sicherheitsrat eine zweite Amtszeit vorenthielten, weil er die Supermacht mit seinen Forderungen nach einer stärkeren Rolle der Weltorganisation in der internationalen Politik provozierte – und es hierbei versäumte, sich Rückendeckung in den USA selbst zu holen, wie es sein in der Sache durchaus nicht weniger resoluter Nachfolger Kofi Annan tat (Paepcke 2004: 396 ff.). Ein Blick auf Boutros-Ghalis Demokratisierungsvorschläge für die UN (Boutros-Ghali 2000) muss angesichts dieser Konfrontation überraschen, denn im Wesentlichen setzte sich der ehemalige oberste Verwaltungsbeamte der UN lediglich für eine bessere Koordination der bestehenden Institutionen ein, erwähnte die Schaffung einer parlamentarischen Versammlung bei der UN mit keinem Wort (Archibugi/Balduini/Donati 2000: 136) und

forderte auch für den Sicherheitsrat nur eine Gremienvergrößerung entlang des Vorgehens bei der letzten Erweiterung von 1965.

Eine Reform scheidet nicht nur an den realpolitischen Klippen, welche die „nationalen Interessen“ der Großmächte selbst für zaghafte Reformvorschläge darstellen, sondern bereits an der *formal-juridischen* Struktur der UN. Änderungen der Charta können nämlich nur in Kraft treten, wenn ihnen zwei Drittel der Mitglieder der Generalversammlung zugestimmt und sie zwei Drittel der UN-Mitglieder *inklusive* der Ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates ratifiziert haben.¹² Da die Demokratisierung der UN aber zu einem wesentlichen Teil die oligarchische Struktur des höchsten Entscheidungsgremiums der UN, des Sicherheitsrates, zu korrigieren hätte, wäre die Zustimmung der oligarchischen Akteure zum eigenen Machtverlust – und sei es „nur“ zur Abschaffung des Vetos¹³ – sehr unwahrscheinlich.

So nimmt es nicht wunder, dass die meisten Vorschläge für die Einführung einer parlamentarischen Versammlung auf UN-Ebene keine Charta-Änderung vorsehen, sondern eine „Second“ oder „Peoples' Assembly“ zunächst auf Grundlage von Artikel 22 der UN-Charta einzuführen bestrebt sind, der es der Generalversammlung erlaubt, sie beratende Hilfsorgane einzurichten.¹⁴ Dabei geht die Diskussion über eine zweite Kammer der Generalversammlung bzw. eine Repräsentationsreform der Generalversammlung bereits erstaunlich in die Tiefe – zum Beispiel in den Beiträgen zu einer Konferenz, die sich mit „a more democratic UN“ (CAMDUN) befasste und 1990 in New York stattfand. Dort wurde etwa gefordert, die nationalen Vertreter der zweiten Generalversammlungs-Kammer direkt wählen zu lassen. Das Problem, dass undemokratische Mitgliedsstaaten der UN ein solches Prozedere torpedieren könnten, wurde nicht als solches anerkannt; schließlich hätten bspw. Schwarze zu Zeiten der Rassentrennung in den USA z. T. auch

12 Art. 108, UN-Charta.

13 In Wahrheit räumt das Veto den Ständigen Mitgliedern sogar die Möglichkeit eines „Doppel-Vetos“ ein. Das Veto gilt eigentlich nur für substanzielle, nicht für verfahrensmäßige Fragen. Diese Regelung hat freilich dazu geführt, dass die Veto-Mächte einen Abstimmungsgegenstand oft einfach als substanzielle Angelegenheit deklarierten, um dann ihr Veto einlegen oder damit drohen zu können (siehe den Beitrag von Hans Koechler in: Barnaby 1991, S. 238-245).

14 Alternativ wird vorgeschlagen, das UN-Parlament über die Inter-Parliamentary Union (IPU), eine NGO aus nationalen Parlamentariern, zu institutionalisieren (siehe z. B. Bummel 2005: 28 f.). Ohne die Maschinerie weder des UN- noch des Staaten-Systems wäre ein auf zivilgesellschaftlicher Vertrags-Basis konstituiertes Parlament der „öffentlichen Weltmeinung“ denkbar, das dann allerdings *keinerlei* öffentliche Gewaltbefugnisse hätte (Falk/Strauss 2001).

nicht die Möglichkeit gehabt, ihre eigenen Staatenverteter zu wählen, wohl aber nationale Ämter (Beitrag von Elizabeth R. Dana in: Barnaby 1991, S. 125-127). Zudem wurden bereits Methoden für die bessere Volks-Repräsentation in den riesigen Welt-Wahldistrikten einer möglichen „Second Assembly“ sowie für eine geeignete Sitzverteilung der Staatenrepräsentanten in der Generalversammlung erörtert, die einerseits Machtkonzentrationen vermeidet, andererseits Kleinst-Staaten nicht mehr dieselbe Stimmenzahl wie bevölkerungsreichen Staaten – nämlich eine – zuteilt (siehe die Beiträge von David Chapman und Hanna Newcombe in: Barnaby 1991, S. 128-136 und 226-228).

Im Sinne der von Norberto Bobbio hervorgehobenen Wechselwirkung zwischen demokratischer Staatenwelt und demokratisierter internationaler Gemeinschaft (s. o.) argumentieren Befürworter einer „UN Parliamentary Assembly“ (UNPA), ein solches Gremium habe selbst demokratisierenden Einfluss auf undemokratische Staaten (Bummel 2005: 29 f.). Nach der Besetzung der UNPA zunächst mit nationalen Parlamentariern und einer späteren Direktwahl¹⁵ hoffen UN-Reformer, dass die Institutionalisierung des Gremiums eine Evolution der Rechtswirklichkeit in Gang setzt, die schließlich dazu führen könnte, das UN-Parlament als ein Hauptorgan der Vereinten Nationen zu verankern – wofür freilich eine Charta-Änderung nötig wäre (Childers/Urquhart 1994: 178). Hinsichtlich der *Aufgaben* des Weltparlamentes sind die Plädoyers für eine Demokratisierung der UN, die oft von Insidern des UN-Systems wie dem ehemaligen stellvertretenden Generalsekretär Brian Urquhart stammen, eher zurückhaltend. Zwar soll das Parlament die „principal organs“ der UN kontrollieren können, aber nicht das Haushaltsrecht bekommen (ebd.: 179).

Insgesamt bleiben die konkreten Reformvorschläge, die eine Parlamentarische Versammlung bei der UN betreffen, stark souveränitätslastig, stellen die Konzeption *internationaler Politik zwischen* Staaten nicht in Frage und setzen höchstens durch eine mögliche Direktwahl des UN-Parlaments *transnationale*, das heißt Nationen übergreifende und sie durchdringende, Impulse. In dieser vorsichtig reformistischen, aber traditionell auf Frieden und Sicherheit *zwischen Nationen* ausgerichteten Perspektive lassen sich auch Vorschläge verorten, die der friedlichen Streitbeilegung in Kapitel VI der UN-Charta mehr Gewicht einräumen wollen sowie den verstärkten Einbezug der Generalversammlung bei Fragen der Sicherheitspolitik und die Schaffung von Hilfsorganen des Sicherheitsrates nach Artikel 29 der UN-Charta fordern (Czempiel

15 Siehe den Appell des „Uno-Komitees“ vom April 2007: <http://de.unpacam.paign.org/appeal/index.php> [Stand: 25.02.2008].

1994). Demgegenüber nehmen eher auf das Individuum konzentrierte Reformbestrebungen die Weltgerichte in den Blick und fordern eine stärker von den nationalen Gerichtshöfen entkoppelte eigenständige Rolle des *transnational* operierenden Internationalen Strafgerichtshofes (vgl. Abschnitt I.3.1) und die Klagebefugnis für nicht-staatliche Akteure vor dem ICJ, dem Internationalen Gerichtshof (Kuper 2004: 148 ff.).

Die internationale, d. h. auf staatliche bzw. Volks-Souveränität rekurrierende, und die transnationale, d. h. auf das weltbürgerliche Individuum rekurrierende, Dimension demokratischer UN-Reformen können sogar in ein wechselseitiges Spannungsverhältnis geraten, worauf Jürgen Habermas hellstichtig aufmerksam macht. Habermas schwebt eine künftige Generalversammlung vor, die sich aus Abgeordneten der jeweiligen nationalen Parlamente zusammensetzt (Habermas 2007: 450). Diese Repräsentanten wären nun zugleich für die Vertretung der partikularen Interessen ihrer Staatsbürger und die Interessen derselben Bürger in ihrer Rolle als *Weltbürger* zuständig. Selbst wenn sich die visionierte UN-Generalversammlung in zwei Kammern aufteilte – eine Staaten- und eine Weltbürger-Abteilung –, blieben die jeweiligen Repräsentanten ja immer noch territorial gebunden, und es stellte sich in einer solcherart demokratisierten UN die „kritische Frage“ (ebd.: 451), wann die Verantwortung gegenüber der eigenen Nation hinter die Verpflichtungen der Einzelstaaten gegenüber der internationalen Gemeinschaft zurückzutreten habe.

Der von *allen* im weitesten Sinne realistischen (auf die Realpolitik Rücksicht nehmenden) UN-Reformkonzepten mit einkalkulierte, wenn nicht gewünschte Fortbestand des „nationalen Interesses“ scheint die Wirkmächtigkeit genau dieser Konzepte zu torpedieren. Aus diesem Grund weist Paul Kennedy in seinem kompetenten Überblick über die UN-Reformdebatte der Utopie einer Welt-Legislative gleich ihren Platz im „dustbin of history“ zu (Kennedy 2006: 214 f.). Stattdessen plädiert Kennedy für eine Generalversammlung, die sich als „Parliament of Man“ versteht, aber mehr im Sinne des britischen „House of Lords“ in seiner gegenwärtigen Form: als Forum der Weltöffentlichkeit, nicht als gesetzgebendes Organ (ebd.: 274 f.). Eine mögliche Erweiterung des Sicherheitsrates um Ständige Mitglieder wie Deutschland bzw. die EU, Indien, Brasilien oder Japan und die unvermeidliche Debatte über die größere Anzahl von Veto-Mächten verwirft Kennedy und schlägt lediglich eine Vergrößerung des Gremiums um acht oder neun nicht-ständige Mitglieder vor (ebd.: 250 ff.). Welche Blockaden und Verwerfungen die Reform des Sicherheitsrates schließlich hervorrufen kann, hat die Auseinandersetzung der Generalversammlung mit dem Thema im Vorfeld

ihres „Weltgipfels“ 2005 wieder einmal deutlich gemacht (Volger 2007a: 524-530).

Neben einer realpolitisch möglichen Erweiterung des Sicherheitsrates plädiert Paul Kennedy für einen effizienter zusammengesetzten und organisierten Wirtschafts- und Sozialrat (ECOSOC), der die ihm in der Charta übertragene Koordinierung zwischen den der UN angeschlossenen Organisationen wie IWF und Weltbank und den UN-Hauptorganen endlich effektiv wahrnehme (Kennedy 2006: 270 f.). Angesichts der weltpolitischen *Realitäten* und ihrer enormen juristisch-formalen und faktischen Machtasymmetrien sind solche vorsichtigen Transformationen sicherlich die ehrlichsten und einzig machbaren.

IV.3 Individuum statt Staat? Transnationale Demokratie und die Anerkennung der Anderen

IV.3.1 Demokratie-Konzepte jenseits des Nationalstaates

Die realpolitisch möglichen (und nötigen!) Reformen der real existierenden Weltorganisation UNO mögen dafür sorgen, den Spielraum im Wesentlichen *internationaler* Demokratie konkret zu vergrößern. Jedoch zeigen sie der Realität keine normative „Möglichkeitsrichtung“ auf, das heißt sie erliegen der gleichen Versuchung wie die liberale Demokratietheorie: das demokratische „Ideal“ wird der Realität angepasst, anstatt in der Realität Gelegenheiten für das aufzuspüren, was Demokratie *sein soll* und konstitutiv zum etymologischen Gehalt der Demokratie – „Regierung oder Macht des Volkes“ – dazugehört (Sartori; s. o.). Nun ist es schwierig, auf weltpolitischer Ebene einen einheitlichen „demos“ zu konstruieren. Daher treten Konzepte *transnationaler Demokratie*, die im Gegensatz zu den realpolitischen UN-Reformvorschlägen meist in einen breiten analytisch-theoretischen Rahmen eingebettet sind, zumeist in ein Spannungsverhältnis zu der eher *internationalen* Auffassung von Demokratie jenseits des nationalen Kontextes. Denn die normativen Varianten transnationaler Demokratie privilegieren zumeist die für jedes Individuum universell geltenden Menschenrechte vor der Volkssouveränität, die im *internationalen* und auf Vertrag, nicht Verfassung (vgl. Maus 2007; s. o.), basierenden Politik- und Rechtsverkehr zwischen einzelnen Staaten erhalten bleibt, ja zumindest *formal* gar *geschützt* wird.

Das institutionelle Gefüge der EU wird in der Politikwissenschaft als der weltweit am weitesten entwickelte Versuch gesehen, transnationale demokratische Politik- und Entscheidungsstrukturen zu etablieren (Erne/

Gross/Kaufmann/Kleger 1995). Die Institution des direkt gewählten und zunehmend mit legislativen Kompetenzen ausgestatteten Europa-Parlaments, aber auch das Kommunalwahlrecht von EU-Bürgern oder die Freizügigkeit für Staatsangehörige der Mitgliedsstaaten auf dem EU-Territorium seien als „the most encouraging site for the development of new forms of political community“ in der „post-westfälischen“ Staatenwelt anzusehen (Linklater 1998: 203). Zwar ist auch in der EU ein Streit zwischen national dominierten Institutionen wie dem Ministerrat oder dem Rat der Staats- und Regierungschefs und den transnationalen Teilen des europäischen Politiksystems entbrannt. Doch empfiehlt es sich, nicht auf eine der beiden Alternativen Staatenbund oder Bundesstaat zu setzen, sondern die EU als „cosmopolitan democracy“ zu begreifen, die politische Autoritäten und damit auch die Instanzen vervielfacht habe, vor denen die EU-Bürger demokratische Rechte einfordern können (Goodman 1997: 183). Zudem hat die europäische Integration auch auf substaatlicher Ebene regionale Demokratisierungsprozesse angestoßen (ebd.: 190). Wenn die EU-Ebene allerdings für immer größere Teile der transnational geltenden Gesetzgebung zuständig ist, den Gesetzgebungsprozess aber maßgeblich der von nationalen Regierungen bestellte Ministerrat gestaltet, so lässt sich mit Recht von einem „europäischen Demokratiedefizit“¹⁶ sprechen. Um die europäische Gesetzgebung unter stärkere demokratische Kontrolle zu stellen, wären komplementär durch Direktwahl in den Ministerrat entsandte Delegierte oder auch transnationale Quoren für europäische Volksabstimmungen denkbar (Zürn 1998: 353 ff.). Solche Elemente der Mehrheitsdemokratie auf transnationaler Ebene setzen gleichwohl einen gemeinsamen, staatsübergreifenden politischen Raum wenigstens in Ansätzen voraus (Ebd.: 357) – ein ausschließlich ökonomisches Interesse der beteiligten Akteure reicht nicht aus.

Auf weltpolitischer Ebene dürfte es allerdings fraglich sein, ob sich das kosmopolitische Bewusstsein eines „gleichen weltbürgerlichen Schicksals“ bereits herausgebildet hat. Und selbst wenn es sich herausbilden sollte, so untergrübe wahrscheinlich die Riesenhaftigkeit des so geschaffenen Welt-Gemeinwesens den Gedanken effektiver Kontrolle der Repräsentanten durch die Repräsentierten, wie er mehrheitsdemokratischen Verfahren ja zugrunde liegt. Damit stellt sich die Herausforde-

16 Interessanterweise offenbarte sich die von den Unionsbürgern empfundene Ferne der EU zu ihrer politischen Lebenswelt in einem negativen Akt. Die Ablehnung der EU-Verfassung in den Volksabstimmungen Frankreichs und der Niederlande von 2005 kann man durchaus als ein Moment beschreiben, in dem sich ein wahrhaft europäischer *demos* konstituierte (vgl. hierzu Brunkhorst 2006).

rung des „Demokratiedefizits“ auf globaler Ebene noch einmal verschärft dar. Demokratierelevante Dimensionen wie Führungsstruktur, Wahlprozeduren, Transparenz und Unabhängigkeit von Partikularinteressen sind bei globalen Organisationen wie der UN sowie bei funktionalen und regionalen, trans- und international arbeitenden Organisationen mehr oder minder stark ausgeprägt. Thomas D. Zweifel kommt in seiner empirischen Studie zu transnationaler Demokratie zu dem Ergebnis, dass Internationaler Strafgerichtshof (ICC) und EU die „demokratischsten“ internationalen Organisationen sind, während die UN und die Afrikanische Union das größte Demokratiedefizit aufweisen (Zweifel 2006: 18 ff., 176).

Zweifels Untersuchungskriterien könnten allerdings genauso gut für nationalstaatliche Demokratien gelten, ja entspringen vielleicht sogar noch ganz dem „methodologischen Nationalismus“ (U. Beck; vgl. Abschnitt II.2.2), der es den Sozialwissenschaften versagt, die Transnationalisierungsprozesse der Weltpolitik in ihrer Neuheit zu erfassen. Genau dies zu tun, behaupten normativ ambitionierte Konzepte transnationaler Demokratie, die der britische Politikwissenschaftler Anthony McGrew (1997a) in drei Richtungen differenziert. „Democratic intergovernmentalism“ betont die weiterhin zentrale Rolle souveräner Staaten und Regierungen in internationalen Beziehungen, fordert aber durchaus mehr Mitsprache der transnationalen Zivilgesellschaft (s. u.) ein. Insgesamt überträgt diese Form transnationaler Demokratietheorie den (klassisch-) liberalen Pluralismus auf die Ebene einer „global governance“ – allerdings *ohne* mehrheitsdemokratische Verfahren. Damit handelt sich die pluralistische „Global Governance“-Perspektive (s. Abschnitt II.2.2) freilich das in den Internationalen Beziehungen sehr alte Problem ein, die enormen realen Macht-Ungleichgewichte der einzelnen weltpolitischen Akteure (= Staaten) auszublenden. „Transnational republicanism“ forciert demgegenüber einen radikalen, man könnte auch sagen: *libertären* statt liberalen, „bottom-up“-Pluralismus, sucht nach einer transnational geltenden, aber zugleich in einzelnen politischen Gemeinwesen *verankerten* politischen Konzeption des guten Lebens, lehnt mithin zentralisierte, souveräne Machtzentren jeglicher Art ab (Burnheim 1985) und identifiziert als Hauptakteure so verstandener transnationaler Demokratie kritische soziale Bewegungen, die Staaten und „Global Governance“-Strukturen durch ihr politisches Handeln herausfordern. Damit fehlt diesem Konzept allerdings ganz explizit eine Idee der Volkssouveränität oder besser: des „demos“ oder der „demos“ jenseits der nationalen Ebene, da der *Herrschafts*aspekt des „etymologischen Ideals“ von Demokratie komplett abgelehnt wird. Dagegen entwickeln Konzeptionen von „cosmopolitan democracy“ eine klare Vorstellung von einer

globalen *rule of law*, einem kosmopolitischen „Grundgesetz“. Dieses setzt sich aus bestimmten fundamentalen (mensenrechtlichen) Kernnormen zusammen, die von der internationalen Gemeinschaft notfalls auch gegen die Souveränität der Einzelstaaten durchgesetzt werden können. Damit provoziert diese Variante transnationaler Demokratie den kritischen Hinweis, dass sie die liberalen westlichen Vorstellungen handlungsleitender Menschenrechte gegenüber anderen kulturellen Fassungen von Menschenrechten privilegiere (vgl. hierzu auch Abschnitt II.3.4). Kosmopolitisch orientierte Demokratietheoretiker postulieren die Einheit traditionell-territorialer und neuer transnationaler Demokratie, deren Kerninstitution im Idealfall ein voll entfaltetes Weltparlament wäre. Nur: in welchen (Konflikt-)Fällen entscheidet welche politische Autorität, und welche Mehrheit auf welcher Ebene gibt den Ausschlag? Diese wichtigen Fragen bleiben bei „cosmopolitan democracy“ unbeantwortet (McGrew 2002: 158 ff.).

Die Ansätze „democratic intergovernmentalism“, „transnational republicanism“ und „cosmopolitan democracy“ lehnen alle einen Weltstaat im eigentlichen Sinne als potenziell despotischen, allgegenwärtigen Leviathan ab. Mit dem deutschen Bewegungsforscher Roland Roth lassen sich diesen transnationalen Demokratie-Konzeptionen allerdings auch Vorstellungen hinzufügen, die sehr wohl für staatliche Strukturen auf Weltebene (insbesondere ein globales Gewaltmonopol) plädieren (Roth 2005: 87 ff.). Die auf „Global Governance“ rekurrierende Perspektive „democratic intergovernmentalism“ begreift transnationale Demokratie im Wesentlichen als *internationale* Demokratie und lässt sich in den oben erörterten Vorschlägen zur Demokratisierung der UN wiederfinden. In Kapitel V wird versucht, eine eigene Vorstellung „transnationalen Republikanismus“ zu entwickeln, während die *Akteure* in dieser Sichtweise transnationaler Demokratie, NGOs und soziale Bewegungen, weiter unten (Abschnitt IV.3.2) in den Blick genommen werden. Daher werden im Folgenden nur die *Weltstaats-Ansätze* (1.) und *kosmopolitische Demokratiekonzepte* (2.) eingehender beleuchtet.

Zu 1.: Vor dem Hintergrund des kriegेरischen deutschen Faschismus entwickelte zwischen 1938 und 1940 eine Gruppe aus Europa emigrierter Intellektueller in den USA (unter ihnen Hermann Broch und Thomas Mann) die Deklaration „City of Man“ (Agar et al. 1941: 97 ff.). Um einen „starken Frieden“ für die Welt zu erreichen – und das bedeutete für die Beteiligten *kein* auf Nachgeben gegenüber den Faschisten beruhendes „Appeasement“ –, sollte nicht mehr eine aus souveränen Nationalstaaten zusammengesetzte Weltorganisation wie der Völkerbund (oder später die UN), sondern eine „City of Man“ entstehen, „the Nation of Man embodied in the Universal State, the State of States“. In der Vor-

stellung der europäischen Emigranten verlagert dieser die Nationalstaaten in sich einschmelzende Weltstaat seine Macht auf die lokale Ebene; ultimative Entscheidungsautorität wäre allerdings das globale Politiksystem inklusive Weltparlament und Weltpräsident (ebd.: 24 ff.). Angesichts der faschistischen Katastrophe mag es verständlich erscheinen, wenn sich der Weltstaat auf eine starke „federal force“ verlassen soll, die für die notfalls gewaltsame Durchsetzung der demokratischen Weltnormen zuständig ist. In diesem Zusammenhang versuchen die Autoren der Deklaration allerdings, Demokratie von bloßer Meinung und Meinungsfreiheit abzugrenzen und sie metaphysisch zu fundieren als „highest religion embodying the essence of all higher religions“. Wie totalitäre Philosophie jegliche Politik im Staat verorte, so leite sich Demokratie vom Gebot der Humanität her; mehr noch, bei Demokratie handle es sich um „*dictatorship of humanity*“ (ebd.: 33 f. – Hervorheb. CC). Welt-Demokratie als Diktatur, und sei es auch die der Menschlichkeit – mit dieser Formel schafft der Text der Deklaration „City of Man“ neu, was er doch eigentlich *abschaffen* wollte: eine, um es mit Giorgio Agamben zu sagen, *souveräne Macht*, einen globalen Leviathan – vielleicht in Gestalt des Welt-Präsidenten und Oberkommandierenden einer Welt-Armee –, der aus einem „Gesetz der Humanität“ (s. Abschnitt III.2.1) die Befugnis ableitet, den Ausnahmezustand – die Bedrohung der Weltreligion Demokratie durch „undemokratische“ Feinde – zu definieren und damit jenen verhängnisvollen Zirkel von Recht und Gewalt zu initiieren, der letztlich das absolut tötbare „nackte Leben“ aus sich ausscheidet (s. Abschnitt II.4.1).

Diesen Fallstricken versucht Otfried Höffe jüngere Begründung für einen demokratischen Weltstaat zu entgehen. So will Höffe seine visionierte Weltrepublik als komplementär, nicht alternativ zu den einzelnen Mitgliedsstaaten verstanden wissen; die ultimative politische Entscheidungsautorität (Souveränität) der Weltebene ist ausgeschlossen (Höffe 1999). Der „ultraminimale Weltstaat“ soll zum Beispiel nicht für sozial(staatlich)e Fragen zuständig sein, sondern sogar vordringlich die Selbstbestimmung der Einzelstaaten schützen und fördern (Höffe 1998: 212, 215). Hinzu kommen „erweiterte Funktionen“ eines globalen Minimalstaates wie das Recht auf Interventionen vor allem gegen Genozide, die Bekämpfung von Umweltschäden, Drogenhandel und ABC-Waffenverbreitung (ebd.: 221). Damit freilich nähert sich diese im Kern dem Liberalismus verpflichtete Weltstaats-Variante transnationaler Demokratie dem „cosmopolitan law“ an, das Theoretiker wie David Held einfordern.

Zu 2.: In seinem Grundlagenwerk zu einer kosmopolitischen Demokratietheorie schließt sich Held den Vorschlägen zur Einrichtung einer

„global assembly“ im Rahmen einer UN-Reform an und radikalisiert sie gleichsam, da sich ein Weltparlament zuerst nur aus Abgeordneten demokratischer Staaten konstituieren solle. Langfristig könne sich das Gremium tatsächlich zur globalen Legislative weiterentwickeln, die unter Umständen sogar die UN ersetze (Held 1995: 273). Auf diese Weise vermeidet Held kurz- bis mittelfristig die Schwierigkeit aller UN-Demokratisierungsbemühungen, dass nicht alle Mitgliedsstaaten demokratische Rechtsstaaten sind. Auf der anderen Seite blendet er aus, dass ja irgendeine Instanz definieren muss, wer denn eigentlich zu den „democratic peoples“ dazugehört und wer nicht. Unter den gegenwärtigen machtpolitischen Bedingungen obläge diese Definitionsmacht wohl unstrittig den „westlichen“ repräsentativ-demokratischen Industriestaaten. Diese würden, wie bereits der Kosovo-Krieg der NATO eindrucksvoll bewiesen hat, wohl auch das von Held eingeforderte internationale „law enforcement“ maßgeblich vorantreiben, das heißt *effektiv* die Fälle identifizieren können, in denen eine eigenständige internationale Armee kosmopolitische Demokratie gegen „Schurken-Attacken“ verteidigte (ebd.: 276 f.).

Der Fokus dieses robusten „cosmopolitan law“ liegt eindeutig auf dem Individuum. Dies zeigen die fundamentalen Grundprinzipien des Kosmopolitismus, die Held anführt: die gleiche Würde aller Menschen, die aktive Selbstbestimmung und die persönliche Verantwortung und Rechenschaftspflicht (Held 2007: 260 f., 262). Dieser ethische Individualismus liegt auch der konkreten Politik-Konzeption zugrunde, die Held auf weltpolitischer Ebene befürwortet: eine transnationale Erneuerung der Sozialdemokratie¹⁷, die ihre nationalstaatlichen Kompromisse zwischen Regierung und Bürgern einerseits und Kapital, Arbeit und Staat andererseits in der Weltpolitik erneuern sollte. Die globalisierte sozialdemokratische Bewegung widersetzt sich dem Neoliberalismus der globalen Eliten und fordert öffentliche Leistungen auf Welt- und Weltregionalebene sowie politische Vorgaben für den Weltmarkt ein. Nach links grenzt sich der transnationale Sozialdemokratismus mit seiner kompromissorientierten Handlungsweise zugleich von „radikalen“ Globalisierungsgegnern ab (ebd.: 37 ff.).

Diese neue Sichtweise auf das Politische, die sich selbst bereits „*cosmopolitical*“ (Archibugi 2003a) nennt, beruft sich gleichwohl auf

17 Hells kosmopolitischer Sozialdemokratismus unterscheidet sich fundamental vom „Aristotelischen Sozialdemokratismus“, den Martha Nussbaum vertritt (s. o.). Während Held auf der Ebene der herrschenden Institutionen für einen Interessenausgleich zwischen internationalen Regimen und Weltbürgern plädiert, setzt Nussbaum auf partizipatorisches „empowerment“ von unten.

ein weltbürgerliches Lebensgefühl, das bisher vor allem politischen, ökonomischen und kulturellen Eliten vorbehalten war. Daher fordern kosmopolitische Theoretiker ansatzimmanent bereits, „cosmopolitan democracy“ weniger als eine Durchsetzung individualistischer, „westlicher“ und liberaler Normen zu konzipieren, sondern vielmehr die geschichtliche Verbindung von Kosmopolitismus und Kapitalismus zu entwirren und mehr Rücksicht auf weltweite Differenzen zu nehmen sowie den Wert globaler Solidarität stärker zu akzentuieren (Calhoun 2003). Kosmopolitismus habe sich sowohl gegen Kommunitaristen zu verteidigen, die Moralität auf partikulare Gemeinschaften begrenzen, als auch gegen Realisten und postmoderne Theoretiker, die es ablehnen, politische Normen moralisch zu beurteilen. Dagegen markierten kosmopolitische Normen die „Moralität des Rechts“ selbst und sorgten dafür, die innerhalb der Nationalstaaten bestehende Lücke zwischen „citizens“ und den politisch entmündigten Migranten einerseits aufzufüllen und andererseits immer wieder sichtbar zu machen (Benhabib 2006: 19 f., 36).

Dabei stehen kosmopolitische Demokraten freilich vor dem Problem, durch die Überbetonung universalistischer Normen und Politik-Prinzipien die konkreten – und das bedeutet: *partikularen* – Erfahrungen der Menschen in der Geschichte zu vergessen. So lässt sich das Schicksal der europäischen Juden im 20. Jahrhundert als paradigmatisch für eine Gegenwart begreifen, in der sich die nationalstaatliche Bindung von Volk und Territorium zunehmend auflöst. Gleichwohl ist die jüdische Erfahrung – die Staatenlosigkeit und die Vernichtung durch die Nazis – nicht einfach aus ihrem besonderen historischen Kontext herauszulösen; es ist und bleibt eine *jüdische* und keine universale Erfahrung (Sznajder 2008). Umgekehrt ließe sich damit am jüdisch-kosmopolitischen Beispiel zugleich demonstrieren, dass *Partikularität selbst universal ist*.

Im Gegensatz zu einer solchen Perspektive argumentiert Andrew Kuper, dass die institutionellen Reformvorschläge kosmopolitischer Demokratietheoretiker (Held 1995a & 1998; Archibugi 1998; Galtung 2000) *noch nicht universal genug* seien, da etwa die visionierten Weltparlamente nach wie vor auf territorialer und staatlicher Repräsentation beruhten. Zudem könnten die Welt-Bürgervertretungen bei einer Größe von bis zu 6000 Abgeordneten kaum effizient arbeiten (Kuper 2004: 160 ff.). Dagegen spricht sich Kuper im Sinne *funktionaler* (nicht territorialer) Differenzierung für eine „global assembly“ aus, die aus staatlichen wie nicht-staatlichen Repräsentanten bestehe. Bevor sich diese zur Wahl stellen könnten, müssten sie bestimmten demokratischen Grundkrite-

rien¹⁸ genügen (Ebd.: 170). Dem kritischen (und demokratierelevanten) Problem, *wer* diese Kriterien aufstellt, *wer* ihre Einhaltung überwacht und schließlich: *wer die Wächter bewacht*, stellt sich Kuper allerdings nicht. Wenn die menschenrechtlichen Kernnormen, die ein „cosmopolitan law“ im Notfall auch militärisch gegen die Souveränität der Einzelstaaten durchzusetzen hätte, nicht klar definiert und die Entscheidungsprozeduren in einem solchen Ernstfall nicht von allen möglichen Betroffenen gemeinsam beschlossen werden (Held 2007: 229 ff.), verkommt „cosmopolitan democracy“ zu einer Parodie ihrer selbst, da sie so nur hegemoniale Strukturen der Weltpolitik durch- und fortzusetzen vermag.

Kann man auch mit Andrew Kupers „nicht-etatistisch“ und „funktional“ ausgerichteter Perspektive die kosmopolitische Demokratie-Konzeption kritisieren, so ist diese doch der weltstaatlichen Variante klar vorzuziehen. „Cosmopolitan democracy“ vermag mehr Rücksicht auf globale Differenzen und partikuläre Fassungen von Volkssouveränität zu nehmen. Letztlich läuft das Konzept auf die Institutionalisierung einer „globalen Mehrebenendemokratie“ mit multiplen politischen Entscheidungsautoritäten hinaus. Demokratietheoretisch böte in einem solchen komplexen System die Kommune den Raum für direkte Bürgerbeteiligung, der Nationalstaat wäre der Ort repräsentativer Demokratie, während auf supranationaler Ebene liberal-pluralistische „Global Governance“-Verhandlungssysteme dominierten (Münch 1998: 408 f.).

IV.3.2 Transnationale zivilgesellschaftliche Akteure

Die *transnationalen* Varianten weltpolitischer Demokratisierungskonzepte („demokratische Weltrepublik“, „transnational republicanism“, „cosmopolitan democracy“) fokussieren sich auf weltbürgerliche Einzelpersonen, nicht auf Staaten als Basiseinheiten einer Demokratie jenseits des nationalen Rahmens. Die kosmopolitischen (Menschen-)Rechte der Individuen sollen sogar im Zweifelsfall gegen die Nationalstaaten – sofern sie in der Vision überhaupt noch existieren – eingeklagt werden können, wie es eine kosmopolitische Demokratietheorie zentral einfordert. M. a. W. Menschenrechte brechen Souveränität. Doch die einzelnen Bürger sind in einer demokratischen Perspektive nicht nur Träger vorpolitischer Rechte in dem Sinne, dass solche öffentlichen Garantien politische Teilhabe überhaupt erst ermöglichen. Insbesondere in einer partizipationsorientierten Demokratie-Auffassung kommt es auch darauf

18 Kuper nennt im Einzelnen neun: „basicness, inclusiveness, distributive subsidiarity, democratic control, permanence, non-deception, audit, non-dependence, non-partisanship“ (Kuper 2004: 166 ff.).

an, die Bedingungen der Möglichkeit zu analysieren und aufzuzeigen, wie sich die politischen Menschenrechte *real* einlösen lassen. Für die Weltpolitik hat sich seit den frühen 1990er Jahren eine umfangreiche politiksoziologische und -wissenschaftliche Debatte entfaltet, welche die möglichen Akteure einer partizipatorischen Weltpolitik in der so genannten transnationalen „Zivilgesellschaft“ verortet sieht. Deren informelle Verfasstheit sei angesichts der staatenzentrierten Machtasymmetrien in der internationalen Politik am besten geeignet, Weltpolitik tatsächlich zu einer Angelegenheit der Weltbürger – und nicht nur nationaler Regierungen – zu machen, so lautet die weit verbreitete optimistische These.

Im Fortgang des Diskurses mehren sich allerdings die skeptischen Stimmen, die vor einer radikaldemokratischen Idealisierung insbesondere der *transnationalen* „Zivilgesellschaft“ warnen und auf die „realen Dilemmata“ einer angeblich von Markt und Staat unabhängigen Sphäre verweisen (Alexander 1998). Unter dem Eindruck der „sanften“ Revolutionen der Straße, die ab dem Ende der 1980er Jahre die totalitären Regime der Ostblock-Staaten zu Fall brachten, wurde die Deutung der Zivilgesellschaft als „Mezzo-Struktur“ zwischen individuellem Umfeld und Staat zwar äußerst populär – „Zivilgesellschaft“ kann aber auch auf zweierlei Weise anders verstanden werden (Sztompka 1998: 191 ff.). Die eine Deutung rückt die Zivilgesellschaft nah an den Markt heran. So nahm Marx in seinem Aufsatz zur „Judenfrage“ den universalistischen Impetus der bürgerlichen Revolutionen und der durch sie geschaffenen (Grund-)Rechtsstruktur in den Blick. Die aufklärerische Haltung der zur herrschenden Klasse aufstrebenden Bourgeoisie verschleierte allerdings die dann geschaffene soziale Realität, in der sich die dominierende soziale Gruppe selbst zu der sehr partikularen Freiheit verholpen habe, möglichst ohne staatliche Regulierungen profitorientiert zu produzieren (Marx 1957; Hohendahl 2000: 54-62).¹⁹ Daneben liefert die Zivil- der Gesamtgesellschaft deren „normative glue“; soziokulturell schafft und reproduziert Zivilgesellschaft ein „Wir-Gefühl“, das eine Gesellschaft überhaupt erst zu einer macht. Damit kann die jeweils dominierende soziale Interessengruppe aber – mit Gramsci (s. Abschnitt II.2.1) – ihre

19 So sah etwa John Locke „Ursprung und Ziel des Staates und der Regierung“ vornehmlich in den gesetzlichen Freiheitsgarantien für die körperliche Integrität der Bürger *und* ihren (privaten) Güterbesitz. Mehr noch, zum Individuum wird man in dieser Perspektive nur dadurch, dass man besitzt bzw. durch das, was man besitzt (vgl. Lambrecht 1999: 219). Die bürgerlich-demokratischen Verfassungen sollten diese Form des (Markt-) Individualismus dann mit den Bestimmungen zum Schutz des Privateigentums politische Wirklichkeit werden lassen.

„Hegemonie“ herstellen und behaupten und so auch die für sie komfortabelsten Rechts- und Wirtschaftsstrukturen einer Gesellschaft forcieren.

Auf transnationaler bzw. weltpolitischer Ebene sind es vor allem die NGOs (Non-Governmental Organizations), die das demokratische und demokratisierende Potenzial der „Zivilgesellschaft“ repräsentieren könnten. Allerdings sind die NGOs selbst selten repräsentativ in einem universellen Sinne, da sie kaum allgemeiner öffentlicher Kontrolle unterliegen (Leggewie 2003: 147 ff.) und zum Teil nicht einmal *intern* demokratisch aufgebaut sind (Gebauer 2001: 101); es handelt sich bei NGOs eben vor allem um Vertreter partikularer Interessen. Die Interessengebundenheit des eigenen politischen Wirkens zu verschleiern, fällt den NGOs nicht schwer, da sie sich selbst als „Moralunternehmer“ inszenieren (Roth 2005: 118 ff.) und in der Öffentlichkeit oft so wahrgenommen werden. Daher sind sie auch von der Veröffentlichung ihrer Aktionen in den Medien abhängig, um auf sich aufmerksam zu machen. Dadurch aber besteht die Gefahr, dass bald die Inszenierung über das Thema entscheidet, und nicht umgekehrt (Gebauer 2001: 114). Viele NGOs sind zudem auf öffentliche Finanzierung angewiesen, können also staatskritische Positionen nicht wirklich beziehen, wenn sie die eigene Existenz nicht gefährden wollen (Hirsch 2002: 209). Hinzu kommen unter dem Gesichtspunkt demokratischer Gleichheit bedenkliche hierarchische Binnendifferenzierungen der „NGO-Szene“, in der die Organisationen aus der nördlichen Hemisphäre ungleich mehr Geld, Einfluss und mediale Präsenz in die Waagschale werfen können als zivilgesellschaftliche Vereinigungen aus dem „globalen Süden“ (Nanz/Steffek 2007). Unterschiedliche NGOs sind in unterschiedlich hohem (oder geringem) Maß bei internationalen Organisationen eingebunden und setzen sich in dieser staatendominierten Sphäre generell den „Risiken einer asymmetrischen Kooperation“ aus (Brand/Brunnengräber/Schrader/Stock/Wahl 2000: 125). Während die ILO (International Labour Organization) tripartistisch (zu gleichen Teilen von Staat, Arbeitgebern und Gewerkschaften) geführt wird, sind NGOs bei den internationalen Wirtschaftsinstitutionen wie der WTO oder IWF und Weltbank kaum akkreditiert (Klein/Walk/ Brunnengräber 2005: 58; Mohr 2005).

Gerade letztere Organisationen stehen aber im Kreuzfeuer der transnationalen Globalisierungskritik. Während man Nicht-Regierungsorganisationen eher als hochgradig professionalisierte Polit-Akteure innerhalb des herrschenden Systems bezeichnen könnte, verlässt sich die neue und sehr bunte transnationale soziale Bewegung der Globalisierungskri-

tik (Leggewie 2003) eher auf *gegeninstitutionellen* Protest.²⁰ Die Bewegung bildete sich vor dem Hintergrund internationaler Finanz- und Wirtschaftskrisen wie der Asien-Krise 1997 und zunehmender internationaler Finanzspekulation an Börsen und Devisenmärkten sowie der massiven internationalen sozialen Ungleichheit. Entscheidend für die schnelle Ausbreitung des neuen netzwerkförmigen Protestes sind die elektronischen Medien wie das Internet, das allerdings zugleich zu einer Beschleunigung des Mobilisierungs- und Thematisierungszyklus (Raschke 1999: 69) führt und dem Aufbau wirkungsvoller Gegeninstitutionen damit eher abträglich ist. Andererseits ließe sich die moderne Kommunikationstechnologie als erstes Anzeichen einer (transnationalen) Weltöffentlichkeit deuten. Allein: auch diese Form der Öffentlichkeit, die eng mit Konstitution und Struktur der transnationalen sozialen Protestbewegung zusammenhängt, ist bisher zumindest noch keine *inklusive*, da ein nicht unbedeutender Anteil der Menschheit keinen Zugang zum Internet hat (Tilly 2004: 103).

Ähnlich wie bei den terminologisch eng mit ihr verbundenen NGOs sorgen zum einen die Exklusionen, welche die plurale transnationale „Bewegung der Bewegungen“ (Wahl 2004) produziert hat, dafür, dass ihr demokratisierendes Potenzial zurückhaltend beurteilt werden muss. Zum anderen können Bewegungen oder NGOs ihre Normen nicht mit öffentlicher Gewalt durchsetzen und bleiben besonders in der von Staaten dominierten Weltpolitik auf den ersten Blick weitgehend wirkungslos. Dort, wo NGOs in die Arbeit internationaler Organisationen eingebunden sind – wie etwa beim UN-Wirtschafts- und Sozialrat ECOSOC –, bleiben Verleihung und Aberkennung des Konsultativstatus im besten Fall staatlichen Akteuren bzw. aus Staaten zusammengesetzten Ausschüssen vorbehalten – wenn die Einbeziehung „zivilgesellschaftlicher“ Organisationen nicht ganz dem Gutdünken der Staaten anheim gegeben ist (Fitschen 2007).

Gegen diese Diagnose spricht wiederum die *Öffentlichkeitsfunktion* zivilgesellschaftlicher (hier im Sinne *nicht-staatlicher*) Akteure. So hebt Paul Kennedy hervor, dass es auch der Super-Macht USA heutzutage nicht mehr möglich ist, eklatante Menschenrechtsverletzungen wie in Guantánamo Bay zu verüben (Kennedy 2006: 204; vgl. Abschnitt III.2.2), ohne dass zivilgesellschaftliche Organisationen dies sofort öf-

20 Man kann soziale Bewegungen als gegen das jeweils herrschende Institutionengefüge opponierende Gegeninstitutionen verstehen. Allerdings stellen auch die „herrschenden Institutionen“ einer Gesellschaft keinen monolithischen Block dar – auch sie sind bewegungsförmig in dem Sinn, dass lebendige Menschen zwar durch sie herrschen, sie zugleich aber, politisch handelnd, immer wieder transformieren (vgl. Christophersen 2007).

fentlich anprangern. Auf diese Weise eröffnen transnationale zivilgesellschaftliche Akteure überhaupt erst den Raum, über die spezielle Fassung von Demokratie innerhalb des nationalen Rahmens hinaus zu denken. Und dann müssen es sich NGOs und soziale Bewegungen auch gefallen lassen, dass die Welt-Öffentlichkeit die von ihnen eingeforderten egalitären normativen Maßstäbe in der Weltpolitik auf die Protestakteure selbst anwendet. Schließlich verstehen sich soziale Bewegungen als „nomads of the presents“ (Melucci 1989) – sie sind grundsätzlich bestrebt, in ihren Strukturen bereits die Welt zu *leben*, für die sie im gesellschaftlichen Kampf eintreten.

Gemäß der „Weltgesellschaftstheorie“ der Stanforder Forschergruppe um John W. Meyer fungieren internationale Nicht-Regierungsorganisationen gar als wichtige Transmissionsriemen für die Durchsetzung weltkultureller Modelle und Prinzipien (Boli/Thomas 1999). Die „Weltgesellschaftstheorie“ dreht die in den Sozialwissenschaften gängige „domestic analogy“ um. Aus der erstaunlichen Homogenität nationalstaatlicher Strukturen und Politikfelder (wie etwa der Zentralität von Schulbildung) heraus erklären Meyer und seine Kollegen den Primat weltgesellschaftlicher Normen, die das Nationale erst formen (Meyer/Boli/Thomas/Ramirez 1997: 152 f.) – damit leitet sich in dieser Perspektive auch das unantastbare Hoheitsrecht des souveränen Einzelstaates aus einer *globalen* Norm, dem Selbstbestimmungsrecht der Völker, ab (Dierkes/Koenig 2006: 143). Insgesamt ist nicht abzustreiten, dass sich der „okzidentale Rationalismus“ (Max Weber) in Weltkultur und –gesellschaft durchgesetzt hat (Meyer 2005). Entscheidend für die Bedingungen der Möglichkeit von Weltdemokratie ist jedoch die Blickrichtung: der in Wahrheit sehr partikuläre Universalismus wurde zur globalen Norm und fand so Eingang in nationale Strukturen. Analog dazu wären durchaus von zivilgesellschaftlichen Akteuren getragene transnationale Demokratieformen denkbar, die als weltgesellschaftliche Normen schließlich auch die Nationen transformieren.

IV.3.3 Private versus öffentliche Autonomie? Die Habermas-Rawls-Debatte

Bisher treffen zwei widerstreitende Sichtweisen auf Demokratie im Zeitalter der Transnationalisierung aufeinander. Eine eher *internationale* Perspektive gibt den souveränen Nationalstaat als konstitutive Basis-Kategorie der Weltpolitik nicht auf, um die Fassung der für Demokratie identitätsbestimmenden Volkssouveränität bewahren zu können. „Kämpfe um Anerkennung“ *realer* Differenzen und die Frage, wer zum (politisch entscheidenden) Volk gehört und wer nicht, finden ihr Feld weiter-

hin primär innerhalb der Staaten – obwohl die Normen, in deren Namen diese Kämpfe stattfinden, doch immer schon universalistisch fundiert sind.

Dem steht eine im weitesten Sinne kosmopolitische Sichtweise gegenüber, die für multiple politische Autoritäten im globalen Maßstab plädiert, analytisch aber dem Globalen den Vorrang vor dem Nationalen (und meist auch Lokalen) einräumt und damit eher von Einzelpersonen als von Staaten bzw. Gemeinwesen ausgeht. Solche *transnationalen* Demokratie-Konzeptionen vermögen allerdings nicht zu erklären, wie sich direkte Partizipation der Einzelnen auf der sehr hoch gelagerten Weltenebene realisieren ließe, weil ein weltumspannender Begriff von „Volksouveränität“ nicht möglich ist – zumindest nicht, wenn man ein globales Äquivalent zum nationalen Staat inklusive Gewaltmonopol für potenziell tyrannisch hält (s. o.). Der im engeren Sinne kosmopolitischen Variante transnationaler Demokratietheorie ist es denn auch vielmehr um die *vorpolitischen* Rechte der Einzelnen bestellt, die notfalls mit (höchst problematischen) „humanitären Interventionen“ gegen „Schurkenstaaten“ durchgesetzt werden sollen.

Damit prallen, im Weberschen Sinne *idealtypisch* – d. h. in der Empirie niemals vollständig so ausgeprägt, aber aus der Empirie heraus analytisch verdichtet –, die Konzeptionen „Demokratie als Volkssouveränität“ und „Menschenrechte als Demokratie-Basis“ aufeinander. Welcher Konzeption ist sowohl analytisch als auch normativ der Vorrang zu geben? Ergänzen sich beide? Oder stehen sie in einem differenzierteren Verhältnis zueinander?

Diesen Fragen soll am Beispiel des „Familienstreits“ nachgegangen werden, den die beiden Sozialphilosophen John Rawls und Jürgen Habermas im Anschluss an eine Bad Homburger Tagung im Sommer 1992 austrugen. Das Verhältnis privater und öffentlicher Autonomie in den modernen Gesellschaften steht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Implizit beziehen sich sowohl Rawls als auch Habermas auf ein abstrahiertes, partikulares Gemeinwesen, nicht auf „global governance“ – Ebenenkonflikte müssen sie somit ausblenden. Hilfreich für den hier erörterten *transnationalen* Zusammenhang sind die in der Debatte ausgetragenen Argumente dennoch, da ein Primat öffentlicher Autonomie die *Volkssouveränität* in den Mittelpunkt rückte und somit eher für eine *internationale* Demokratie-Konzeption spräche. Dagegen akzentuierte ein Primat privater Autonomie (*vorpolitische*) *Menschenrechte*, die keine volkssouveräne politische Entscheidung hintergehen könnte. Dies spräche eher für *transnationale* und insbesondere „cosmopolitan democracy“.

Habermas nannte seine Differenzen mit Rawls nicht umsonst einen „Familienstreit“, weil sich die Theoretiker gleichermaßen auf die universalistische Überzeugung berufen, alle Menschen teilten eine gemeinsame Vernunft. Unterschiedlich freilich nimmt sich der theoretische Grundansatz aus. Habermas behauptet einen Wahrheitsanspruch seiner Diskursethik und ihrer „kommunikativen Macht“. Rawls liberalistische Gerechtigkeitstheorie überlässt die Wahrheitssuche den verschiedenen „comprehensive doctrines“ im Gemeinwesen und sucht in dessen „basic structure“ nach fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien. Diese seien, in Rawls' Worten, „politisch“ und könnten daher nicht „wahr“ oder „unwahr“ sein.

Habermas bringt drei Punkte gegen Rawls' Gerechtigkeitstheorie vor. *Erstens* kritisiert er die Figur der „original position“, eines von Rawls angenommenen Urzustandes, in dem fiktive Repräsentanten von Staatsbürgern die fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien entwickeln.²¹ Hierfür wende Rawls einen philosophischen Trick an und breite einen „veil of ignorance“ über die Ur-Repräsentanten, so dass sie nichts betreffs späterer sozialer Position und Weltanschauungen der Bürger, die sie repräsentierten, wissen könnten. So seien die Ur-Repräsentanten allerdings gerade der moralischen Eigenschaften beraubt, derer sie bedürften, um die Interessen Anderer (der Repräsentierten) im Licht der Gerechtigkeit sehen zu können. Dagegen setzt Habermas seine eigene „ideale Sprechsituation“, in der sich die beteiligten Parteien in die Perspektive der jeweils Anderen hineinversetzen müssen, um sich überhaupt diskursiv über die Normen ihres Zusammenlebens verständigen zu können (Habermas 1997: 178).

In einem *zweiten* Schritt betrachtet Habermas Rawls' Figur des „overlapping consensus“, den die öffentliche Diskussion der im „Urzustand“ entwickelten Gerechtigkeitsprinzipien herstellen soll. Die Diskussion könne lediglich die Stabilität der Gesellschaft betreffen, mithin die *Effizienz* der Prinzipien, nicht deren *Inhalt*, den die Ur-Repräsentanten ja bereits verbindlich festgelegt haben. Der Rückzug auf nicht diskurs- und damit nach Habermas nicht wahrheitsfähige Handlungsnormen zerstöre aber den „radikaldemokratischen Glutkern des Urzustandes“ (ebd.: 191).

21 Dies sind einmal die subjektiven Handlungsfreiheiten und zum anderen die Grundgüter, auf die alle Bürger den gleichen Anspruch haben. Hinzu kommt das „difference principle“, das sozioökonomische Ungleichheiten nur insoweit zulässt, als sie den „least advantaged members of society“ zum vergleichsweise größten Nutzen gereichen (zuletzt erneuert in Rawls 2003: 42 f.).

Damit gingen *drittens* die aus den Gerechtigkeitsprinzipien ableitbaren Grundrechte politischer Willensbildung, d. h. demokratischer, ergebnisoffener, als Projekt begriffener Entscheidungsfindung stets voraus. Die öffentliche Autonomie der Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens trete also hinter ihre durch die Gerechtigkeitsprinzipien garantierte, rechtsstaatlich-private Autonomie zurück. Demgegenüber besteht Habermas auf der unauflösbaren Verschränkung beider Autonomiearten, auf deren „Gleichursprünglichkeit“ (ebd.: 189 ff.; vgl. auch Habermas 2001b).

Rawls geht in seiner Replik vor allem auf Habermas' *zweiten* und *dritten* Kritikpunkt ein. Zunächst hebt er hervor, dass sein „overlapping consensus“ nicht als eine einfache Kompromissbildung zwischen verschiedenen Positionen zu verstehen sei, sondern als Stabilität „aus den richtigen Gründen“ (Rawls 1997: 210). Die aus dem Urzustand gewonnenen „politischen“ Gerechtigkeitsprinzipien erschienen den „privaten“ Weltanschauungs-Gemeinschaften („comprehensive doctrines“) als derart vernünftig und dauerhaft, dass die Grundlage zur Ausübung „politischer Zwangsgewalt“ (ebd.) gegeben sei.²²

Habermas' Vorwurf, er privilegiere öffentliche vor privater Autonomie, weist Rawls zurück, indem er auf den Unterschied zwischen den normativen Gerechtigkeitsprinzipien und *realen* Verfassungen hinweist. *Erstens* könnten Bürger ihre öffentliche Autonomie sehr wohl auch dann ausüben, wenn eine aus den Gerechtigkeitsprinzipien abgeleitete Verfassung vorgegeben sei. Einer wirklich „gerechten“ Verfassung könnten sich Gemeinwesen ohnehin nur dynamisch annähern. *Zweitens* seien es in der konkreten Verfassungsgebung die Bürger selbst, die über mögliche Einschränkungen der Volkssouveränität zugunsten verfassungsrechtlich geschützter Freiheiten beraten und entscheiden könnten. *Drittens* umfasse bereits das Gerechtigkeitsprinzip der „subjektiven Handlungsfreiheiten“ sowohl „alte“ als auch „moderne Freiheiten“.²³ Die

22 Die plötzliche Rede vom Zwang legt nahe, dass Habermas' Kritik an Rawls insofern berechtigt ist, als dieser einen wirklich freien Diskurs unter Gleichen in gewissen Fällen auszuschließen scheint, was dann eben die öffentliche Autonomie für die „Opfer“ politischer Zwangsgewalt einschränken, wenn nicht ausschließen würde; Rechtsstaatlichkeit (private Autonomie) hätte dann tatsächlich den Vorrang vor demokratischer Selbstbestimmung oder auch nur öffentlichem Diskurs.

23 Die Unterscheidung zwischen den „Freiheiten der Alten“ und den „Freiheiten der Modernen“ geht auf den französisch-schweizerischen Politischen Theoretiker, Schriftsteller und Abgeordneten der französischen Nationalversammlung, Benjamin Constant, zurück. Unter den antiken Freiheiten verstand Constant das gemeinsame öffentliche Handeln, wohingegen die Freiheit der „Heutigen“ im Schutz gegenüber staatlicher Willkür

Repräsentanten im Urzustand formulierten lediglich Meta-Regeln, von denen verfassungsrechtliche Beschränkungen der Legislative eben abzugrenzen seien. Es komme auf konkrete geschichtliche Gegebenheiten an, ob „moderne“ Schutzrechte gegenüber dem Staat in die Verfassung aufgenommen würden (ebd.: 220 ff.).

Wie Habermas geht Rawls von einer „Gleichursprünglichkeit“ privater und öffentlicher Autonomie bzw. „alter“ und „moderner Freiheiten“ aus (ebd.: 229 ff.). Wie Habermas ihm aber einen heimlichen Primat privater über öffentliche Autonomie vorwirft, konstatiert Rawls bei Habermas umgekehrt einen Primat öffentlicher über private Autonomie. Eine Konzeption des Guten oder des guten Lebens könnten alleine „comprehensive doctrines“ entwickeln, die der Staat – gerade im Sinne der „Freiheit der Modernen“ – als „liberale Hintergrundkultur“ zu schützen habe. Eine *politische* Fassung des Guten träfe aber eben nicht für alle Menschen zu. Durch sein Beharren auf öffentlichem Diskurs über das, was politisch und was privat sein soll, verlege Habermas das Gute oder die Suche nach ihm in das politische Ganze, und damit räume er der öffentlichen Autonomie die Priorität ein (ebd.: 236 f.).

Tatsächlich ist die Grenzziehung zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre für Habermas selbst eine *öffentliche* Aufgabe, die nicht vorgegebenen Beschränkungen dessen, was „unantastbar“ (mithin: privat) zu sein habe, unterliegen soll – mit dieser Argumentation kritisiert Habermas ja Rawls' Gerechtigkeitstheorie (s. o.). Rawls hat also Recht, wenn er bei Habermas die Privilegierung der öffentlichen Autonomie konstatiert, widerlegt sich damit aber zugleich selbst (wie auch Habermas in seiner Kritik, Rawls gebe der privaten den Vorrang vor der öffentlichen Autonomie). Denn indem er die Konzeption des Guten als nicht anzuzweifelnde *private* Angelegenheit (der „liberalen Hintergrundkultur“) festlegt, schränkt Rawls umgekehrt den möglichen *öffentlichen* Diskurs – die öffentliche Autonomie – ein. Beide Sozialphilosophen haben also Recht in ihrer Kritik am Anderen, können aber ihre jeweilige Behauptung einer „Gleichursprünglichkeit“ öffentlicher und privater Autonomie *nicht* aufrechterhalten.

und im Repräsentativ-System bestehe (Constant 1972, bes. S. 368). Dieser letzte Punkt verdient Beachtung: handelt es sich bei repräsentativen Regierungssystemen doch um die vorherrschende zeitgenössische Fassung der Volkssouveränität. Insofern widersprechen Volkssouveränität und Menschenrechte einander nicht, sondern vielmehr haben die „Freiheiten der Modernen“ die „Freiheiten der Alten“ einfach usurpiert. Dies gilt allerdings nicht, wenn Volkssouveränität auch direkt bzw. partizipatorisch ausgeübt werden soll.

Die Habermas-Rawls-Debatte offenbart, dass sich die Spannung zwischen zwei verschiedenen Demokratie-Konzeptionen nicht einfach aufheben lässt, indem man deren „Gleichursprünglichkeit“ behauptet. *Der eine Ansatz begreift den Staat als das Medium, durch den das Volk seine Souveränität – das heißt: seine öffentliche Autonomie – ausübt. Der andere Ansatz begreift bestimmte fundamentale Rechtsgarantien als unabdingbare Voraussetzung dafür, dass der Staat nicht die Autonomie der Einzelnen – deren private Autonomie – zerstören kann.*

Sicherlich könnte man die Schutzfunktion der privaten Autonomie bzw. der „Freiheit der Modernen“ wiederum als Voraussetzung für die Ausübung der *öffentlichen* Autonomie begreifen. So verweisen bestimmte verfassungsrechtliche Beschränkungen die Demokratie immer wieder auf ihr eigenes „Freiheitsethos“ und darauf, dass es sich bei der Mehrheitsregel nur um ein technisches, wenn wohl auch unverzichtbares Mittel zur Verwirklichung der Demokratie handelt. Aber: Mehrheiten sind ja vor „undemokratischen“ Entscheidungen nicht gefeit (Bielefeldt 1998: 110). Nur was heißt es, in diesem Zusammenhang von „undemokratischen Entscheidungen“ zu sprechen? Hier offenbart sich etwas, das man als *Anerkennung der Anderen* bezeichnen könnte. In einem demokratischen Diskurs müssen alle Beteiligten (der jeweilige „demos“ in seiner Gesamtheit) die Chance haben, ihre Stimme zu erheben und gehört zu werden. Also doch Gleichursprünglichkeit öffentlicher und privater Autonomie, von Volkssouveränität und rechtsstaatlich garantierten Menschenrechten? –

Nein, denn dieser begründete Einwand zöge gleich wieder den nächsten nach sich: Gibt denn nicht letztlich doch die Volkssouveränität – die öffentliche Autonomie – den Ausschlag in demokratischer Entscheidungsfindung? Schließlich kann jede Verfassungsbestimmung mit einer qualifizierten Mehrheit der Legislative (handele es sich hierbei nun um das abstimmende Volk oder das Parlament) wieder aufgehoben werden. Die „Gleichursprünglichkeits“-These führt einen also in einen unendlichen Regress der Zweifel. Daher erscheint es ratsam, auf den spannungsvollen *Doppelcharakter* von Demokratie hinzuweisen, auf den *relativen Gegensatz* zwischen ihrer eher volkssouveränen und ihrer menschenrechtlichen Komponente. Das *Relative* des Gegensatzes kommt der „Gleichursprünglichkeits“-These ein Stück weit entgegen, denn es soll hier nicht behauptet werden, dass es nur ein „Entweder-Oder“ gäbe, also *entweder* volkssouveräne „Demos“-Konzeptionen, die alle nur möglichen Menschenrechtsverletzungen legitimieren und dabei Demokratien bleiben könnten, *oder* reine menschenrechtsbasierte Rechtsstaats-Konzeptionen, die keinerlei Veränderung ihrer eigenen Normen durch öffentlich-demokratischen Diskurs zuließen. Jedoch: Die Spannung, der

Gegensatz, bleibt, und er ergibt sich aus dem grundsätzlichen Spannungsverhältnis, das zwischen den Kategorien Souveränität und Menschenrechte besteht.²⁴

IV.4 Dritte Zwischenbilanz

„Demokratie als Volkssouveränität“ verweist ihrerseits auf den in Kapitel II herausgearbeiteten *Doppelcharakter der Souveränität*, die einmal als extra-politische Legitimationsquelle des Politischen und letztgültige politische Entscheidungsautorität und zum anderen als Autonomie eines Gemeinwesens begriffen werden kann. Setzt man das Volk als extra-politisch Politik legitimierenden *Akteur* der Souveränität, werden mehrheitsdemokratische Entscheidungen möglich, die sich gegen das selbst demokratische Prinzip einer Anerkennung der Anderen (Minderheiten etc.) richten, die m. a. W. menschenrechtliche Schutzgarantien aushebeln können. Der Autonomie-Charakter der Souveränität spiegelt sich

24 Chantal Mouffe erklärt die Spannung zwischen Volkssouveränität und liberaler Rechtsstaatlichkeit gar zum „demokratischen Paradox“ schlechthin. In ihrer Auseinandersetzung mit Habermas und Rawls kommt sie ebenfalls zu dem Ergebnis, beide Autoren versprechen „die Lösung des Problems der Kompatibilität von Freiheit und Gleichheit, das liberal-demokratisches Denken seit seinen Anfängen begleitet“ (Mouffe 2008a: 25), privilegierten aber ihrerseits jeweils die liberal-freiheitsorientierte oder die demokratisch-gleichheitsorientierte Seite. Was Mouffes Ansatz von dem Ansinnen dieser Arbeit scharf unterscheidet, ist der demokratietheoretische Bezug auf Carl Schmitt (vgl. auch Abschnitt II.3.4). Im Sinne einer paradoxen Spannung zwischen den beiden Teilen des „demokratischen Paradoxes“ und deren konstitutiver Erhaltung folgt Mouffe Schmitt zwar nicht, der postulierte, dass „Liberalismus Demokratie und Demokratie Liberalismus negiere“ (Ebd.: 26). Jedoch übernimmt sie die Schmittsche Vorstellung von Demokratie als homogene Identität zwischen Regierenden und Regierten, die dem (angeblich) allzu abstrakten Bezug liberalen Rechts auf die gesamte Menschheit entgegenstehe (vgl. Mouffe 2008b). In der Terminologie Schmitts bedingt die Homogenität des *immer partikularen* demokratischen Gemeinwesens die Existenz eines „konstitutiven Außen“, eines „Feindes“, mithin: eines Antagonismus, den das universalistische liberale, im wahrsten Sinne des Wortes die Welt umspannende Recht verleugnen müsse. Obwohl Mouffe die liberalen Institutionen gegen Schmitt verteidigt, verschreibt sie sich doch politiktheoretisch dem antagonistischen Charakter des Politischen und vermengt es so mit Gewalt-Momenten. Es bleibt letztlich unklar, warum ihr die (unstrittige) von ihr als bloßer „dialektischer Gegensatz“ (Mouffe 2008a: 29) beschriebene Unmöglichkeit nicht ausreicht, ein „Wir“ ohne ein „Sie“ zu konstruieren. Stattdessen geht Mouffe davon aus, dass das radikale „konstitutive Außen“ *jegliches* „Wir“ genauso verunmöglichende, wie es zugleich dessen Entstehungsbedingung sei (ebd.: 28 f.).

hingegen in seiner demokratischen (volkssouveränen) Gestalt als Selbstbestimmung des Volkes. Universalistisch konzipierte und *hegemonial* oder gar unter Einsatz militärischer Zwangsmittel durchgesetzte Menschenrechte *bedrohen* dann die Demokratie, wenn sie im Zuge „humanitärer Interventionen“ die Autonomie eines Gemeinwesens zerstören.

Diesem Dilemma entsprechend, stehen transnationale Demokratie-Konzepte, die auf den Schutz der Einzelpersonen und nicht mehr auf souveräne Staatlichkeit rekurrieren, vor der Schwierigkeit, auf Weltebene kein Äquivalent zur einzelstaatlichen (nationalen) Volksautonomie konstruieren zu können. Im Sinne des hier vertretenen *partizipatorischen und inkludierenden* Demokratie-Begriffes kann zudem die Einzelperson kaum mehr *direkt* an transnationalen politischen Entscheidungen mitwirken. Das riesige Gemeinwesen Welt begünstigt die Ferne der Repräsentanten zu den Interessen der Repräsentierten.

Sicherlich sind mehrheitsdemokratische Verfahren auf transnationaler, speziell auf weltregionaler wie etwa auf EU-Ebene denkbar, doch auch dann bleibt das Problem der enormen Ferne, die zwischen den politischen System-Institutionen und der Basis liegt. Eine solche skeptische Sichtweise orientiert sich freilich an einer schiefen „domestic analogy“; die politische „Kongruenzbedingung“ (s. o.) des Nationalstaates lässt sich eben nicht einfach ins Zeitalter der Transnationalisierung übertragen. Unter den Bedingungen der heutigen Weltpolitik entstehen multiple Autoritäten, die das „totalising project“ (Linklater) des nationalen Staates mit Gewaltmonopol überholt erscheinen lassen. Die Menschen können sich als Angehörige ihrer Kommune, ihrer Nation, ggf. eines kontinentalen Staatenverbundes und als Weltbürger an jeweils unterschiedliche Instanzen wenden, um ihre „citizenship rights“ einzufordern und einzuklagen. Wie bei jedem komplexen Regierungssystem schließt sich an diese Beobachtung sofort die Frage an, welche Ebene unter welchen Bedingungen welche andere Ebene aussticht.

An diesem Punkt kommt *internationale* Demokratie in ihrer in der Einleitung zu diesem Kapitel spezifizierten Dimension als regulierende Vermittlerin zwischen Souveränität und Menschenrechten in der transnationalen Weltpolitik ins Spiel. Man kann es durchaus als demokratisch bezeichnen, die gleichberechtigte Teilhabe *aller* Staaten an der Debatte über die Definition und im Anschluss daran die Durchsetzbarkeit universell gültiger Menschenrechte einzufordern. Demokratisch (und nicht nur, wie etwa Ingeborg Maus bemerkt, „demokratieanalog“) wäre schon der *freie* und *gleiche* Diskurs über die Bedingungen, unter denen auf Weltebene bestimmte Menschenrechte auf welche Weise (per Sanktionen oder militärisch) gegen die Souveränität der einzelnen Gemeinwesen durchgesetzt werden können. Um diesen Diskurs überhaupt zu er-

möglichen, wären *realistische* Reformen der UN-Strukturen, wie sie Paul Kennedy vorschlägt, sicherlich unerlässlich.

Langfristig könnte diese weltpolitische Form der „Demokratie als Methode“ auch *transnationale* Konsequenzen haben, wie etwa die Einrichtung eines Internationalen Menschengerichtshofes oder tatsächlich auf der ganzen Welt stattfindende Volksabstimmungen zu grundlegenden friedens-, sicherheits- und menschenrechtspolitischen Fragen – dies allerdings stets unter Beachtung der von Norberto Bobbio hervorgehobenen Wechselwirkung zwischen demokratischer Staatenwelt und demokratischem internationalen Umfeld. Zugleich verweist ein *international* demokratischer Diskurs bereits auf die (mensenrechtlich relevante) Anerkennung der Anderen. Aus der Perspektive dieser Tugend sind die Machtasymmetrien in der Weltpolitik, die im Ernstfall das Zwangsgesetz des Stärkeren begünstigen, schlicht ein Skandal.

Die enormen Machtasymmetrien in der Weltpolitik zeigen sich am deutlichsten in der extremen internationalen sozialen Ungleichheit. Solange nicht selbst partizipationsorientierte Projekte wenigstens zur *Linderung* dieser Ungleichheit beitragen (wie das von Martha Nussbaum vorgestellte Entwicklungsprojekt in Bangladesh), sind die *Bedingungen der Möglichkeit* wirklicher internationaler, geschweige denn *transnationaler* Demokratie nicht erfüllt.

V TRANSNATIONALER REPUBLIKANISMUS – EINE REFORMULIERUNG DES POLITISCHEN

V.1 Zusammenschau – Die wechselseitigen Verhältnisse von Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnationalen Politik

V.1.1 Vorbemerkung

Die weltpolitischen Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der Gegenwart sind nun dargelegt und theoretisch entfaltet. Mit dem Begriff der *transnationalen Politik* wurde der „Untersuchungsraum“ abgesteckt, in dem die Kategorien in wechselseitige Beziehungen zueinander treten. Dabei meint transnationale Politik selbst zum einen ein „Jenseits von nationalstaatlicher Politik“ und zum anderen den zunehmenden Einfluss nicht-staatlicher Akteure auf politische Prozesse. Transnational wird Politik, wenn sie *Nationen übergreifend und durchdringend* wirkt, das Nationale – und damit auch das Internationale – aber nicht einfach negiert. So ist eine transnationale Institution wie das EU-Parlament zwar nach nationalen Quoren zusammengesetzt und wird nach nationalem Recht gewählt. Seine Beschlüsse fasst es allerdings *ohne* formal erforderliche nationale Rückkopplung dieser Beschlüsse und seiner Kontrollkompetenzen. Damit transzendiert das EU-Parlament das, was bisher als Staat galt, ergo den National-Staat, hat aber zugleich Staats-Institutionen *vergleichbare* Kompetenzen.

Innerhalb dieses transnational konzipierten „Untersuchungsraumes“ zeigte sich, dass zwischen den Kategorien genauso Spannungsverhältnisse bestehen, wie Souveränität, Menschenrechte und Demokratie ein-

ander auch positiv bedingen können. Wenn hier die Rede von einer *Spannung* ist, bedeutet dies, dass eine der Kategorien einer anderen die Wirkungsmacht streitig macht oder sie darin beschränkt – und umgekehrt. *Positiv* bezeichnet dagegen ein „produktives“ Verhältnis, also eines, in dem eine Kategorie die Wirkungsmacht einer anderen verstärkt oder gar in ihrer eigenen Wirkungsmacht auf der anderen basiert.

Die bisherige theoretische Analyse rückte immer jeweils *eine* Kategorie in den Mittelpunkt und betrachtete deren jeweilige positive und Spannungs-Verhältnisse zu den beiden anderen Kategorien. Diese Vorgehensweise sollte verdeutlichen, dass zwar bestimmte Charakteristika einer Kategorie Züge einer anderen tragen, jedoch nicht ganz in ihr aufgehen. So lässt sich Demokratie als *Volks-Souveränität* verstehen. Dies bedeutet, dass ein bestimmtes Volk, das über sich selbst herrschen soll, existenziell darauf angewiesen ist, nach außen *autonom* (nicht kolonialisiert, nicht fremdbestimmt) zu sein. Gleichwohl ist Autonomie als eine wesentliche Dimension der Souveränität selbstverständlich auch in undemokratischer Form denkbar. Da die „Anerkennung der Anderen“ eine wesentlich demokratische Tugend darstellt, begünstigt souveräne Autonomie ohne demokratische Fassung allerdings die zweite in dieser Arbeit explizierte Dimension der Souveränität: die höchste Entscheidungsautorität des Politischen als gleichsam *vorpolitische* Legitimationsquelle des Politischen. Auf internationaler Ebene nun können diejenigen Akteure, welche die materiellen Grundlagen für die Ausübung dieser Autorität besitzen, gerade die Autonomie „schwächerer“ Gemeinwesen z. B. mittels „humanitärer Interventionen“ negieren. Hieran zeigt sich nicht zuletzt, dass sich die Spannungsverhältnisse, die zwischen den Kategorien bestehen, auch *innerhalb* der Kategorien, in ihren Dimensionen, reproduzieren.

Trotz der Konzentration einerseits auf immer jeweils eine Kategorie und andererseits deren Beziehung zu immer jeweils einer anderen Kategorie sind die engen diskursiven Verflechtungen, die zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie bestehen, unbestreitbar. Gerade diese Ausgangsbeobachtung, die Annahme eines – wie auch immer gearteten – starken inneren Zusammenhanges zwischen den Untersuchungsgegenständen, hat die theoretische Detail-Analyse der kategorialen Beziehungen ja überhaupt motiviert. Für den Erkenntnis-Fokus dieser Arbeit heißt dies, dass die dritte, in den hier erfolgten Analysen nicht betrachtete, Kategorie stets von den Verhältnissen zwischen den beiden anderen Kategorien mit betroffen, wenn nicht bedingt wird. Wegen des analytischen Aufbaus dieser Arbeit konnte diese Gesamt-Konstellation bisher gleichwohl nicht im Vordergrund stehen, wenn das Wissen um die Verwobenheit aller *drei* Kategorien implizit auch forschungsleitend

blieb. Die unten folgende Zusammenschau der theoretischen Analyse (Abschnitt V.1.2) dient mithin nicht nur der kompakten Wiederholung der bisherigen Ergebnisse, sondern soll auch die jeweiligen Auswirkungen der Wechselverhältnisse zwischen zwei Einzelkategorien auf die dritte explizieren.

Im Anschluss daran lässt sich in einem weiteren Schritt nach einer *übergreifenden Logik* fragen, die *real* – das heißt unter politisch-ökonomischen Ungleichheitsverhältnissen in der Weltpolitik – politischem Handeln zugrunde liegt. Diese Logik basiert weitestgehend auf der Rechtfertigung von *Gewalt* als politischem Mittel. Und sie sorgt überhaupt erst dafür, dass es so etwas wie „gewaltige Widersprüche“, „Dilemmata“ oder „unauflösbare Gegensätze“ in den Wechselwirkungen zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie geben kann. Dieser Gewaltlogik, so die Argumentation, könnte eine theoretische Perspektive entgegengehalten werden, die Souveränität, Menschenrechte und Demokratie gerade *eingedenk ihrer inhärenten kategorialen Spannungen* in sich „aufhebt“ oder aufnimmt. Eine solche Perspektive findet sich zentral in Hannah Arendts Politischer Philosophie, die sich sowohl gegen eine auf Herrschaft und Ausnahmezustand beruhende Souveränität wendet als auch gegen Rechtssubjekte auf „nacktes Leben“ (Agamben) reduzierende Menschenrechte und eine Demokratie, die nur als Wahl- oder Parteienoligarchie funktioniert (Abschnitt V.2).

Am Ende soll dann der Versuch stehen, Arendts Sicht des Politischen in Form eines *transnationalen Republikanismus* für die weltpolitische Gegenwart im Allgemeinen und die wechselseitigen Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie im Speziellen fruchtbar zu machen (Abschnitt V.3).

V.1.2 Gesamtdarstellung der theoretischen Analyse

Den realen Ausgangspunkt der Untersuchung bildete der Gegensatz zwischen staatlicher Souveränität und universalistischen Menschenrechten, der sich in der politischen und akademischen Debatte über den Kosovo-Krieg zeigte. Spätestens als die NATO begann, Luftangriffe gegen (Ex-) Jugoslawien zu fliegen, schien das Dilemma konstituiert: entweder man ergriff Partei für die vom Milosevic-Regime drangsalierten Kosovo-Albaner und damit für die globale Geltung der Menschenrechte, oder man verteidigte die völkerrechtlich garantierte Souveränität und damit territoriale Integrität (Ex-)Jugoslawiens und verurteilte die „humanitäre Intervention“ der ökonomisch und politisch „stärksten“ Akteure der Weltpolitik. Der Verweis auf die hegemonial zementierten globalen Herrschaftsstrukturen, die den Krieg überhaupt erst *ermöglicht* hatten,

offenbart allerdings zugleich einen Ausweg aus dem „Dilemma“, das sich somit gar nicht als ein solches präsentierte. Die Demokratisierung weltpolitischer Strukturen und Institutionen oder Organisationen (wie der UN) könnte die Selbst-Ermächtigung der „Stärkeren“, dort auf der Welt zu intervenieren, wo es ihnen geboten erscheint, ausschließen. Damit stellte sich das Verhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten nicht als ein dilemmatisches dar, sondern vielmehr als ein spannungsvolles. Insofern universalistischen Menschenrechten ein anti-souveräner Impetus innewohnt, weil sie etwas fundamental Menschliches gegen staatlich-souveräne Gewaltpraxis setzen, lässt sich durchaus eine theoretische Spannung zwischen Souveränität und Menschenrechten konstatieren. Das heißt freilich noch lange nicht, dass unter gegenwärtigen Umständen der globale Menschenrechtsschutz den Primat über einzelstaatliche Souveränität erlangt hätte. Dies zeigt schon das Kosovo-Beispiel selbst – unterstützte hier doch die NATO faktisch das Streben der Kosovo-Albaner nach einem eigenen *souveränen* Nationalstaat, den sie dann im Februar 2008 auch proklamieren sollten. Den Schutz fundamentaler menschlicher Grundrechte schien den Kosovo-Albanern nur ihre staatliche Unabhängigkeit von Serbien garantieren zu können.

Zum völkerrechtlichen Kerngehalt des Souveränitätsprinzips gehört die Nicht-Einmischung in „innere Angelegenheiten“ eines Staates. Speziell in diesem Punkt lässt sich die Ablösung des Souveränitätsprimats durch universalistischen Menschenrechtsschutz mitnichten konstatieren. Empirisch wurde die fortdauernde Wirkmächtigkeit einzelstaatlicher Souveränität anhand der Haltung der USA zur Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofes demonstriert: Einer der Hauptakteure im Kosovo-Krieg – die USA – lehnte in der Frage eines institutionalisierten globalen Menschenrechtsschutzes die Abgabe von Hoheitsrechten zum Teil vehement ab. Theoretisch lässt sich diese Beobachtung so weit zuspitzen, dass Souveränität und Menschenrechte sogar in einem *positiven* Verhältnis zueinander stehen: insofern nämlich einzelstaatliche Souveränität die *höchste Entscheidungsautorität* in einem gegebenen politischen System bezeichnet. Carl Schmitt identifizierte die Essenz dieser Autorität in der Macht des jeweiligen Souveräns, den Ausnahmezustand zu definieren. Diese ursprünglich *nationale* Konzeption reproduziert sich noch unter transnationalen Umständen. Denn im Kern argumentieren Befürworter menschenrechtlicher Interventionen, „dass im Falle der Gefahr des Zusammenbruchs der existierenden Ordnung ein Souverän gefunden werden müsse, der auch tatsächlich die Entscheidung über das Vorhandensein eines Ausnahmezustandes treffen kann“ (Orford 2008: 247). „International trusteeship“ etwa der UN über „humanitär befreite“ Gebiete wie das Kosovo (Knudsen/Laustsen 2006) mag die Menschen-

rechtssituation in gewisser Hinsicht verbessern, setzt aber zugleich die Souveränitätslogik höchster Entscheidungsautorität nur fort. Dieser Logik folgen umgekehrt genauso nationale Souveräne, wenn sie ihre Autorität dazu nutzen, Teile des eigenen Volkes zu drangsalieren oder gar auszurotten.

So produziert „souveräne Macht“ – mit Giorgio Agamben – eine Konstellation, in der sich Menschenrechte alleine auf „nacktes Leben“, d. h. eine bloße Masse entpolitisierter, absolut entrechteter Körper beziehen. Mehr noch, das „nackte Leben“ ist die originäre Produktionsleistung einer souveränen Macht, die sich gerade im *Außerhalb* des Rechts, im Ausnahmezustand, konstituiert. In Agambens Perspektive, die wiederum auf Walter Benjamins „Kritik der Gewalt“ rekurriert, ist eine Politisierung fundamentaler menschlicher Rechte ausgeschlossen, die sich wiederum in Spannung zu Souveränität als höchster politischer Entscheidungsautorität setzten. Agamben und Benjamin können Rechtsentwicklung niemals unabhängig von Gewalt denken – neues Recht produzierte nur neue Gewalt(en).

Eine solche generalisierende sozialphilosophische These verkennt allerdings empirische Differenzierungen: die Situation illegalisierter afrikanischer Flüchtlinge ist eben nicht vergleichbar mit Staatsbürgern im reichen Erd-Norden, obwohl sich beide auf ihre Weise „souveräner Macht“ gegenübersehen. Zudem dient die Einforderung von „Rechten“ der *zivilgesellschaftlichen* politischen Öffentlichkeit dazu, auf staatliche Gewalttätigkeiten hinzuweisen und diese zu kritisieren und zu problematisieren. Auf diese Weise lässt sich die „souveräne Macht“ sehr wohl unter Druck setzen.

Daher lautete eine grundlegende These dieser Arbeit zunächst, dass eine transnationalisierte oder auch bereits eine vertiefte *internationale* Demokratie dafür sorgen könnte, einen Diskurs der internationalen Gemeinschaft „auf Augenhöhe“ zu ermöglichen. In einem solchen Diskurs ließen sich dann „absolute Kernnormen“ aushandeln, die im Zweifelsfall auch gegen einzelstaatliche Souveränität durchgesetzt werden könnten. Allerdings richteten sich auch noch so demokratisch legitimierte Menschenrechtsprinzipien im Anwendungsfall gegen die Autonomie politischer Gemeinwesen, also gegen eine souveräne Kern-Dimension.

Andererseits steht Autonomie im Sinne der in der UN-Charta kodifizierten „sovereign equality“ in einem positiven Verhältnis zu internationaler Demokratie, also zur nationalen Selbstbestimmung von Völkern. Damit aber geraten Autonomie und internationale Demokratie im Sinne der durch Einmischungsverbot in „innere Angelegenheiten“ garantierten „sovereign equality“ wiederum in ein Spannungsverhältnis zur dritten Kategorie, den universalistischen Menschenrechten, die ja, wie oben an-

gedeutet, um durchsetzbar zu sein, die Autonomie politischer Gemeinwesen brechen müssen. Genau dies war im Kosovo-Krieg der Fall. Zugleich wäre das NATO-Engagement für die Kosovo-Albaner nicht möglich gewesen, ohne dass weltpolitisch hegemoniale Akteure einen menschenrechtlichen „Ausnahmestand“ definiert und dafür auch die *Entscheidungsautorität* innegehabt hätten. Dadurch traten die Menschenrechte in ein Spannungsverhältnis zu internationaler Demokratie, die wiederum auf *souveräne Autonomie* politischer Gemeinwesen angewiesen ist. So offenbart sich indirekt eine Spannung *innerhalb* der Souveränität selbst: zwischen ihrer Form als höchster Entscheidungsautorität und als Autonomie.

Trotz dieser kategorieimmanenten Spannung gelang es in der politischen Wirklichkeit wie Theorie der Moderne bisher, unter der Figur der „Nation“ oder „Nationalität“ beide Souveränitäts-Dimensionen in eins zu nehmen. Nation ist (oder *war* bisher) sowohl die vopolitische Identitätsquelle kollektiver Subjekte als auch die dominierende Organisationsform politischer Autonomie – und, darauf beruhend wie auch darüber hinausgehend, der demokratischen Herrschaftsform. Zugleich sorgte und sorgt dieser national-souveräne Rahmen immer noch dafür, dass universalistische Menschenrechte überhaupt *durchsetzbar* sind. Sie sind dies freilich in partikularisierter Form, als *konkrete Bürgerrechte*, die zu reinen, d. h. universell gültigen Menschheitsrechten durchaus in einem (kategorieimmanent) spannungsvollen Verhältnis stehen: Hannah Arendts einzig universelles Menschenrecht, „das Recht, Rechte zu haben“, also das Recht auf Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen, verweist selbst auf die konkrete partikuläre Ausgestaltung der Rechte, auf die jeder Mensch ein (universelles) Recht haben soll. Menschenrechte als konkrete Bürgerrechte stehen damit in einem positiven Verhältnis zu souveräner Autonomie. Zwar wurde in dieser Arbeit hervorgehoben, dass eine *nur* universalistische oder *nur* partikularistische Fassung von Menschenrechten sich selbst widerspräche. Jedoch ließen sich partikuläre Menschenrechtskataloge, wie sie etwa die asiatischen oder afrikanischen Staaten gegen die internationale *höchste Entscheidungsautorität* der hegemonialen westlichen Staaten einfordern, selbst als Ausdruck eines (universalistischen) Menschenrechts der vierten Generation, des Menschenrechts auf kollektive Selbstbestimmung und damit auf *Autonomie*, verstehen.

Ein universelles Recht auf partikuläre Rechte, so ließe sich dieser Perspektive widersprechen, hat gleichwohl vopolitische, d. h. in diesem Fall *politische Rechte erst ermöglichende*, Voraussetzungen. Es ist m. a. W. doch wieder auf „absolute“ menschenrechtliche Kernnormen angewiesen wie zum Beispiel das Verbot der Sklaverei. Solche Normen

beanspruchen überstaatliche Geltung. Da die internationale Politik aber von extremen Machtasymmetrien und ökonomischer Ungleichheit geprägt ist, hinge die faktische Wirksamkeit „kosmopolitischer“ Prinzipien in einer möglichen transnationalen Demokratie („cosmopolitan law“) wiederum von der internationalen Souveränität der „Stärksten“ in Form von deren höchster Entscheidungsautorität ab.

Die Kategorie der Demokratie ist nicht nur unter den historisch spezifischen Umständen transnationalisierter Weltpolitik in die Wechselwirkungen zwischen Souveränität und Menschenrechten verstrickt, sondern viel grundlegender in der Sozialtheorie. Dies offenbarte die Analyse der Habermas-Rawls-Debatte über öffentliche und private Autonomie in politischen Gemeinwesen. Beide Sozialphilosophen postulieren die „Gleichursprünglichkeit“ von Volkssouveränität und Menschenrechten – in der Terminologie dieser Arbeit: deren positives Verhältnis –, geben aber insgeheim jeweils einer der von ihnen in den Blick genommenen Kategorien den Vorzug: Habermas der öffentlichen Autonomie, welche die Volkssouveränität garantiert; Rawls der privaten Autonomie, die vorpolitische Menschenrechte schützen. Wenn sich also die These von der „Gleichursprünglichkeit“ nicht aufrechterhalten lässt, ist wohl eher von einer *relativen Spannung* zwischen den demokratischen Elementen Volkssouveränität und Menschenrechte bzw. konkrete Bürgerrechte auszugehen. Wie stark sich die Spannung ausnimmt, hängt wiederum von den kategorieimmanenten Spannungsverhältnissen bei Souveränität und Menschenrechten ab. Erscheint Volkssouveränität als höchste Entscheidungsautorität (auch des *demos*), können konkrete Bürgerrechte ausgesetzt werden, die sich insofern selbst durch einen *anti-souveränen* Charakter auszeichnen. Souveränität als Autonomie steht wiederum in Spannung zu *internationaler* höchster Entscheidungsautorität, mit der universalistische Menschenrechte *gegen* die Selbstbestimmung politischer Gemeinwesen durchgesetzt werden können.

Löst man sich nun von diesen fundamentalen sozialtheoretischen Beobachtungen und betrachtet die Kategorie der Demokratie in ihrer *transnationalen* Erscheinung, so ergibt sich ein Spannungsverhältnis zu souveräner Autonomie. Demokratie wurde in dieser Arbeit im Gegensatz zu ihrer liberalen Prägung als *partizipatorische* und *inkludierende* gefasst. Soll das demokratische Gemeinwesen aber die Welt sein, so scheinen wirksame, wirkliche Kontrolle der Repräsentanten und direkte Entscheidung der einzelnen Staatsbürger beinahe unmöglich. Ebenso entzieht die extreme weltweite soziale Ungleichheit einer transnationalen Demokratie, die *nicht* die Herrschaftsform der „stärksten“ Staaten oder Staatenbündnisse in der internationalen Gemeinschaft sein soll, den Boden. Sofern sie denkbar und möglich ist, konstituierte *partizipatori-*

sche und *inkludierende* transnationale Demokratie so wiederum ein Spannungsverhältnis zur „souveränen Ungleichheit“ der weltpolitischen Akteure mit der faktisch höchsten Entscheidungsautorität. Diese Akteure müssen eben nicht „auf Augenhöhe“ mit den Anderen handeln und brauchen sie daher auch nicht anzuerkennen, entbehren damit also einer wesentlich demokratischen *wie menschenrechtlichen* Tugend, der *Anerkennung der Anderen*.

Eine transnationale Demokratie, in der partizipatorische und inkludierende Momente aufgehoben wären, wird tatsächlich denkbar und möglich, wenn man ihren globalen Geltungsrahmen nicht mit einer einfachen „domestic analogy“ negiert. So könnte man argumentieren, dass sich etwa mit internationalen Gerichtshöfen oder Systemen wie der EU multiple Instanzen herausgebildet haben, vor denen sich die Staatsbürger als verschiedene *demoi* verstehen können, es also nicht unbedingt einen Widerspruch zwischen lokalen und transnationalen Ebenen geben muss, ja sich sogar die demokratischen Teilhaberechte zusammen mit den An- und Einspruchsebenen *vervielfachen*. Dabei stellt sich sicherlich die schwierige Frage, wie die verschiedenen Ebenen miteinander verzahnt sind (oder sein sollen). Insgesamt aber zeichnet sich in einer emanzipatorischen Perspektive transnationaler Politik ein Nebeneinander vieler Ebenen ab, die sich gegenseitig ergänzen, blockieren und kontrollieren können. So bleibt nicht zuletzt jeder einzelne Weltbürger in die Angelegenheiten der Welt eingebunden, und die Voraussetzungen sind gegeben, um einen partizipatorischen und inkludierenden transnationalen Diskurs über die Verhältnisse zwischen einzelstaatlicher Souveränität und universalistischen Menschenrechten zu führen.

Genau ein solcher politischer Diskurs fehlt in der Weltpolitik bisher allerdings. „Humanitäre Interventionen“ – vor allem die beinahe idealtypische im Kosovo – werden von den herrschenden und das internationale politische System *beherrschenden* Akteuren als ein dramatischer Akt der Entscheidung inszeniert: fundamentale Menschenrechte müssten gegen ein borniertes Beharren von Gewaltherrschern auf ihrer Souveränität durchgesetzt werden. Damit ist die Welt-Öffentlichkeit vor ein grausames Dilemma gestellt: entweder man ist *für* das Vorgehen der hegemonialen Staaten und Staatenbündnisse und verteidigt damit die undemokratische und materiell extrem ungleich strukturierte Weltpolitik in ihrer gegenwärtigen Form, oder man ist *dagegen*, ergreift damit aber Partei für die generelle Unantastbarkeit „innerer Angelegenheiten“ von Staaten, bei denen es dann freilich egal ist, ob sie von brutalen diktatorischen Regime beherrscht werden oder nicht. Dieses Dilemma ist genauso real wirkmächtig – wie sich an den NATO-Missionen auf der ganzen Welt demonstrieren lässt –, wie es andererseits das Produkt ideologi-

schen Scheins darstellt. Hat doch diese theoretische Untersuchung nicht einfach nur ein Dilemma zwischen Souveränität und Menschenrechten zutage gefördert, das sich „irgendwie“ durch mehr internationale und transnationale Demokratie wie von Zauberhand auflösen ließe, sondern eine komplexe Vielfalt an Bezügen und Beziehungen zwischen den drei Kategorien.

Es sind bestimmte Dimensionen oder „Charakterzüge“ der jeweiligen Kategorien, die in der dilemmatischen Auffassung von Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in ein bestimmtes Wechselverhältnis gebracht werden. Um in der antagonistischen Konfrontation einer „humanitären Intervention“ zu verbleiben, ließe sich sagen, dass nicht nur die Intervenierenden, sondern auch die Regime der Zielländer nach dieser Politik-Logik handeln. In dieser Logik verbindet sich eine vorpolitische Quelle der Politik, nämlich die höchste nationale *oder* internationale Entscheidungs-Autorität, mit einer Konzeption universalistischer Menschenrechte, die sich nur auf ein pures „nacktes Leben“ in der terminologischen Bedeutung bei Giorgio Agamben beziehen und selbst entpolitisiert sind. Dazu gesellt sich, so vorhanden, überhaupt nur eine liberale Auffassung von Demokratie, die sich einerseits auf eine reine Wahloligarchie stützt und andererseits in ihren sozialtheoretischen Grundannahmen von Repräsentation und Aggregation präpolitisch, genauer: *gesellschaftlich*, geformter Interessen ausgeht. *So entsteht insgesamt eine reale wie wissenschaftlich reflektierte Auffassung von Politik, die das Politische immer nur aus Institutionen gewinnt, die selbst nicht politisch sind.* Die Konsequenz dieser Auffassung ist *letztlich* so einfach wie brutal: das Politische ist und bleibt eine Frage der Gewalt und eine Sache der Entscheidungsmacht derjenigen, die über die Gewaltmittel verfügen, die also die höchste Entscheidungsautorität innehaben und daher entscheiden können, wie das „nackte Leben“ aus der politischen Ordnung ausgestoßen wird und wie sich die politische Ordnung ihm zugleich zuwendet. Dabei repräsentieren diese staatlichen Akteure in der Regel partikulare gesellschaftliche Interessen, welche die politischen Institutionen dominieren.¹

1 Allerdings muss hervorgehoben werden, dass bereits die repräsentativ-parlamentarische Demokratie über die bloße Gleichsetzung eines partikularen Interesses (der jeweils herrschenden gesellschaftlichen Gruppe) mit dem „Gemeinwohl“ hinausweist. Der Wettbewerb um Wählerstimmen sorgt für einen symbolischen Ausgang der Konflikte, die aus den „wirklichen Teilungen“ des Gesellschaftskörpers – etwa zwischen einzelnen Klassen, aber auch zwischen Macht und Zivilgesellschaft – resultieren. Dadurch erkennt Demokratie diese Teilungen an, die totalitäre (d. h. zum einen faschistische und zum anderen stalinistische) Politik-Vorstellungen gewaltsam zu schließen bestrebt sind (Lefort/Gauchet 1990: 91 f.).

In dieser Arbeit wurde zwar hervorgehoben, dass die Voraussetzung für *politische* Menschenrechte („das Recht, Rechte zu haben“) selbst in vorpolitischen, „absoluten“ menschenrechtlichen Kernnormen gründet. Jedoch sollte die *Aushandlung* solcher Normen – und das wurde ebenso hervorgehoben –, wenn sie wirklich als legitim empfunden werden sollen und nicht allein als hegemonial etablierte und mit militärischem Zwang durchgesetzte, selbst in einem *politischen* Prozess erfolgen, einem transnationalen demokratischen Diskurs. Absolute universell gültige Menschenrechte sind als notwendige *Voraussetzung* des Politischen anzusehen, nicht schon als dessen Ziel, wie dies die Formel der „humanitären Intervention“ allerdings impliziert. Ebenso sollten die hegemoniale Struktur der Weltpolitik und die extreme globale soziale Ungleichheit als Hemmnisse für eine wirklich demokratische Weltpolitik insofern verstanden werden, als sie deren soziale und materielle Voraussetzung negieren. Damit ist die Aufgabe für eine mögliche Alternative zu der gegenwärtigen internationalen, auf vorpolitischer Gewaltlogik basierenden Politikauffassung gestellt: *es muss darum gehen, im Horizont dieser Untersuchung das Politische neu zu denken*. Dabei soll sich mitnichten einfach jedes Spannungsverhältnis, das hier zwischen den Kategorien herausgearbeitet wurde, in Wohlgefallen auflösen. Ganz im Gegenteil müssen die *Spannungsverhältnisse* eher verteidigt werden, die sich eben nicht auf die Formel einer „unlösbaren Antinomie“ zwischen Souveränität und Menschenrechten zuspitzen lassen. Der folgende Rückgriff auf Hannah Arendts Denken des Politischen wird deutlich machen, dass ein Dilemma, wie es im Kosovo-Krieg konstruiert wurde, gar nicht zur Diskussion steht. Freilich wird es dann aber unmöglich sein, eine höchste politische Entscheidungsautorität, „zahnlose“ universalistische Menschenrechte oder eine Demokratie in Form eines institutionalisierten Widerstreits von Partikularinteressen zu *meinen*, wenn man über das spricht, was politisch ist.

V.2 Eine andere Sicht auf das Politische – Hannah Arendts Politische Philosophie

V.2.1 Handeln und öffentlicher Raum

„Was tun wir, wenn wir tätig sind?“² So lautet die Grundfrage, die sich Hannah Arendt in ihrem erstmals 1958 erschienenen Werk „Vita activa“ stellt und anhand derer sie die basalen Elemente ihrer Politischen Philosophie entwickelt. In Abgrenzung zur Welt des Denkens und der denkerischen „Tätigkeit“ der „Vita contemplativa“ differenziert Arendt zwischen drei weltlichen bzw. *Welt bildenden* Tätigkeiten, welche die „conditio humana“³ bestimmen: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Während die Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen letztlich nicht einleuchtet, vermag Arendt mit ihrer Handlungs-Kategorie eine Sicht auf das Politische zu vermitteln, die frei ist von jeglicher strategischer Instrumentalisierung – und damit von der Herrschafts- und Gewaltlogik, auf die beinahe alle anderen bekannten Theorien des Politischen – auch die „herrschaftskritischen“ – rekurren. Hannah Arendts Politikbegriff – oder Begriff des Politischen – beruht zentral auf der Verachtung, welche die Philosophin dem Sozialen oder Gesellschaftlichen entgegenbrachte. Man könnte sogar so weit gehen, zu sagen, dass es wesentlich politisches Handeln für Arendt ohne gesellschaftliche Paria-Stellung (in jeglicher, nicht rein materieller Hinsicht) nicht geben kann. Neben der Totalitarismus-These war es vor allem diese Verachtung für sozialökonomische Bedingungen, welche die Arendt-Lektüre für liberal-konservative und anti-marxistische Strömungen so fruchtbar machte.⁴ Freilich

-
- 2 Diese prägnante Frage, die Arendts Unternehmen bemerkenswert treffend zusammenfasst, findet sich auf der Rückseite der in dieser Arbeit verwendeten Ausgabe der „Vita activa“.
 - 3 Die englischsprachige Erstausgabe der „Vita activa“ erschien bezeichnerweise unter dem Titel „The Human Condition“.
 - 4 Spiegelbildlich verhält es sich mit der Arendt-Kritik von links. So bezeichnen Verfechter partizipatorischer Demokratietheorie Arendts Denken als „elitist“, da explizit nur diejenigen an der Öffentlichkeit teilhaben sollten, die sich auch wirklich für politische Angelegenheiten interessierten (s. hierfür auch Arendt 1974: 360). Zudem sollten ökonomische Fragen explizit aus der öffentlichen Beratung ausgeschlossen werden (Bachrach/Botwinick 1992: 130 f.). Eine solche Kritik berührt durchaus einen sensiblen Punkt. Es ist jedoch schlichtweg falsch, Hannah Arendts Denken als „elitistisch“ abzuqualifizieren. Arendts leidenschaftliches Eintreten für direkte Aktion von unten zeigt das genaue Gegenteil. Das eigentliche Problem der Arendtschen Politischen Philosophie besteht in der Differenzierung zwischen dem Sozialen oder Ökonomischen und dem Öffentlich-Politischen, nicht zwischen irgendeiner Elite und einer politisch tumben Masse.

kann man Hannah Arendt auch ganz anders lesen (man *sollte* es sogar). Die Abneigung gegen die Gesellschaft allerdings lässt sich nicht abstreiten; sie bildet gleichsam die Negativ-Folie, vor der sich das freie politische Handeln abhebt. Schon in der Differenzierung zwischen den beiden „niederen“ menschlichen Grundtätigkeiten, Arbeiten und Herstellen, klingt die Verwerfung „private[r] Interessen“ an, denen in der modernen Sphäre des Gesellschaftlichen „öffentliche Bedeutung zukommt“ (Arendt 2002: 45).

Ihre Kategorie des Herstellens gewinnt Arendt aus einer grundlegenden Kritik des Marxschen Werkes, aber auch der klassischen politischen Ökonomie generell. All diese Theorien stellen das Arbeiten (oder die Arbeit) in den Mittelpunkt ihres Forschungsinteresses, um der „beispiellosen Steigerung der Produktivität in der modernen Gesellschaft“ (ebd.: 104), man könnte auch sagen: im Kapitalismus, habhaft werden zu können. Für Arendt ist Arbeiten aber ein zutiefst *unproduktiver*, ein mühseliger und sich vor allem immer gleich bleibender Vorgang, der für die notwendige Reproduktion des Lebens sorgt. Die Produkte der Arbeit, vor allem die *Lebensmittel*, dienen in erster Linie zum Verzehr, zum Konsum. Das Herstellen hingegen bringt nach Arendt dauerhafte Objekte zum *Ge-*, nicht Verbrauch, hervor. Das Herstellen erschafft die Welt im Sinne eines Menschen gemachten künstlichen Raumes, in dem dann das *Handeln* überhaupt erscheinen und ihn in einen *öffentlichen Raum* verwandeln kann. Die – nicht nur rein physisch zu verstehende – Dauerhaftigkeit der (öffentlichen) Welt sichern wiederum die *hergestellten* Objekte. Vor allem Marx, so Arendt, schreibe diese Qualitäten des Herstellens sämtlich der Arbeit zu oder genauer: dem Teil der *Arbeitskraft*, der über die unmittelbare Reproduktion der Arbeitenden hinausgeht, der unbezahlten kapitalistischen Mehrarbeit, dem Mehrwert, d. h. der Quelle des kapitalistischen Profits. Das im Arbeiten aufgehende Herstellen werte die „niedrigere“ Tätigkeit zwar einerseits auf (indem die Arbeitskraft eben „produktiv“ werde). Andererseits bleibe Marx dem (für die Reproduktion des Lebens) notwendigen Charakter der Arbeit selbst dann noch verhaftet, wenn er in der kommenden kommunistischen Gesellschaft die Chance erblickt, „die Arbeit und mit ihr die Notwendigkeit ganz und gar aus dem Bereich des Menschlichen zu eliminieren“ (ebd.: 105). Eine solche Vorstellung ist für Arendt geradezu eine grauenhafte Utopie. Für sie ist Notwendigkeit eben wirklich etwas *Notwendiges*, das sich nicht einfach aus dem „Bereich des Menschlichen“ ausschalten lässt. In dem Marxschen Fokus auf die Notwendigkeit, der allein die Kraft zur menschlichen Befreiung und künftigen Freiheit inne wohne, erblickt Arendt vielmehr das Grundübel der modernen Gesellschaft. Die Arbeit verleihe sich sozusagen das Herstellen ein; in der in-

dustriellen Massenproduktion verlören auch dauerhafte Produkte wie Häuser, Mobiliar oder Fortbewegungsmittel ihren Gebrauchscharakter und würden – wie Produkte der Arbeit – konsumiert, *verbraucht* (ebd.: 148 f.).

Aber: zeigt sich in diesen Prozessen nicht vielmehr der Doppelcharakter aller Waren, die zugleich einen Gebrauchs- und einen Tauschwert haben – deren Tauschwert gleichwohl im allein auf Profit und Geld basierenden Kapitalismus den Primat erlangt, wie Marx analysierte? Wie ließe sich die enorme „Produktivität“ und Expansionskraft des Kapitalismus, die ja auch Arendt nicht bestreitet, denn anders erklären? Wie einleuchtend kann Arendts Differenzierung zwischen angeblich „unproduktivem“ Arbeiten und Welt bildendem Herstellen überhaupt sein? *Stellt* nicht auch ein Arbeiter am Fließband immer *etwas her*? Und *bearbeitet* nicht zum Beispiel ein Künstler, der nach Arendt in die Sphäre des Herstellens gehört, nicht immer auch sein Material? Am Beispiel der Landwirtschaft, der zivilisatorischen Ur-Tätigkeit, belegt Arendt selbst, wie illusorisch ihre Unterscheidung ist: denn einerseits seien Bauern eng an den „Stoffwechsel mit der Natur“ gebunden – nach Arendts Maßgabe *arbeiten* sie also auf und mit dem Boden –, andererseits bestellen sie ja ihr Land, *stellen* sozusagen Kulturlandschaft *her* (Ebd.: 163 f.).

So bleibt die Differenzierung zwischen Arbeiten und Herstellen und damit auch die diesbezügliche Marx-Kritik unplausibel. Hannah Arendts Darstellung verweist hier allerdings auf etwas Anderes und für ihr Politikverständnis Entscheidendes: sie zeigt auf, welche fatalen Folgen die moderne kapitalistische Reduktion aller menschlichen Tätigkeiten auf die Arbeit hat. Denn nach Arendt wird nicht nur das Herstellen, sondern auch das Handeln in der Moderne auf den sozioökonomischen Zwang zurückgeführt. Daher können selbst anti-kapitalistische Gegenbewegungen, welche die Ungleichheit und Ungerechtigkeit dieses Zwanges anprangern, keinen wirklichen Begriff von politischer Freiheit entwickeln: bezieht sich doch die Befreiungs- bzw. Freiheitsvision solcher Gesellschaftskritik allein auf die soziale, resp. ökonomische, also die – mit Arendt gesprochen – *determinierte*, private und nicht die freie, öffentliche Sphäre. Nur in letzterer aber können Menschen, so Arendt, der höchsten ihnen möglichen weltlichen und Welt bildenden Tätigkeit nachgehen: dem Handeln.⁵

Dessen Grundbedingung stellt die menschliche Pluralität dar, die Tatsache, dass ein Mensch nicht unabhängig von anderen Menschen

5 Die folgende Darstellung fasst in geraffter Form die wesentlichen Inhalte des zweiten und fünften Kapitels der „Vita activa“ (33-97; 213-317) zusammen.

existieren kann. Selbst wenn jemand beschließen sollte, als Eremit in die Wüste zu ziehen, muss er sich zuerst immer von der Welt der Mitmenschen lossagen; den Fokus seiner Entscheidung bilden gerade die Menschen, die ihn umgaben. Aus dem Faktum der Pluralität folgt eine zweite Tätigkeit, die eng mit dem Handeln verbunden ist: das Sprechen. Sein Medium, die Sprache, hat ein doppeltes Gesicht: Die Möglichkeit einer Verständigung unter Menschen wäre nicht möglich, gehörten nicht alle der gleichen Spezies an; einer Sprache bedürfte es allerdings nicht, unterschieden sich diese Angehörigen der gleichen Spezies nicht voneinander und müssten sich deshalb untereinander *verständigen*. Im Handeln und Sprechen manifestiert sich damit nicht nur die allen gemeinsame Welt, über deren Angelegenheiten die Menschen beraten, sondern auch ihre personale Einmaligkeit. Bei diesem „Wer-einer-ist“ (ebd.: 218) handelt es sich um ein unaussprechliches Charisma, ein ebenso intuitives wie unerlässliches Wissen, das der vor Anderen Sprechende und sich so *selbst Offenbarende* in seinen Zuhörern erzeugt. Wollte man das „Wer-einer-ist“ in Worte fassen, verfielen man sofort auf das, *was einer ist*, seine Eigenschaften und Eigenheiten.

Um sich zur Geltung zu bringen, um zu *erscheinen*, brauchen Handeln und Sprechen einen Ort in der Welt: den öffentlichen Raum, wie ihn Arendt im Anschluss an Aristoteles in der griechischen Polis idealtypisch verwirklicht sah (ebd.: 249 ff.). Man muss nur an die Treffen der Volksversammlung denken, um zu verstehen, dass die Griechen dem Öffentlichen tatsächlich auch einen *fest umgrenzten physischen Platz* einräumten. Öffentlichkeit ist bei Arendt also immer *öffentlicher Raum*, an dem die Menschen ihre personale Einmaligkeit, ihr „Wer-einer-ist“, austauschen, *indem* sie über die Angelegenheiten Aller beraten und streiten. Gemeinsames und Eigenes durchdringen einander in Arendts öffentlichem Raum, woraus sich eine bestimmte Form der öffentlichen Debatte ableiten lässt: die „erweiterte Denkungsart“, die Arendt von Kant übernommen und in ihren Schriften zu Denken, Urteilen und Moral weiter ausgedeutet hat. Im Kern besagt das Verfahren, im Streit der Meinungen von einer *festen Position* aus alle anderen möglichen Standpunkte zu einem „uns Gemeinsamen“ mit(be)denken zu können. Dreh- und Angelpunkt ist die eigene Meinung, weshalb die „erweiterte Denkungsart“ auch nicht mit „Empathie“ zu verwechseln ist (Benhabib 1998: 295 ff.).

Auf diese Weise erschaffen die öffentlich handelnden Menschen zum einen die Welt, die *zwischen* ihnen und ihren pluralen Perspektiven liegt, also das menschliche „inter-est“ im wahrsten Sinne des Wortes (Arendt 2002: 224). Zum anderen rührt das starke Wirklichkeitsgefühl des öffentlichen Raumes daher, dass die Welt schon vor den jeweils ak-

tuell handelnden Menschen da war und damit ein Gegengewicht zur Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des Handelns darstellt, einen dauerhaften Rahmen, für den vor allem die von den Menschen hervorgebrachten, *hergestellten* Objekte sorgen. In das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (ebd.: 225), welches gleichsam als ein zweites „Zwischen“ die gemeinsame Welt überzieht, bleibt jeder Mensch von der Geburt bis zum Tod eingebunden.

Trotz dieser tradierten Beziehungsstrukturen hat jeder Mensch in seiner personalen Einmaligkeit die Möglichkeit, neue „Handlungsfäden“ in dieses Netz einzuweben. Die Chance, neu zu beginnen, bieten die instrumentellen bzw. „immer gleichen“ Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens den Menschen nicht. Das Handeln ermöglicht den Menschen demgegenüber eine zweite Geburt in der Welt, nur diesmal nicht durch eine Mutter und nicht ohne selbst über die eigene Niederkunft entscheiden zu können, sondern in Form einer selbsttätigen Realisierung des Geborens (,Prinzip der Natalität“).⁶ Statistisch gesehen ist der absolute Neuanfang aber stets eine Unmöglichkeit oder, positiv gewendet, eine Art „weltliches Wunder“. Demnach wird selten in der Geschichte gehandelt, obwohl die universelle überhistorische Pluralität uns Menschen dazu begabt hat.

Doch selbst wenn Menschen handeln, wenn sie neu beginnen, bringt ihr Handeln zusammen mit seiner Potenz, Anfänge zu setzen und alte Ordnungen hinwegzufegen, eine Maßlosigkeit oder „Schrankenlosigkeit“ mit sich. Haben die Handelnden einen neuen Faden im „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ untergebracht, sind sie außerstande, zu ermitteln, wie dieser Faden die Gesamtform des Gewebes verändert haben wird. Die Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit und Unabsehbarkeit des Handelns erwachsen aus ihm selbst – anders als bei Arbeiten und Herstellen, die sich, um ihren eigenen Aporien zu entgehen, auf die jeweils „nächst höhere“ Tätigkeit der „Vita activa“ berufen

6 Die Grundkategorie der „Natalität“, des Geborens, lässt sich als das Resultat einer Auseinandersetzung Arendts mit ihrem Lehrer, Martin Heidegger, begreifen. Dieser sah den „Sinn von Sein in Zeitlichkeit“ alleine im „Vorlaufen zum Tode“ – eine Vorstellung, die Arendt mit ihrer „Natalitäts“-Kategorie ins glatte Gegenteil verkehrte. Gemeinsam ist beiden Denkern die Haltung, das menschliche Sein radikal aus allen metaphysischen oder teleologischen (Schein-)Gewissheiten herauszulösen und es in seiner reinen weltlichen Immanenz, gleichsam in seiner „Grund-Losigkeit“, neu zu denken. Freilich isolierte Heidegger dieses Sein in dieser ihm eigenen „Nichtigkeit“ und stellte es letztlich auf sich selbst – denn im Tod, auf den der Sinn eines so verstandenen Seins hinausläuft, sind wir alle allein. Dagegen errichtete Hannah Arendt das „Sein ohne Grund“ auf der Natalitäts- und der Pluralitätskategorie (Marchart 2005: 35 ff.).

müssen –: namentlich dem Verzeihen, das sich auf vergangene Taten bezieht, und dem Versprechen, das nicht als „Planiertraue der Zukunft“ missbraucht werden darf, sondern im Gegenteil etwa in Form eines gegenseitigen Vertrages die (politische) Freiheit in ihrer Möglichkeitsbedingung *abzusichern* hilft.

Mit ihrer Öffentlichkeits-Konzeption weist Arendt jegliche Determiniertheit der Menschen durch soziale Gesetzmäßigkeiten, die sich „hinter ihrem Rücken“ vollziehen, zurück, setzt dem aber keinen bloßen subjektiven Voluntarismus entgegen. Die Handelnden (die eben handeln *können*) bleiben stets eingebettet in den ihnen vorausgehenden, *objektivierten* Zwischenraum der Welt. Die Pointe der Kontingenz, die aus dieser Konstellation entspringt, besteht darin, dass das Politische, das für Arendt nur das Handeln im öffentlichen Raum sein kann, keinen Zweck außerhalb seiner selbst zu haben vermag, das Handeln also Selbstzweck ist.⁷ Damit schafft Handeln Freiheit, die in positiver Form über die Befreiung von den Nöten der (Lebens-)Notwendigkeit hinausgeht und für Arendt eine Seite der Medaille darstellt, deren Kehrseite die Politik ist. Diese bei Aristoteles noch gängige Politikauffassung kontrastiert aufs Schärfste mit der Vorstellung von uns Modernen, die wir Freiheit nicht als diejenige durch, sondern nur noch *von* Politik verstehen können (Arendt 1994a).

Wenn Hannah Arendt jegliche strategische Instrumentalisierungen und Zweckbestimmungen politischen Handelns ablehnt, zeigt sich dies insbesondere in ihrem nicht an Herrschaft rückgekoppelten Machtbegriff, den man als einen *kommunikativen* bezeichnen könnte. Macht ist für Arendt die „Magnetkraft“, die Menschen in öffentlichen Räumen zusammenhält; sie ist unabhängig von der Anzahl oder Stärke derjenigen, die sie ausüben (auch kleine Gruppen können Macht über große Massen erlangen), denn ihre Qualität erhält sie alleine aus dem Handeln und Sprechen von Menschen in der Öffentlichkeit. Demgemäß zerfällt Macht auch wieder, wenn diese Menschen sich zerstreuen. Wenn sie ihre Wirkungen entfaltet, kann sie allerdings niemand wirklich „besitzen“, weil sie eben zwischen den Menschen, in ihrem „Zwischen“, entsteht und ihre Grenze in anderen Machtgruppen findet, d. h.: in der Handlungs-Grundbedingung der Pluralität (Arendt 2002: 251 ff.).

Das machtvolle Handeln in der Öffentlichkeit ist trotz seiner „schrankenlosen“ Dynamik gleichwohl kein totales, das gesamte Leben der Menschen usurpierendes. Es bleibt nämlich wesentlich auf die priva-

7 Arendt sieht in diesem Punkt eine Wesensverwandtschaft zwischen dem Handeln und den darstellenden Künsten, die das von ihnen Hervorgebrachte im Hervorbringen schon wieder aufzehren, deren Darbietung also ihr eigenster Zweck ist (Arendt 1994a: 206).

te Sphäre der Notwendigkeit und damit auf die privaten bzw. halb-privaten Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens angewiesen. So inklusiv sich etwa Arendts historisches Vorbild, die Polis, auch ausnahm, so sehr sich dort die Bürger gegenseitig als Gleiche ansahen, so sehr beruhte dieser öffentliche Raum doch wesentlich auf Exklusion. In der Antike sorgten die Sklaven für die Reproduktion der Bürger in ihrem *oikos* (übersetzt: „Haushalt“) und waren vom öffentlichen Raum ausgeschlossen. Umgekehrt *befreite* der materiell garantierte Bürger-Status die Politikberechtigten (zumeist Vermögende) vom Zwang der Lebens-Notwendigkeit im Privaten.

Zugleich bleibt der im „gleißenden Licht der Öffentlichkeit“ handelnde Bürger der Polis auf die Privatsphäre in der Form eines garantierten Rückzugsraumes angewiesen. Diese Heimstätte in der Welt, welche die Bürger nicht zuletzt vor der „Verflachung“ eines lediglich in der Öffentlichkeit verbrachten Lebens bewahrt (ebd.: 87), nennt Arendt das eigentliche „Privateigentum“ (ebd.: 73 ff.). Den Zwängen der Lebensnotwendigkeit (Hygiene, Nahrung etc.), die dieser Begriff mit abdeckt, gelte das Hauptaugenmerk aller Menschen zu allen Zeiten (ebd.: 86).

V.2.2 Das Soziale und der Zerfall der Öffentlichkeit

Nach der gängigen Auffassung beginnt eine wirkliche Öffentlichkeit meist erst mit dem „räsonnierenden Publikum“ bürgerlicher Privatleute (Habermas 1990). Hannah Arendt dagegen sieht ihre idealtypische⁸ Polis-Öffentlichkeit mit dem Aufstieg des Bürgertums und dem beginnenden Kapitalismus endgültig zerfallen. Nach Arendt „erfindet“ die Bourgeoisie nur das „merkwürdige Zwischenreich“ der Gesellschaft, in dem meist ökonomischen Interessen, die in Arendts Perspektive nur privat sein können, plötzlich „öffentliche Bedeutung“ zukommt (s. o.). Hier offenbart sich Arendts bereits in ihrer Marx-Kritik (s. o.) zum Vorschein

8 Der von Max Weber geprägte Terminus des Idealtypus ordnet eine wissenschaftlich untersuchte Erscheinung weder ganz der beschriebenen Realität noch einer rein normativen Abstraktionsebene zu, sondern bewegt sich zwischen diesen beiden Polen. Idealtypen müssen nach Weber „gegenüber der konkreten Realität des Historischen relativ inhaltsleer sein“ (Weber 1972: 9 – Hervorheb. Weber). Gleichwohl verdankt sich ihre Konstruktion durch den Forschenden der Beobachtung der sozialen Wirklichkeit. Der gemeinte Sinn realer Handlungen wird dann anhand seiner Nähe oder Ferne zum jeweiligen Apriori des Idealtypus nachvollzogen. Diese Erkenntnis-Strategie weist eine gewisse Nähe zu Hannah Arendts Öffentlichkeits-Begriff auf, der sich zugleich aus realen Erscheinungen wie auch aus einem *Modell* speist, anhand dessen die historisch-reale Verfasstheit des öffentlichen Raumes beurteilt wird (s. Abschnitt V.2.3).

kommende Verachtung für die moderne „Arbeitsgesellschaft“, die keinen Begriff von Handeln und damit auch nicht von Freiheit und Politik mehr zu entwickeln imstande sei.

Diese Zerfallsdiagnose durchzieht allerdings ein schillernder Widerspruch. Denn dass die Akkumulation des Kapitals bis zum heutigen Tag eine solch ungeheure Dynamik entfalten und zu einem weltumspannenden Wirtschafts-, ja Gesellschaftsprinzip werden konnte, bringt Arendt mit der Tatsache in Verbindung, dass das Arbeiten gerade zu einer *öffentlichen Tätigkeit* und somit der *essentiellen Qualitäten des Öffentlichen* teilhaftig wurde wie etwa der Vortrefflichkeit („virtus“; Arendt 2002: 61 f.), des Wettbewerbes um Auszeichnung der öffentlich Handelnden. Auf diese Weise, argumentiert Arendt, verlor wiederum die Arbeit *ihre* essentiellen Eigenschaften: die Mühsal und Plackerei; unter den menschlichen Tätigkeiten wurde sie gewissermaßen „geadelt“ (ebd.: 59 ff.). Wie lässt sich dann aber von einem „Niedergang des Öffentlichen“ (ebd.: 63) reden oder das „Absterben des öffentlich politischen Bereiches“ (ebd.: 69) beklagen? Wie kann ein Ort „auf immer“ allem strahlenden Ruhm verleihen, was ihn nur betritt, und zugleich seine Relevanz zusammen mit dem *urtümlich essentiell an ihn gekoppelten Handeln* in der Neuzeit einbüßen?

Es hat den Anschein, als wolle Hannah Arendt ihr aus der Polis-Analyse gewonnenes Handlungs- und Öffentlichkeitsideal um jeden Preis gegen die historisch ja durchaus scharfsinnig beschriebenen Wandlungsprozesse hin zur Sphäre des Gesellschaftlichen verteidigen und belegen, dass Handeln und Öffentlichkeit zugleich ihren Wert verloren haben *und* „ewig“ sind. Letztlich muss ja auch ein Rest handelnder und sprechender Tätigkeit in der Welt übrig bleiben, wenn es sich denn um eine Grundkonstante der „*conditio humana*“ handelt. Wenn Arendt daher selbst dem Arbeiten öffentlichen Glanz zugesteht, warum kann man dann nicht auch die Möglichkeitsbedingung des Handelns in Arendts Sinn unter gesellschaftlichen Bedingungen unterstellen? Schließlich taucht unter „modernen“ Bedingungen das zentrale Problem auf, was denn in der Öffentlichkeit erörtert werden soll, wenn nicht *soziale und ökonomische Belange*? In einer kritischen Anmerkung zu Arendts Werk „Über die Revolution“ (s. u.) greift Mary McCarthy dieses Problem auf und fragt: „Was eigentlich soll jemand auf der öffentlichen Bühne, im öffentlichen Raum noch tun, wenn er sich nicht mit dem Sozialen befasst? [...] Es bleiben nur noch die Kriege und Reden übrig. Aber die Reden können nicht einfach Reden sein. Sie müssen Reden über etwas sein“ (zit. n. Benhabib 1998: 247).

Die Verachtung für das Soziale oder Gesellschaftliche ist tatsächlich das größte Problem in Hannah Arendts Politischer Philosophie und zieht

sich wie ein roter Faden durch ihr gesamtes Werk. Allerdings wäre es ein voreiliger Schluss, deswegen ihre Konzeption des öffentlichen Handelns und politischer Freiheit zu verwerfen. Vielmehr empfiehlt es sich, Arendts Nuancen in der Erörterung des Politischen und Sozialen hervorzuheben. Sicher geht ihrer Ansicht nach dem Arbeiten das Merkmal menschlicher Pluralität ab, da im kollektiven Arbeitsprozess die „individuellen Identitäten“ in einem einheitlichen Arbeitskörper aufgehoben würden und Arbeiten so statt auf „Gleichheit“ auf „Gleichartigkeit“ beruhe (Arendt 2002: 270 ff.). Doch diese Perspektive führt Arendt nicht dazu, diejenige soziale Bewegung als „antipolitisch“ zu verwerfen, die sich gerade auf die Arbeit als Identitätsmerkmal stützt: die Arbeiterbewegung. Vielmehr hält Arendt die Arbeiter für die politisch produktivste Gruppe der Neuzeit, da das Erscheinen der Arbeiter in der Öffentlichkeit durch ihre *politische* Emanzipation (Abschaffung des Klassenwahlrechts) möglich wurde. Dabei konnte sich das proletarische Machtpotential nur deshalb realisieren, weil die Arbeiter zunächst keine gesellschaftlichen Rechte zugesprochen bekamen, sie sich gar in einem „Gegensatz gegen die Gesellschaft“ befanden (ebd.: 276). Ihre wesentlich politische Forderung war die nach einer neuen Staatsform, dem Räte- statt dem Parteiensystem (s. u.). Gleichwohl, konzediert Arendt, vermischte sich der politische Anspruch der Arbeiter stets mit dem Ruf nach sozialer bzw. wirtschaftlicher Gleichberechtigung (ebd.: 273 f.). Entscheidend für die *öffentliche Relevanz* der Arbeiterklasse blieben die Bedingungen ihres Arbeitens jedoch nicht; nicht zuletzt, so zitiert sie genüsslich Marx, würden die Arbeiter ja erst zu *Menschen außerhalb der Fabriken*. Die politische Schlagkraft habe sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts allerdings erschöpft, als die Arbeiter gewerkschaftliche Rechte in den Betrieben zugesichert bekamen, sie sich zu reinen „jobholders“ entwickelten, eine gesellschaftliche „pressure group“ unter anderen wurden (ebd.: 277).

Unabhängig davon, in welchem Kontext, aus welcher Motivation und mit welcher Identitäts-Basis eine politische Bewegung entsteht, so könnte man schlussfolgern, scheint es eine *gesellschaftliche* und eine *politische* Form zu geben, in der die Akteure Fragen thematisieren, die für sie von Belang sind. Eine *gesellschaftliche* „Thematisierungsreferenz“ setzt am Partikularinteresse einer Gruppe an, die versucht, ihren privaten Interessen im Arendtschen Definitionsrahmen des Gesellschaftlichen „öffentliche Bedeutung“ zu verleihen; politische Forderungen hingegen beziehen sich auf ein Gemeinwesen und die Frage, „wie wir zusammenleben wollen“ (Jaeggi 2007). Arendt nun verfiel leidenschaftlich die These, dass nur eine politische Thematisierung allgemeiner Fragen dazu führen kann, marginalisierte gesellschaftliche Gruppen zu befreien und

politische Freiheit durch öffentliches Handeln zu schaffen (vgl. Perron 2007). Dieses Handeln muss aber „zweckfrei“ bleiben, d. h. Politik darf nicht zu bestimmten Problemlösungen *instrumentalisiert* werden. Seit dem Aufkommen des Kapitalismus – man könnte auch sagen, mit dem Aufkommen der öffentlichen Sorge um das Leben, also der Foucaultschen „Biopolitik“ – gehören zu diesen Problemen im öffentlichen Bewusstsein vor allem ökonomische Fragen, insbesondere solche, die Arbeit und Arbeitslosigkeit betreffen. Insofern Arendt Vorfestlegungen des Politischen auf soziale und ökonomische Fragen zu vermeiden versucht hat, könnte man sie tatsächlich als „Anti-Essentialistin“ beschreiben (Marchart 2005: 93). Durch ihre eigenen Vorfestlegungen dessen, was angeblich nur öffentlich und was nur privat sein *könne*, offenbart Arendt gleichwohl einen „phänomenologischen Essentialismus“, wie Seyla Benhabib es treffend formuliert (Benhabib 1998: 199). Dem ließe sich im Sinne „politischer Thematisierungsreferenz“ eine Perspektive entgegenstellen, welche die Frage selbst zu einer öffentlichen, verhandelbaren erhebt, was denn in einem Gemeinwesen jeweils als öffentlich und was als privat zu gelten habe. Damit würde auch die für öffentliches Handeln bestimmende *Befreiung* vom Zwang der Lebensnotwendigkeit eine politische Frage. Sie in den jeweiligen konkreten geschichtlichen Umständen zu beantworten, wäre allerdings nicht schon der Zweck des Politischen, sondern die unabdingbare *Voraussetzung* für politische Freiheit. Dabei böte sich freilich an, nicht eine Dichotomie zwischen Befreiung und Freiheit zu konstruieren, wie es auch Arendt noch tut, sondern Befreiung als einen fortschreitenden Prozess zu verstehen, der sich – im Namen der politischen Handlungsfreiheit – immer wieder gegen neu auftauchende „Unfreiheiten“ zu richten hätte. Auf transnationaler Ebene wäre eine solche Unfreiheit etwa die massive internationale soziale Ungleichheit, die wirkliche politische Partizipation *aller* Weltbürger verunmöglicht (vgl. Abschnitt IV.2.2).

V.2.3 Revolution und Rätssystem

Trotz ihrer Moderne-kritischen Theorie vom Verfall der Öffentlichkeit bleibt Handeln für Hannah Arendt immer (also auch *noch* immer) möglich. Sicherlich ist ihre Politische Philosophie stark an ein *spezifisches* historisches Modell der Öffentlichkeit, die antike Polis, gebunden. Doch diese Referenz ist zugleich Teil eines „quasi-transzendentalen Modells“ (Marchart 2005: 28 f.). D. h. die Arendtsche Politische Philosophie hat sowohl *reale* (historische) als auch *normative* (transhistorische) Implikationen. Was nun die mögliche Handlungsrealität in der Moderne angeht, so vermutet Hannah Arendt diese zuvorderst in den Revolutionen und

den Räten, die in den Revolutionen spontan entstanden und den revolutionären Geist des Neuen auf Dauer zu stellen antraten. Auch hier haben die *realen* Untersuchungsgegenstände, Revolutionen, für Arendt zugleich eine grundlegende normative oder sozialtheoretische Bedeutung. Revolutionen sind für Arendt Chiffren für das menschliche Anfangen Können per se (ebd.: 69 f.) – und damit auch für die Kontingenz der Natalität (s. o.). Ausbruch und Verlauf dieser paradigmatischen historischen Ereignisse sind nicht zu kalkulieren, doch deswegen auch nicht rein zufällig (ebd.), denn natürlich haben Revolutionen ihre Ursache im Niedergang eines alten Systems, dessen Herrschaftsstruktur wiederum den Charakter einer Revolution wesentlich beeinflusst.⁹ Doch selbst der dramatische Autoritätsverlust eines Staatswesens garantiert noch keine revolutionäre Erhebung, wenn nicht revolutionäre Subjekte nach der Macht greifen, die in revolutionären Situationen buchstäblich „auf der Straße liegt“ (Arendt 1974: 202 f., 148). Revolutionen im Sinne nicht nur partikularer Ereignisse, sondern im Sinne *des Ereignisses überhaupt*, „erhellen“ ihre eigene Vergangenheit, ja erschaffen sie erst und können eben nicht als Resultat von Kausalitätsketten verstanden werden, da sie als Punkte des Neubeginns, als „Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft“ (Arendt 1994), die lineare Zeit gerade unterbrechen. In diesem Sinn illustrieren Revolutionen auch Hannah Arendts auf das Verstehen von Ereignissen abzielende Auffassung von Geschichte und Geschichtswissenschaft (Marchart 2005: 66 f.).

Nicht nur mit den zentralen Arendtschen Politik-Kategorien des Handelns, der Natalität und des Neubeginns steht das Ereignis Revolution in engem Zusammenhang, sondern insbesondere mit dem Begriff der politischen Freiheit. Zielen die beiden ersten und paradigmatischen Revolutionen der Moderne, die Amerikanische und die Französische, sicherlich auf die *Befreiung* von Zwangsherrschaft und die Wiederherstellung „uralter verbriefter Rechte“ (auf „Leben, Freiheit und Eigentum“) ab, so ging die Dynamik dieser Umwälzungen doch in dem Kampf für diese privaten Freiheiten, resp. *Menschenrechte*, nicht auf. Denn zur bloßen Einlösung solcher in allen nicht-tyrannischen Staatsformen notwendiger staatsbürgerlicher Grundgarantien, so Arendt, wäre ein *Reformen* erzwingender Aufstand hinreichend gewesen. Ziel von Revolutionen sei hingegen die Gründung politischer Freiheit in der institutionellen Gestalt der *Republik* („res publica“). Damit lasse sich Revolution auch nicht auf einen staatsumstürzlerischen *Gewalt*-Akt beschränken. Dass

9 So brachten Revolutionen in zentralistisch dominierten Staaten wie in Frankreich 1789 oder in Zaren-Russland selbst zentralistische nachrevolutionäre Gemeinwesen hervor.

nun die eine der beiden paradigmatischen Revolutionen der Moderne, die Französische, in genau einer solchen Gewaltorgie endete, führt Arendt darauf zurück, dass hier – anders als bei der „Honoratiorenrevolution“ der *founding fathers* in Amerika – die Soziale Frage im Mittelpunkt gestanden habe, d. h. im Wesentlichen „unveräußerliche Menschenrechte“ beschworen worden seien, um die Armut des Volkes zu geißeln. Dahinter stecke die Utopie, die Menschen von den reproduktiven Zwängen der Lebensnotwendigkeiten zu befreien, wodurch aber gerade die (nach Arendt essentiell private) Notwendigkeit zum Fokus der Politik geworden sei. Für Arendt aber ist die einzige (gleichwohl grausam stumme) Sprache der politischen Notwendigkeit die Gewalt.¹⁰ Zwar erkennt sie mit einem Brecht-Zitat an, dass es ohne Brot keine Freiheit geben könne, Befreiung mithin die konstitutive Bedingung für Freiheit darstellt; auf Grund ihrer Verachtung für jegliches Soziale (s. o.) sieht Arendt allerdings im Gegensatz von privater und öffentlicher Freiheit den Gegensatz der Ziele Wohlstand und Freiheit (Arendt 1974: 33 ff., 142 ff., 170 ff., 180).

Für die Freiheit entschieden sich nach Arendts Ansicht die amerikanischen Revolutionäre, und zwar indem sie in der *Verfassung* dem Neubeginnen (paradoxe Weise) zur Dauerhaftigkeit zu verhelfen bestrebt waren. Die verschiedenen Verfassungsentwürfe wurden Detail um Detail in den *townhall meetings* diskutiert, den Selbstverwaltungsinstitutionen der kolonialen Siedler, die den amerikanischen Verfassungsstaat schon vor der Revolution gleichsam vorwegnahmen. Somit, so Arendt, sei es im amerikanischen Fall zumindest anfangs gelungen, dass sich das Volk *real* selbst die eigene Konstitution gab. Mehr noch: Durch die föderale Teilung der Macht zwischen einzelstaatlicher und Bundes-Ebene und die daraus resultierenden *checks and balances* habe sich die Volks-Macht, die kommunikative Macht der Vielen, insgesamt sogar vervielfacht (ebd.: 183 ff., 228 f., 275 f.) – eine Perspektive, die nicht zuletzt eine Konzeption transnationaler Demokratie vorwegnimmt, nach der die Vielfalt der Entscheidungs-, Kontroll- und Anspruchsebenen staatsbürgerliche Rechte *in ihrer Streuung* erweitere und eben nicht zersplittere (s. Abschnitt IV.3.1). Dabei allerdings misstrauten die *founding fathers*, denen Arendt in dieser Hinsicht folgt, der Demokratie, die an die Stelle „öffentlichen Geistes“ die Einmütigkeit der Vielen, die „öffentliche Meinung“ setze (ebd.: 289 ff.). Der Kern *republikanischen* Handelns, dem die amerikanischen Revolutionäre anhängen, bestehe demgegenüber in der Ableitung jeglicher politischer Handlungen aus den Verfassungs-

10 Eine These, die sich im 20. Jahrhundert in der „Biopolitik“ der totalitären Arbeits- und Einheitsgesellschaften eindrucksvoll bestätigt.

bestimmungen, so dass es nicht zu dem „elektiven Despotismus‘ der Demokratie, der Herrschaft der Majorität“ (ebd.: 214) komme.

Allein: die Institutionen, welche die konstitutionellen *checks and balances* schufen und während der Revolution belebten, die *townhall meetings*, wurden letztlich nicht in die Verfassung integriert. Damit, so Arendt, erstarrte der Geist des Neubeginns auch in der amerikanischen Revolution; ein repräsentativ-demokratisches System trat an die Stelle der revolutionären Republik. Bereits Thomas Jefferson, einer der *founding fathers*, erkannte dieses Problem zu seiner Zeit und schlug die Einrichtung von *wards* (Räten) oder „Elementarrepubliken“ nach dem Vorbild der *townhall meetings* vor (ebd.: 319 ff.). Diese Basis-Institutionen sollten im Sinne politischer Freiheit keine spezifische Funktion erfüllen und die „Aporie“ (ebd.: 299) des revolutionären Neubeginns lösen, das es *gerade auf Dauer* zu stellen gelte, indem die Verfassung von den Gemeinden bis hinauf zur Zentralregierung ständig neu diskutiert und konzipiert werden sollte.

Solche Räte, das hebt Arendt emphatisch hervor, entstanden in *allen* Revolutionen der Neuzeit; sie waren die spontaneistischen Träger der revolutionären Macht der Vielen. Sie sind als Gegensatz zu dem parlamentarischen System und damit dem Ursprungszentrum *aller* Parteien zu begreifen, und ihr Organisationsprinzip bestand in der Auswahl von Deputierten oder Delegierten für die jeweils nächst höhere Ebene, ggf. bis hinauf zu einer Form von „Zentralregierung“. Auf jeder Ebene schufen die Räte-Mitglieder die Autorität dieser Institutionen durch öffentlichen Diskurs, durch „Versprechen und Beraten“ im Arendtschen Sinn, neu. In Arendts Interpretation legitimierten sich die Räte damit *auf eine spezifische Weise* immer von unten her, d. h. einerseits nicht durch eine generelle Stimmen-Abgabe, andererseits aber ebenso wenig durch Plebiszite oder imperative Mandate (ebd.: 320 ff., 318, 357 f.).

Realhistorisch war den Räten nie eine lange Lebensdauer beschieden. So knüppelte die französische Regierung die Räterepublik der Pariser *Commune* von 1871 mit äußerster Brutalität nieder. Schon während der Revolution von 1789 hatte Robespierre die zahlreich entstandenen *sociétés populaires* in die eine *société populaire*, nämlich die Nation, aufgelöst (ebd.: 308). Und selbst in dem Staat, der sich sogar nach seinen Räten benannte, der Sowjetunion, dienten die staatlichen Basis-Einheiten den herrschenden bolschewistischen Partei-Kommunisten vor allem als Propaganda-Instrument und Verbindungsglied zwischen Masse und Staatsspitze, nicht aber als die Selbstverwaltungsorgane des Volkes, als welche die Räte schon in der Revolution von 1905 gegen die Bevormundung durch das Zaren-Regime angetreten waren (Anweiler 1954: 370, 121 f.). Die *normative* Implikation der Räte besteht für Arendt

gleichwohl darin, dass sie mit ihrer Basis-Legitimation, dem föderalistischen Aufbau und ihrer kommunikativen Machtstruktur die einzige Alternative zum *Souveränitätsprinzip* und damit zum Fundament der Gewalt darstellen, auf dem die *höchste Entscheidungsautorität* innerhalb eines Gemeinwesens aufbaut (vgl. Abschnitt II.3.1).

Die Standard-Einwände gegen das Rätssystem lauten, dass es „in einer hoch differenzierten Leistungsgesellschaft“ nicht realisierbar sei und die Räte letztlich unter die Herrschaft ihrer eigenen notwendigen Bürokratie gerieten, da ja stets die Zustimmung aller Konstituenten eines Gemeinwesens nötig sei (Bermbach 1991: 23) – was sich eben nicht durchhalten lasse. Tatsächlich zeigt sich etwa im russischen Fall schon vor der bolschewistischen Revolution, dass sich die tägliche Führung der Sowjets von den Deputierten hin zu den Exekutiv-Komitees verlagerte (Anweiler 1954: 352). Grundsätzlich jedoch muss festgehalten werden, dass die Räte-Idee die konsequenteste Umsetzung eines partizipatorischen Ansatzes von Demokratie darstellt. Komplexität und Differenzierung einer Gesellschaft müssen nicht automatisch zu Zentralisierung führen, wie etwa das staatsbürgerliche Macht *vervielfachende* Modell einer transnationalen Demokratie verdeutlicht (s. o.).

Arendts spezifische Räte-Konzeption hat denn auch ganz andere Schwächen. Nicht nur fehlt, wie Eric Hobsbawm zutreffend kritisiert, eine genauere soziologische Analyse, welche die von Arendt behauptete Analogie aller Rätssysteme in der Geschichte belegte. Auch Arendts Differenzierung zwischen sozialen Fragen, denen sie die Mobilisierungsrelevanz in den Rätebewegungen abspricht, und spezifisch politischen Fragen ist nicht haltbar. Die Geschichte der Rätebewegungen wäre ohne soziale und ökonomische Forderungen, die eben auch *politisierend* wirken, schlicht nicht denkbar (Hobsbawm 1999: 245 ff.).

Allerdings wäre es umgekehrt ebenso falsch, die politische Botschaft der Räte ganz in ihrer sozialökonomischen Bedeutung, etwa als „Organe des Klassenkampfes“, aufgehen zu lassen. So liegt Marx in seiner für die Arbeiterbewegung und nicht zuletzt für die russische Oktoberrevolution instruktiven Pariser Kommune-Interpretation zwar einerseits sehr nah bei Hannah Arendt, wenn er in der lokalen Verankerung der Staatsmacht eine neue politische Form kommunal verfasster Selbstbestimmung erblickt, „während alle früheren Regierungsformen wesentlich unterdrückend gewesen waren“. Im nächsten Satz bezeichnet er die basisdemokratisch organisierte *Commune* dann aber als „*Regierung der Arbeiterklasse*“ (Marx 1919: 64 – Hervorheb. Marx), was sie realhistorisch gewiss nur zum Teil war. Viel eher hatten die Pariser Kommunen-Wochen mit ihrer Assoziationskultur (Johnson 1996) den Charakter einer „urbanen Revolution“. Die bei den Gemeindewahlen der *Commune* bestimm-

ten Delegierten stammten in der Mehrzahl aus dem Kleinbürgertum und den freien Berufen, und: die sozialpolitisch relevanten Maßnahmen der *Commune*-Organe richteten sich nicht gegen das Industriekapital, sondern vor allem gegen Kaufleute und Hausbesitzer (Castells 1983).

Die spezifisch staats- oder verfassungspolitische Botschaft der Pariser *Commune* – wie analog auch aller anderen Rätebewegungen im Sinne Arendts – bestand vor allem in einem neuen Staats-Organisationsmodell. Ausgehend von Räten in einzelnen Bezirken und darunter im Fall der Hauptstadt Paris in den Arrondissements sollten aus diesen Versammlungen wiederum Abgeordnete zur Nationalversammlung entsandt werden. Hannah Arendt beschreibt diesen die Macht zwischen den Ebenen zugleich teilenden wie vervielfachenden Föderalismus besonders eindringlich auch für die Amerikanische Revolution und in ihrer Darstellung der „Elementarrepubliken“, die Jefferson forderte. Hier ist allerdings der Zweifel angebracht, ob solch idealistische Vorstellungen vom Rätssystem mögliche Konflikte zwischen zentralen und lokalen Ebenen nicht ausblenden.¹¹ Hinzu kommt der nicht nur bei Arendt wenig erforschte Prozess konkreter Meinungsbildung in politischen Basis-Einheiten – fördern doch Diskussions- und Entscheidungsstrukturen potenziell Konflikte zwischen den die Räte konstituierenden Bürgern und ihren Deputierten, besser *Repräsentanten*, zutage.

Fast scheint es so, als erliege Hannah Arendt mit ihrer revolutionären Rätekonzeption als der realen Entsprechung ihrer politisch-philosophischen Prinzipien dem Irrtum, in ihrer *res publica* gebe es gar keine Repräsentation. Eine solche Sichtweise verkennt allerdings das *Kontinuum*, das zwischen direktdemokratischen und repräsentativen Politikformen besteht (s. Abschnitt IV.1).

Tatsächlich zeichnet sich die historische „Urform“ der Räte, die Arendt vorschwebte, die voll entwickelte griechische Polis-Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr., durch extrem schwache Repräsentationsstrukturen aus. Die Hauptmacht in der Polis lag bei der Volksversammlung, die exekutiven Aufgaben blieben im Wortsinn auf das reine *Ausführen* der Volks-Beschlüsse beschränkt (Bleicken 1994: 161 ff., 189 f.). Zwar haben die Athener mit dieser Politik-Konzeption in der Moderne keine Nachfolger gefunden (ebd.: 429 f.); in einer Zeit, in der Freiheit eben vor allem diejenige *von* und nicht durch Politik bzw. Handeln bedeutet (s. o.), wäre eine ständige öffentliche Beratung der Staatsbürger kaum mehr vorstellbar. Doch diese Beobachtung bezieht sich nur auf den spe-

11 So kritisiert Anweiler Marx' *Commune*-Interpretation, nach der die Pariser Stadtrepublik den Gegensatz zwischen Zentralismus und Selbstverwaltung aufgehoben hat. Dadurch, so Anweiler, umging Marx „diese in Wirklichkeit keineswegs einfach zu lösende Frage“ (Anweiler 1954: 34).

zifisch historischen Gehalt der Arendtschen Ideal-Öffentlichkeit, nicht aber auf deren *normativen* – und das heißt auch: *transhistorischen* – Aspekt. Trotz der Schwächen in der geschichtlich konkreten Darstellung macht Hannah Arendt in ihren Überlegungen zu Revolution, Rätssystem und Republik doch deutlich, dass politisches Handeln auch unter den Bedingungen der Moderne real geblieben ist – und sei es nur in den seltenen Momenten der Revolutionen und in Form von Institutionen, den Räten, denen es nicht beschieden war, den Geist des Neubeginnens auf Dauer stellen zu können.

Der antike Vorläufer dieser Institutionen, die Polis, beruhte allerdings auf scharfer sozialer Exklusion. Arendt ist sich dessen vollkommen bewusst, wenn sie hervorhebt, dass die politische Gleichheit der Polis-Bürger deren soziale bzw. materielle Ungleichheit bedingt habe (Arendt 1974: 36). Wegen ihrer Unterscheidung zwischen politischer und sozialer Botschaft der Rätebewegung ist für Arendt der Exklusionsaspekt gar völlig unerheblich; er interessiert sie eigentlich nicht, weil es sich hierbei um ein typisch *gesellschaftliches* Problem handelt.

Gemessen an einem *inkludierenden* Demokratie-Verständnis bleibt allerdings ein schillernder Widerspruch der griechischen Polis. So geht der Theoretiker der antiken Demokratie, Aristoteles, in seiner Polis-Idealdefinition davon aus, dass *alle Menschen* nach dem höchsten Gut streben, welches das Handeln hervorbringen kann, der Autarkie, die „rein für sich genommen“ etwas begehrenswert macht und „nirgends einen Mangel offen lässt“ (zit. n. Tomberg 1973: 16). Die Polis sei für das menschliche *zoon politikón* (wörtlich übersetzt: „politisches Lebewesen“) die einzige Gemeinschaft, in der sich das Autarkiestreben verwirklichen könne. In der *Realdefinition* hingegen sind Sklaven und Freigelassene, Frauen, Metöken (dauerhaft ansässige Fremde) und sich kurzfristig in der Stadt aufhaltende Fremde keine Staatsbürger. Diese Bevölkerungsgruppen sind bei Aristoteles also – seiner Polis-Idealdefinition zufolge – faktisch vom Menschen-Status überhaupt ausgeschlossen. Der Philosoph Friedrich Tomberg hebt aber hervor, dass man die gesellschaftliche Entwicklung, idealtypisch von einem autarken „Ursprung“ ausgehend und hin zu den sozialen Hierarchisierungen der Polis, durchaus als Bestreben deuten kann, den menschlichen Autarkiewillen zu vollziehen, etwa durch die gegenseitige Abhängigkeit von Adel und Sklaven im Hinblick auf den Fortbestand des Gemeinwesens.¹² Die reale

12 Tombergs normatives Schema folgt dem Historischen Materialismus, der die ökonomischen Verhältnisse und ihre Wandlungen zur Triebkraft der Geschichte erklärt. Dieser Fokus wird aus der Zeit heraus verständlich, in der Tombergs Aristoteles-Untersuchung entstanden ist: den späten 1960er und frühen 1970er Jahren, als marxistisch inspirierte Sozialwissenschaft

Polis wird insofern mit Aristoteles' „Autarkie-Axiom“ vereinbar, als sie immer auch über sich selbst hinausweist – als Teil eines historischen Demokratisierungsprozesses, in dem die Unterdrückten von heute für ihre zukünftige Inklusion in das öffentliche Leben des Gemeinwesens kämpfen (ebd.: 30 ff., 88 ff.).

Diese Perspektive muss dem Arendtschen Polis-Modell und der darauf gründenden Handlungstheorie nicht widersprechen. So bescheinigt Arendt ja der sozialen Klasse, die ihre *politische* Identität gerade aus ihrem Status als marginalisiertes Kollektiv bezog, den industriellen Arbeitern, die „politisch produktivste Gruppe der Neuzeit“ gewesen zu sein (s. o.). Sofern das Soziale politisch, d. h. im Hinblick auf das republikanisch-öffentliche Leben, *thematisiert* wird, und nicht mit der Absicht, nur gesellschaftliche Partikularinteressen durchzusetzen (s. o.), kann es zum Motor demokratischer Inklusionsdynamik werden.

V.2.4 Hannah Arendt und die Mondialisierung

Welches sind die Implikationen von Hannah Arendts zugleich historisch-konkretem und transhistorischem Handlungs- und Öffentlichkeitsideal für die transnationale Weltpolitik und die politischen Basis- oder Gegenkräfte von heute? Der österreichische Politiktheoretiker Oliver Marchart antwortet auf diese Frage mit einem bemerkenswerten Beitrag, der hier kurz nachvollzogen werden soll.

Marcharts Arendt-Interpretation grenzt sich zunächst von der modischen „Arendtindustrie“ ab, welche die Politische Philosophin zu einer „melancholischen Denkerin der Moderne“ (Benhabib 1998) erklärt und ihr Denken damit alles dessen entkleidet, was daran neu war – einschließlich des Prinzips der Neuheit oder Natalität selbst (Zerilli 2005: 7 f.). Vielmehr geht es Marchart darum, die Begrifflichkeiten der Arendtschen Theorie selbst im Rahmen der „Globalisierungskritik“ (s. Abschnitt IV.3.2) zu erneuern, deren Akteure Marchart nach der in Frankreich üblichen Bezeichnung „altermondialistes“ nennt. Deren Schlagwort: „Eine andere Welt ist möglich“ enthält bereits Reminiszenzen an die zentralen Arendtschen Kategorien, wie sie oben dargestellt wurden. Zugleich betont Marchart völlig zutreffend, dass auch eine Arendt-Aktualisierung stets von der konkreten geschichtlichen Situation ausgehen muss, vor deren Hintergrund Arendt ihr „quasi-transzendentes Modell“ öffentlich-politischer Freiheit entwickelt hat. Dies ist im All-

einen Aufschwung erlebte und an den Universitäten teilweise sogar Hegemonie erlangen konnte. Aktuell bleiben Tombergs Beobachtungen allemal, weil sie Ansatzpunkte nicht nur für eine marxistische, sondern allgemeiner eine partizipatorisch-demokratische Gesellschaftstheorie bieten.

gemeinen der Totalitarismus und im Speziellen der „Zivilisationsbruch“, zu dem die „vollendete Sinnlosigkeit“ des industriellen Nazi-Massenmordes führte (Marchart 2005: 27 ff.).

Während der Totalitarismus mit jeglichem öffentlichen Leben und jeglicher Pluralität letztlich auch jede Möglichkeit, neu zu beginnen, vernichtet, lautet Arendts Leitlinie auf den Punkt gebracht: „Acting is fun“ (ebd.: 75). Mit diesem Zitat aus einem Interview über die Studentenbewegung und „Weltrevolution“ von 1968 will Marchart aufzeigen, dass eigentlich in jedem Handeln und immer dann und dort, wenn und wo es möglich ist, ein Stück revolutionärer Geist steckt, denn:

„Es ist wichtig, zu realisieren, dass Arendts Radikalität nicht in ihrem eher traditionellen Verständnis von Revolutionen als historischen Großereignissen zu suchen ist, sondern in ihrer proto-dekonstruktiven Theorie des Politischen. *Neuanfänge* strömen *in jedem möglichen Ausmaß* in die Geschichte. Bis auf die Extremsituation des Vernichtungslagers ist politisches Handeln so gut wie nirgends ausgeschlossen – und sei es ein Handeln unter widrigsten Bedingungen und in bescheidenstem Ausmaß“ (ebd.: 147 – Hervorheb. Marchart).

Eine der institutionellen Implikationen, die Arendts revolutionäres Räte-system hervorbringt, ist, wie oben gezeigt, der auf der „Macht der Vielen“ ruhende Föderalismus. Auf die *Föderation* als Modus des politischen Handelns, um politische Einheiten demokratisch-inkludierend miteinander zu verknüpfen, stieß Arendt, so leitet Marchart her, auf Grund ihres zionistischen Engagements und des arabisch-israelischen Konflikts. So schlug Arendt im Vorfeld der Gründung des Staates Israel bereits einen Staatenverbund aus Mittelmeer-Anrainern und arabischen Staaten vor, um so die nationalistische und chauvinistische (Wahn-) Vorstellung ethnischer Homogenität aufzusprengen und das Heterogene in ein allen Gemeinsames zu inkludieren.¹³ Diese Perspektive schließt Souveränität in der Form einer höchsten Entscheidungsautorität aus – insbesondere weil sie gegen die Dichotomie Mehrheit/Minderheit selbst gerichtet ist. Es ist der föderale Verband als Ganzer, der die Politik be-

13 Historisch siegreich war im arabisch-israelischen Fall, wie jeder weiß, die chauvinistische Variante. Dies hat allerdings dazu geführt, dass bis auf den heutigen Tag sowohl die Palästinenser als auch die Israelis in einem für sie unhaltbaren Zustand der existenziellen Bedrohung leben müssen. Dieser Regionalkonflikt, der eigentlich keine weltpolitische Bedeutung zu haben bräuchte, wird somit doch zu einer paradigmatischen Auseinandersetzung, in der das Beharren auf unteilbarer Souveränität auf beiden Seiten letztlich dazu führen wird, dass man sich gegenseitig vernichtet. Der palästinensische Friedens-Aktivist Sari Nusseibeh hat dies in seinen autobiografischen Aufzeichnungen hellsichtig erkannt (Nusseibeh 2008).

stimmt, nicht dominiert von einer Mehrheit oder wahlweise einer herrschenden (oligarchischen) Minderheit *in ihm*; der von Arendt favorisierte „elementarrepublikanische“ Aufbau einer solchen Föderation sorgte dafür, dass die Macht eben von allen ausginge, aber niemand über Andere herrschen könnte.¹⁴ Zugleich setzt sich Arendts *Föderation* auch insofern von traditionellen Souveränitäts-Konzeptionen ab, als die Existenz politischer Verbände nicht mehr unbedingt an ein Territorium gebunden sein müsste, wie Arendts Vorschlag für eine Anerkennung der Juden als Nation ohne Staat demonstriert. Nach Marcharts Lesart öffnen solche Vorstellungen den Blick für eine in Zeiten der Transnationalisierung relevante Ersetzung territorialer durch funktionale Differenzierung. Dieser Prozess kann nämlich bedeuten, dass auch *nicht-staatliche* (das heißt nicht souveräne, nicht territorial gebundene) Akteure wie etwa NGOs in politische Diskurs- und Entscheidungssysteme mit einbezogen werden können (ebd.: 136 ff.).

Nun ist Hannah Arendts Räte- und Föderations-Konzeption im Kern eine *republikanische*, und das heißt für Arendt selbstverständlich eine gerade *nicht-demokratische* (s. o.). Wie für die amerikanischen *founding fathers* besteht Demokratie für Arendt im Wesentlichen in der „Tyrannei der Mehrheit“, die ja dann wieder eine Minderheit von sich abscheidet, womit zwischen diesen beiden Gruppen die *anti-föderative* Dichotomie entsteht, die Arendt in ihren realpolitischen Interventionen zum arabisch-israelischen Konflikt angreift. An anderer Stelle kritisiert Arendt die (angeblich) demokratie-inhärente „Einmütigkeit der öffentlichen Meinung“, die sie im Widerspruch zu ihrer republikanischen Kategorie der Pluralität sieht. Marchart lehnt diese Demokratie-Aversion Arendts eindeutig ab und betont, dass es unmöglich sei, hinter die eigentlich demokratische Französische Revolution von 1789 zurückzufallen, deren Kernbotschaft in der Einführung der „Volkssouveränität“ in das politische Leben (und Denken) bestehe (ebd.: 163 f.). Der Witz ist, dass die republikanische „Ur-Zelle“, die griechische Polis, *idealerweise* zwar die direkte Mitwirkung Aller postulierte, aber eben nur aller *Bürger*. Dies wiederum schuf die bekannten Exklusionen (von Sklaven, Frauen, Fremden), die aufzuheben tendenziell das Ziel der demokratischen Französischen Revolution war. Nun bedeutet Demokratie allerdings nicht nur

14 Analogien zur EU lassen sich bei dieser Föderalismus-Konzeption nicht leugnen. Allerdings ist es gerade dem *transnationalen* Charakter der Union geschuldet, dass immer noch nationale Eigeninteressen und Proporzdenken ihre Gremien und Strukturen dominieren. Und trotzdem ist die EU ja mehr als nur die Summe ihrer Teile: sonst wäre sie schließlich lediglich ein Staatenbund – angesichts des Ausmaßes europäischer Gesetzgebung in den Mitgliedsländern sicherlich eine viel zu schwache Umschreibung.

Volksherrschaft, sondern eben auch *Volksherrschaft*, und dies impliziert die Probleme, die Arendt in der Demokratie sah: die Form der Mehrheitsherrschaft und die Despotie der öffentlichen Meinung. An dieser Stelle wirkt wiederum das auf Beraten, Widerstreit und „erweiterter Denkungsart“ (s. o.) beruhende *republikanische Prinzip einer Verfassung der Freiheit und der Macht, nicht Herrschaft, der Vielen* viel eher inkludierend. Demokratie und Republikanismus sind damit einerseits Gegen-Prinzipien, welche die Exklusionen des jeweils anderen Prinzips „aufheben“ können; andererseits aber bringen sie ihre eigenen realen Exklusionen eben auch hervor. Wenn es darum geht, demokratische und republikanische Prinzipien miteinander in Einklang zu bringen, sollte das Augenmerk im Sinne der Demokratie-Auffassung *dieser Arbeit* (s. Abschnitt IV.2.1) immer auf die größtmögliche *Inklusivität* politischer Gemeinwesen (oder auch Organisationen und sozialer Bewegungen) gerichtet sein.

In der heutigen Epoche der „Globalisierung“ antworten die Menschen auf die international wirkenden und sich verschärfenden politischen wie sozialen Exklusionen zunehmend mit oppositioneller Selbstorganisation in der globalisierungskritischen oder, in der Terminologie Marcharts, der Bewegung der „altermondialistes“. Dass Marchart diesen letzteren Begriff bevorzugt, ist selbst bereits ein Teil seiner Arendt-Aktualisierung. Beziehe sich die „Globalisierungsdebatte“ mit ihren üblichen Ingredienzien Standortwettbewerb, Kostensenkungsdruck und internationale Arbeitsteilung doch stets auf eine unterstellte einheitliche Totalität, eben den *Globus*, das rein physische Welt-Phänomen. Dies muss politisch dann den berühmten T.I.N.A.(There-Is-No-Alternative)-Diskurs begünstigen, der auf bestimmte „globalisierungsbedingte“ Zwänge immer nur bestimmte, meist neoliberale, Antworten zu geben versteht. Einem solchen abgeschlossenen Welt-Begriff steht die Arendtsche Auffassung von Welt als „mundus“ gegenüber. Damit ist die nicht naturgegebene Welt gemeint, die *zwischen* den Menschen, und d. h. auch: aus ihrer fundamentalen Pluralität heraus, entsteht. In einer solchen Welt, so Marchart, sei „eine andere Welt“ tatsächlich immer möglich (ebd.: 87 ff.).

Auf Arendts Verachtung für das Gesellschaftliche rekurrierend, warnt Marchart die „altermondialistes“ allerdings davor, auf den deterministischen Ökonomismus ihrer Gegner, der globalen Funktionseleiten, selbst nur ökonomisch zu antworten. Es dürfe in der transnationalen sozialen Bewegung eben nicht um die Verteidigung irgendwelcher „jobholder“- oder „stakeholder“-Interessen gehen, sondern um nichts Geringeres als die genuin *politische* Gestaltung der uns allen gemeinsamen Welt („mundus“). Dabei ist Marcharts Auffassung, Hannah Arendt sei,

„was den *Gehalt* der *res publica* betrifft, Anti-Essentialistin“ (ebd.: 93), gleichwohl ein wenig überstrapaziert. Denn Arendt wollte nicht nur einfach davor warnen, die öffentliche Debatte allein auf soziale und ökonomische Fragen vorfestzulegen; ihre Blindheit für die „Soziale Frage“, die Marchart an anderer Stelle in einer Anmerkung übrigens selbst kritisiert (ebd.: 160), ist eine durchaus sehr bewusste, weil sie aus Arendts grundlegender Verachtung für das Gesellschaftliche überhaupt resultiert (s. o.).

Doch trotz dieser argumentativen Inkonsistenz vermag es Marchart, aufzuzeigen, dass die von den „altermondialistes“ abgehaltenen Weltsozialforen, die seit 2001 stattfinden, mit ihrer konstitutiven Akteurspluralität durchaus so etwas darstellen wie „neue Elementarrepubliken“ im Sinne Arendts. Marchart sieht die Sozialforums-Bewegung zwar bereits wieder erschlaffen. Jedoch ist – allen Unkenrufen zum Trotz – hervorzuheben, dass sich auch noch zum Weltsozialforum 2007 mehrere zehntausend Menschen eingefunden haben. Zudem hat sich die Forumskultur längst regionalisiert. So gibt es mittlerweile kontinentale, nationale und sogar lokale Sozialforen auf der ganzen Welt.¹⁵

Entscheidend sind Einschätzungen zur Schubkraft der speziellen Institution des Weltsozialforums für die „altermondialistes“ jedoch nicht, denn Marchart geht es um etwas Anderes. Das Weltsozialforum dient ihm nur zur Illustration seiner Arendt-Interpretation, nach der „revolutionär-republikanisches“ Handeln sich nicht in historischen Großereignissen erschöpfen muss, sondern auch im Kleinen, im Alltag, in sozialen Bewegungen, die nicht einmal die Eroberung irgendeiner Staatsmacht im Sinn haben müssen, möglich ist.

Zugleich betont Marchart allerdings, dass die Arendtsche „Pluralität der Perspektiven“ nicht ausreicht, um globalisierungskritische Menschen zu Aktivisten und Diskutanten des Weltsozialforums zu machen. Der plurale Protest sehe sich vielmehr in einem grundlegend antagonistischen Verhältnis zum „leeren Signifikanten“ der „Globalisierung“.¹⁶

15 Auch unter den „altermondialistes“ selbst wird über Sinn und zukünftige Ausrichtung des Weltsozialforums lebhaft diskutiert. In einer Online-Publikation der südostasiatischen NGO „Focus on the Global South“ suggeriert Walden Bellos Artikel, das Forum in seiner bisherigen Form habe abgedankt, während Jai Sen die von Anfang an diffuse Entwicklung globalisierungskritischer Institutionen beschwört und als eigentliche Stärke der pluralistischen Bewegung ansieht (<http://focusweb.org/focus-on-trade-number-136-january-2008.html?Itemid=60> [Stand: 30.07.2008]).

16 In der Diskurstheorie nach Laclau/Mouffe stehen „leerer Signifikant“ („empty signifier“) und die Figur des Antagonismus in einem engen Verhältnis. Obwohl Laclau/Mouffe davon ausgehen, dass sich, wie es Derrida analog für die Sprache behauptet hat (Derrida 1990), keine politische

Daher trete neben die plurale Forums- die „*Barrikadenöffentlichkeit*“ (ebd.: 172 – Hervorheb. Marchart). Es brauche, so Marchart, eben auch instrumentelle Strategien gegen die antagonistische Kraft, die Realpolitik der globalen Funktionseliten. Damit aber schreibt Marchart der kommunikativen Macht der Vielen ganz bewusst ein Moment der Gewalt ein (ebd.: 176).

Hier liegt vielleicht die größte Schwäche von Marcharts Arendt-Interpretation. Denn durch die Vermischung von Macht und Gewalt, die Arendt selbst (zurecht) dem Mainstream der politischen Theorie vorgeworfen hat, passt er die Arendtsche Politische Philosophie nicht einfach nur den aktuellen Begebenheiten an; er stellt sie schlicht auf den Kopf. Antagonistische Beziehungen mögen politisches Handeln immer begleiten, vielleicht auch motivieren, doch Hannah Arendts eigentümliche Leistung besteht eben darin, aufzuzeigen, dass die Gewalt nicht das Entscheidende ist, sondern die Gründung der politischen Freiheit oder, um es in der Sprache der „altermondialistes“ auszudrücken, die Möglichkeit einer anderen Welt. Im genauen Gegensatz zu Marchart ist hervorzuheben, dass es diese Sehnsucht und dieser Wille, eine andere Welt möglich zu machen, waren, welche die Menschen in Scharen zu den Weltsozialforen haben strömen lassen. Dabei ging es nicht zuletzt um die Suche nach Alternativen zur Gewalt der herrschenden Gegner, der „Globalisierungs-Macher“. Denn das genaue Gegenteil von Freiheit ist Gewalt, und wer – wie Marchart – in poststrukturalistischem Habitus auf sie rekurriert, muss sich schließlich fragen lassen, was eine solche sozialtheoretische Annahme eigentlich noch von Carl Schmitts „Freund-Feind-Schema“ unterscheiden soll (vgl. auch Abschnitt II.3.4).

Identität fixieren lässt, so muss es doch zumindest temporär diskursive Nahtstellen geben, die einen identitären Bedeutungsgehalt zusammenhalten, damit sich Identitäten überhaupt als solche erfahren können. Hierfür sorgen „leere Signifikanten“. Im ewigen Spiel der (hier sozialen, nicht direkt sprachlichen) Bedeutungs-Differenzen stellen diese privilegierten Diskurszeichen eine interne Äquivalenz (einer Gruppe, eines Gemeinwens) her, die sich wiederum von einem „ganz Anderen“ abgrenzt. Eine solche Relation bezeichnen Laclau/Mouffe als „Antagonismus“, der den (behaupteten) grundsätzlichen Mangel jeglicher Identität partiell aufhebt, indem er eben eine neue, übergreifende Differenz konstituiert (Sarasin 2003a: 47 ff.).

V.3 Transnationaler Republikanismus – Politisches Handeln in der Weltgesellschaft

Entgegen Marcharts Arendt-Interpretation auf dem Unterschied zwischen Macht und Gewalt zu beharren, bedeutet, ein Gegenbild zu Giorgio Agambens Analyse der „souveränen Macht“ und ihrer ursprünglichen Produktionsleistung, des „nackten Lebens“ (s. Abschnitt II.4.1), zu entwerfen. Hannah Arendts *Föderations*-Modell basiert auf der (rätedemokratischen) Macht der Vielen, wie sie in Revolutionen konstituiert wird, deren Ziel die (republikanische) Gründung politischer Freiheit ist. Das Modell stellt seinerseits die realhistorische Konkretion der politikphilosophischen Grundbegriffe Arendts – Natalität und Neubeginn, Welt und Pluralität, Handeln und Sprechen, öffentlicher Raum – dar. Die gleichzeitige Teilung und Vervielfachung *kommunikativ* verstandener Macht, die föderalistischen *checks and balances*, reduzieren idealtypisch die exekutiven Aufgaben in politischen Entscheidungs- und Verhandlungssystemen. Dagegen zeigt Agamben, dessen zweiter Teil der „Homo sacer“-Trilogie sich sogar explizit dem „Ausnahmestand“ widmet, dass es die weitgehende Ersetzung legislativer durch exekutive Macht im Rahmen von „Notstandsgesetzen“ der „souveränen Macht“ überhaupt erst gestattet, die in ihr monopolisierte Ursprungsgewalt aller gegen alle voll zur Geltung zu bringen. So produziert der Souverän im Schmittschen Sinne – der Souverän über den Ausnahmestand – das „nackte Leben“ seiner Untertanen, von dem er sich abwendet und auf das er sich zugleich, es unter seinem *Banner verbannend*, bezieht.

Das „nackte“ oder auch „heilige“ Menschen-Leben („homo sacer“) ist dabei als die Urfigur der Menschenrechte, also der Rechte zu verstehen, die den Menschen alleine auf Grund der Unantastbarkeit, man könnte eben auch sagen: der „Heiligkeit“, ihres Lebens zukommen. So verstanden, sind Menschenrechte allerdings weit davon entfernt, eminent *politische* Rechte zu sein. Da Hannah Arendts Politische Philosophie nun erläutert ist, wird es möglich, zu sagen, was man unter spezifisch politischen Rechten verstehen kann: kurz gesagt, garantierten diese das „In-der-Welt-Sein“ der Menschen – und im Anschluss daran alles, was Arendt in ihrer Sozialtheorie unter Handeln und Freiheit versteht. Hannah Arendt hat diese politischen Menschenrechte selbst zu einem einzigen Recht, demjenigen „auf Rechte“, zusammengefasst (s. Abschnitt III.2.1). In ihrem höchsten Perversionszustand, in totalitären Staaten (und hier insbesondere in Nazi-Deutschland), vollbringt es die „souveräne Macht“, das „Zwischen“ der Menschen, also ihre *Welt* im Arendtschen Sinne, zu vernichten, die ein „Recht auf Rechte“ im Kern garantieren soll. Und was dann noch von den Menschen übrig bleibt, ist

allerhöchstens ein (z. B. im KZ) geschundenes „animal laborans“ („arbeitendes Tier“). *Genau aber auf diesen niedersten, weil letztlich identitätslosen menschlichen Zustand, den die „souveräne Macht“ ja gerade produziert, sollen die unveräußerlichen, jenseits des Politischen geltenden Menschenrechte angewandt werden. Die „Heiligkeit des Lebens“ wird also genau dann bekräftigt, wenn den Menschen tatsächlich nichts Anderes mehr bleibt als eben ihr „nacktes Leben“, in dem die Möglichkeitsbedingungen politischer Partizipation restlos zerstört sind.*

Auf diese unheilvolle Verbindung zwischen Souveränität und Menschenrechten macht Agamben im Anschluss an Arendt aufmerksam. Es handelt sich dabei um eine realpolitisch höchst wirkmächtige Konstellation, die sich auch im Diskurs über Kosovo-Krise und -Krieg zeigte. Sicher soll hier nicht behauptet werden, die NATO sei mit Nazi-Deutschland zu verwechseln. Die „Nothilfe“-Legitimation einer „humanitären Intervention“ unterscheidet sich beträchtlich von totalitären Regimen. Um im Beispiel zu bleiben, hat die NATO das „nackte Leben“ der Kosovo-Albaner, zu deren Gunsten sie intervenierte, nicht *direkt* produziert. Hierfür war die „souveräne Macht“ des (ex-) jugoslawischen Milosevic-Regimes verantwortlich. Und doch musste die Figur des „nackten Lebens“ – absolut rechtloser, auf ihre Tötbarkeit reduzierter Opfer – bemüht werden, um die Intervention zu legitimieren. Dadurch definierten die Staaten, die auf Weltebene faktisch die höchste Entscheidungsautorität innehaben, einen internationalen Ausnahmezustand, in dem der globale Souverän NATO dann festlegen konnte, was als Recht zu gelten habe und was als zu bekämpfendes Unrecht. *So gesehen wird „nacktes Leben“ auch dann produziert, wenn es hilfsbedürftig sein soll. Totalitäre Staaten, die ihr „nacktes Leben“ ganz unmittelbar selbst hervorbringen und abscheiden, stellen nur die extremste Ausprägung einer solchen Diskursstruktur dar. Die Diskursstruktur selbst aber zeichnet sich durch die für die Moderne paradigmatische „Sorge um das Leben“ als Hauptfokus des Politischen aus: die Foucaultsche „Biopolitik“.¹⁷*

Es wäre freilich einseitig, aus dieser Diskursstruktur und ihrer realen Wirkmächtigkeit den Schluss zu ziehen, universell gültige Menschenrechte gebe es eigentlich gar nicht, da sie in den Fällen, in denen sie

17 Ein aktuelles realpolitisches Beispiel mag die Argumentation verdeutlichen. Wenn die Berlusconi-Regierung im Juli 2008 angesichts der afrikanischen Flüchtlingsboote, die in Süddalien anlanden, den *landesweiten* Notstand ausruft, so tut sie dies nicht nur deswegen, weil sie auf ein irgendwie objektiv vorhandenes Problem, die „illegale Einwanderung“ und deren Bewältigung durch die italienischen Behörden, reagieren muss. Sie *produziert* gleichsam das Problem erst, indem sie diese Form der Migration als „illegal“ brandmarkt und es für notwendig erachtet, die Flüchtlinge überall im Land in Lager einzusperren.

wirklich notwendig wären, schon wieder hinfällig seien. *Nur* das oben beschriebene positive Verhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten zu behaupten, wäre genauso unzureichend, wie *nur* einen Antagonismus zwischen beiden Kategorien zu unterstellen. Mit Hannah Arendts *Föderations*-Modell muss allerdings die Souveränitäts-Konzeption der höchsten Entscheidungsautorität, die alleine „nacktes Leben“ produzieren kann, zumindest normativ abgelehnt werden. Denn selbst in ihrer säkularisierten Form setzt diese Konzeption den *einen* Souverän voraus, von dem sich letztlich alle konkreten politischen Entscheidungen ableiten lassen. Damit steht der Souverän – früher war es der von Gott beauftragte König, heute ist es das Volk – selbst *außerhalb* der jeweiligen politischen Ordnung, die er legitimiert und garantiert. Diese entpolitisierte Basis der Souveränität findet dann ihre Fortsetzung in ihrer Produktionsleistung, dem ebenfalls entpolitisierten „nackten Leben“. Dagegen steht Arendts *Macht der Vielen*, welche die von ihnen bestimmten politischen Institutionen als „Organon“ für ihr Handeln wahrnehmen (Brokmeier 1994) und nicht als vorab bestimmte Legitimationsquelle ihrer Entscheidungen. Das Politische hat seine Legitimation und seine Quelle damit *in sich selbst*, im politischen Diskurs; es unterliegt keinen vorgängigen Beschränkungen, und so ist die Freiheit, d. h. die Nicht-Bestimmtheit durch Funktionen und Zwecke, sein einziger „Zweck“.

Wenn Hannah Arendts Politische Philosophie damit die Verankerung des Politischen in einer höchsten Entscheidungsautorität ablehnt, so ist sie dennoch nicht vollends souveränitätskritisch im Sinne dieser Arbeit. Arendts „einziges Menschenrecht“ auf Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen, das berühmte „Recht auf Rechte“, unterstellt vielmehr einen positiven Bezug *konkreter Bürgerrechte* (als einer Dimension von Menschenrechten im Sinne dieser Arbeit) zum Souveränitäts-Charakter der Autonomie. Denn nur partikulare *autonome* Gemeinwesen – unter den Bedingungen der Moderne sind oder waren dies bisher zumindest die Nationalstaaten – können ein solches Recht auch wirklich *garantieren* und für seine Durchsetzbarkeit sorgen. Zwar betont Arendt, *Befreiung* sei ein konstitutiver Bestandteil revolutionär-republikanischer Freiheit, jedoch vernachlässigt sie insgesamt, dass sich durchaus Kultur übergreifende, das heißt wahrhaft *universelle*, absolute menschenrechtliche Kernnormen finden (oder denken) lassen, die auch einem nicht näher konkretisierten „Recht auf Rechte“ noch vorausgehen, zum Beispiel das Recht auf körperliche Unversehrtheit, das Mord-, Folter- oder Sklavereiverbot. Mitte der 1940er Jahre hatte Arendt selbst die nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager als Orte beschrieben, an denen ihr „einziges Menschenrecht“ tatsächlich vernichtet werde, weshalb in einem solchen Fall eine souveräne „Unantastbar-

keit innerer Angelegenheiten“ eines Staates auch nicht mehr gelten könne. In ihrer „Totalitarismus“-Analyse freilich fehlt diese Souveränitätskritik; Arendt hat sie hier in ihrer eigentümlichen Radikalität der Stringenz ihrer Argumentation im Sinne eines universellen Rechts auf jeweils näher zu spezifizierende konkrete Rechte geopfert (s. Abschnitt III.2.1).

Die Ausgangsthese dieser Arbeit lautete, dass das realpolitische Verhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten bzw. dessen soziale Konstruktion auf die dritte untersuchte Kategorie, die Demokratie, verweist. Im Fall der „humanitären Kosovo-Intervention“ der NATO waren es die undemokratischen (hegemonialen) Strukturen internationaler Politik, die den Krieg in dieser Form nur ermöglicht haben. Die – zumindest als solche legitimierte – Durchsetzung universeller Menschenrechte war bisher stets an die letztlich willkürliche juristische Figur der „Nothilfe“ gekoppelt, die sich wiederum in der politikwissenschaftlichen Figur des internationalen „Ausnahmestandes“ spiegelt. Soll weltumspannender Menschenrechtsschutz aber nicht nur Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen sein, so wird es nötig sein, sich in einem globalen demokratischen, d. h. *gleichberechtigten*, Diskurs auf absolute Kernnormen und Institutionen sowie Mechanismen zu einigen, mit denen sich solche Rechtsinhalte *effektiv* schützen ließen. Dieser notwendige Diskurs wäre nicht nur ein *internationaler*, also zwischen Nationen, etwa im Rahmen der UN, er hätte sicher auch *transnationale*, d. h. Nationen *übergreifende* und sie *durchdringende*, Konsequenzen. Ein erster institutioneller Schritt war die Einrichtung des *Internationalen Strafgerichtshofes*, ICC. Dessen Statut zu ratifizieren, weigert sich aber die wichtigste internationale Macht, die USA, bisher beharrlich – und zwar unter Berufung auf genau diejenige „alte“ Souveränitätsdoktrin, die im Kosovo-Krieg zum Teil von denselben Politikern in der US-Regierung für obsolet erklärt wurde. Darüber hinaus waren noch zwei weitere Veto-Mächte im UN-Sicherheitsrat, Russland und China, bis Juni 2008 keine Vertragsparteien.¹⁸

Vorpolitische Rechte, wie im Statut des ICC kodifiziert, kann es für Hannah Arendt eigentlich nicht geben. Allerdings wäre ohne sie auch ein „Recht auf Rechte“ sinnlos. Dessen ungeachtet stellt das von Arendt in Anlehnung an Kant entwickelte Modell für Debatten im öffentlichen Raum, die „erweiterte Denkungsart“ (s. o.), ein Vorbild genau für den inter- und transnationalen Diskurs dar, in dem sich die weltpolitischen Akteure – bis hinunter zu den Weltbürgern – auf *tatsächlich* universell gültige *und* durchsetzbare absolute menschenrechtliche Kernnormen einigen könnten. Das Prinzip, vom eigenen Standpunkt ausgehend, immer

18 <http://www.icc-cpi.int/asp/statesparties.html> [Stand: 7.8.2008].

die Perspektiven der Anderen auf denselben zu verhandelnden Gegenstand mit zu bedenken, öffnet den Blick für einen transkulturellen Diskurs über die *Universalisierbarkeit* von Menschenrechten. Die Alternative, es gebe *entweder* überall und zu jeder Zeit unhintergehbare Rechte, die den Menschen gleichsam „von Natur aus“ zukommen, *oder* diese Rechte seien immer nur für eine gewisse Kultur und Zeit gültig, stellt sich nicht (vgl. Abschnitt III.3.1). Charles Taylor zeigt anhand eines Gadamer entlehnten Konzeptes, der „Horizontverschmelzung“, nicht nur, dass es ein universelles Vermögen gibt, die Spezifika einer anderen Kultur mit dem eigenen kulturellen Hintergrund zu erfassen und zu bewerten, sondern dass dieser Prozess zugleich den eigenen kulturellen Hintergrund mit verändert.

„Wir lernen, uns in einem erweiterten Horizont zu bewegen, in dem wir das, was uns vorher als die selbstverständlichen Koordinaten unserer Urteile erschien, nun als mögliche Koordinaten neben denen der uns bislang nicht vertrauten Kultur wahrzunehmen vermögen. Die ‚Horizontverschmelzung‘ wird wirksam, indem wir ein neues Vergleichsvokabular entwickeln, mit dessen Hilfe wir solche Gegensätze artikulieren können. Finden wir schließlich eine inhaltliche Bestätigung unserer anfänglichen Annahme, so geschieht dies auf der Grundlage eines Wertverständnisses, das uns anfänglich nicht zu Gebote stand. Wir sind zu unserem Urteil gelangt, indem wir unsere eigenen Maßstäbe zum Teil verändert haben“ (Taylor 1997: 63 f.).

Diese menschenrechtlich relevante „Anerkennung der Anderen“ als konstitutive demokratische „Tugend“ (vgl. Abschnitt IV.3.3) kann allerdings nicht verhehlen, dass auch bei gleichberechtigtem internationalen Diskurs mögliche konkrete Entscheidungen über Interventionen zum Menschenrechtsschutz die Autonomie von Gemeinwesen zerstören können. Das „Prinzip des geringsten Schadens“ (Wallerstein; s. Abschnitt III.3.1), eine genaue Reflexion der Folgen Souveränität brechenden politischen Handelns, bleibt also unabdingbar.

Mit diesen erweiternden Erwägungen und unter besonderer Berücksichtigung der aktuellen Arendt-Interpretation Oliver Marcharts beginnen sich im Rahmen von Hannah Arendts Politischer Philosophie die Grundzüge eines *transnationalen Republikanismus* (vgl. Abschnitt IV.3.1) abzuzeichnen. Anklänge an libertäre Theoretiker wie John Burnheim und sein „Demarchie“-Konzept sind unverkennbar. Burnheim schlägt vor, Politik grundsätzlich nicht mehr territorial, sondern funktional zu organisieren. Örtlich gebunden wären die funktionellen Autoritäten, die sich Burnheim auf verschiedenen Politikfeldern vorstellt, nur noch insofern, als etwa zwischen lokalen und globalen Umweltproble-

men unterschieden würde, die unterschiedlichen Institutionen zugeordnet wären. Geführt würden die neuartigen „Behörden“ von Komitees, die aus repräsentativen Samples betroffener Bürger und „communities“ ausgewählt würden. Ein solches „radikal-kommunitaristisches“ Modell von „Demokratie ohne Grenzen“ hätte gegenüber der in diesem Punkt noch sehr traditionalistischen Sichtweise Arendts den Vorzug, dass es nicht auf staatliches Handeln angewiesen ist; Haupt- und zugleich Hoffnungsträger dieses transnationalen Republikanismus wären soziale Bewegungen und unter ihnen vor allem die so genannten *Neuen Sozialen Bewegungen (NSB)*, die nach dem auf die Ökonomie konzentrierten Widerstand der Arbeiterbewegung seit Ende der 1960er Jahre vor allem Fragen des „guten Lebens“ und soziale Exklusionen jenseits reiner Klassenverhältnisse thematisierten. Diese Basis-Institutionen sollten nach den Vorstellungen Burnheims die zentralistischen, etatistischen und kapitalistischen Großstrukturen der Gesellschaft durch alltäglichen Widerstand zunehmend in Richtung der „Demarchie“ auflösen (McGrew 1997a: 246 ff.).

Andererseits hat Oliver Marchart gezeigt, dass sich Arendts Handlungsbegriff auch jenseits großer staatlicher Umwälzungen auf *jedes* politische Handeln in der Welt anwenden lässt. Zudem kann ein *transnationaler Republikanismus* im Anschluss an Hannah Arendt immer auch auf spezifische historische Situationen rekurren, aus denen sich dann der transhistorische Gehalt herauskristallisiert. Dagegen versteht Burnheim seine „Demarchie“ ganz bewusst *nur* als normatives Konzept (ebd.).

Arendts Republikanismus hebt sich explizit von der Demokratie ab (s. o.), da Arendt in der „Herrschaft des Volkes“ im Wesentlichen nur die Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit erblicken konnte. Das *republikanische* Prinzip, wie es Hannah Arendt versteht, richtet sich zunächst einmal gegen Herrschaft überhaupt und basiert auf der *Macht* der Vielen. Allerdings gilt es auch nur für die jeweiligen „Republikaner“. Real haben die republikanischen Politikformen, die Arendt vor Augen hatte, immer auf *sozialer* Herrschaft und Ausbeutung basiert und extreme gesellschaftspolitische Exklusionen produziert – die ein inkludierender Demokratiebegriff wiederum bestrebt ist, aufzuheben (s. o.). Letztlich lassen sich Demokratie und Republikanismus nämlich gar nicht voneinander trennen. Plausibel klingt Habermas' Differenzierung, nach der sich „republikanisches Handeln“ allein dem *ur-demokratischen* Prinzip der Volkssouveränität verpflichtet fühlt, während eine liberale Auffassung diese Souveränität wiederum an die Geltung der Grundrechte bzw. den demokratischen Rechtsstaat binden möchte. Beides zusammen aber konstituiert ein (von Habermas gleichwohl nicht erkanntes) Span-

nungsverhältnis *innerhalb* einer Demokratie (vgl. Abschnitt IV.3.3). Hannah Arendts Republikanismus nun vereint *ebenfalls* – in Habermas' Terminologie – volkssouveräne und rechtsstaatliche Anteile. So setzt sie ja nicht nur auf „republikanische“ direkte Partizipation (im Rahmen eines Rätessystems), sondern auch darauf, dass sich in einer wahren Republik jegliches politisches Leben *aus der Verfassung ableiten lassen müsse* (s. o.). Auch fällt auf, wie sehr sich der Arendtsche Republikanismus und partizipatorische *Demokratie*-Konzeptionen ähneln. So betont Benjamin Barber für seine „starke Demokratie“ die zentrale Aufgabe des *Sprechens*, also eine Haupttätigkeit in Hannah Arendts Handlungstheorie. Sprechen gewährleistet nicht nur die Artikulation von Interessen und die Überredung, sondern dient darüber hinaus dem Ausloten von Wechselseitigkeiten, der Konstruktion kollektiver Identität genauso wie dem Ausdruck individuellen Dissenses (Barber 1994: 175 ff.).

Schließlich sei hier noch einmal hervorgehoben, wie nah Hannah Arendts von Oliver Marchart hervorragend herausgearbeitetes *Föderations-Modell* (s. o.) an eine aktuelle Vorstellung *transnationaler Demokratie* herankommt, nach der neue transnationale Institutionen durch die zusätzliche Schaffung von *checks and balances* zwischen den einzelnen Ebenen die Partizipationsmöglichkeiten der einzelnen Staats- und Weltbürger eher erhöht haben, als dass sie nur den Rechte garantierenden Nationalstaat aufgelöst und nichts an seine Stelle gesetzt hätten (s. o.).

Und trotzdem: wer angesichts der weltpolitischen Realitäten behaupten würde, eine Alternative zum Souveränitätskonzept sowohl in seiner nationalen Form als auch in seiner internationalen Abwandlung im Rahmen zunehmender „humanitärer“ Militäroperationen auf dem gesamten Globus beginne sich abzuzeichnen, der setzt sich mindestens dem Verdacht aus, einer hoffnungslos utopischen Sichtweise anzuhängen. Andere würden einen Arendtschen transnationalen Republikanismus wohl noch viel harscher mit dem Bonmot des deutschen Altkanzlers Helmut Schmidt, eines eingefleischten Anhängers des politischen Realismus, zurückweisen: „Wer Visionen hat, soll zum Arzt gehen.“

Gegen die Übermacht der realen Macht- und Herrschaftsverhältnisse auf weltpolitischer Ebene hilft wahrscheinlich nicht einmal der berechtigte Einwand, wäre es nach dem realpolitisch Möglichen gegangen, hätte der Zusammenbruch der real existierenden sozialistischen Systeme 1989/90 niemals stattgefunden (McGrew 1997a: 241). Andererseits erscheint in einer Perspektive, die immer nur von der Realpolitik ausgeht, ein Neubeginnen unmöglich; keine einzige Groß-Revolution hätte sich wohl so wirklich erklären lassen. Aus diesen gegensätzlichen und im Kern gleichermaßen richtigen Beobachtungen gibt es nur den Ausweg, die transnationalisierte Weltpolitik unter der normativen Maßgabe zu

beobachten, inwieweit sie sich *in die Richtung* eines von Hannah Arendt inspirierten Republikanismus entwickelt. Friedrich Tombergs Analyse der antiken Polis liefert in diesem Zusammenhang einen hilfreichen Hinweis: wenn der Polis tatsächlich das Streben *aller* Menschen nach Autarkie zugrunde liegt, dann müssen die *realen* Herrschafts- und Hierarchieverhältnisse stets ein über sich hinausweisendes Element in sich tragen (s. o.). So klein es auch sein mag, muss man hier wohl noch etwas bescheiden hinzufügen. Diese Arbeit dürfte hinreichend deutlich gemacht haben, dass es in der transnationalisierten Weltpolitik durchaus einige Ansätze gibt, die einen im Kern sozialdarwinistischen Gewalt-Realismus, wie er im Wesentlichen noch immer die Lehre von den Internationalen Beziehungen *und* die internationale Realpolitik bestimmt, Lügen strafen. Dazu gehört im Sinne der hier geleisteten Untersuchung auch die Darstellung komplexer Wechselverhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnationalen Politik anstelle einer drakonischen Konfrontation von Souveränität und Menschenrechten in der angeblich nicht zu demokratisierenden weltpolitischen Arena.

Der *Prozess* einer sich entfaltenden *transnationalen Demokratie* oder eines *transnationalen Republikanismus* wird freilich ein widerspruchsvoller sein, was nicht nur an den *realpolitischen* Gegebenheiten, sondern auch an den *sozialen Voraussetzungen politischer Partizipation* liegen dürfte. Dass Hannah Arendt das Soziale aus ihrer Konzeption eines *öffentlichen Raumes* rigoros ausgeschlossen oder sich bestenfalls ambivalent zu gesellschaftlichen Bedingungen des Politischen positioniert hat, wurde in dieser Arbeit deutlich kritisiert. Die *Weltöffentlichkeit* ist eine entscheidende Institution für den sich entwickelnden transnationalen Republikanismus, der bisher eben vor allem ein zivilgesellschaftlicher der globalisierungskritischen „altermondialistes“ ist – und nicht ein staatlicher oder staatlich abgesicherter etwa der „Globalisierungseliten“. Damit sieht sich eine weltpolitische Kultur des „öffentlichen Beraters“ allerdings zugleich den globalen Macht- und Herrschaftsstrukturen gegenüber, die einen transnational republikanischen Diskurs von unten marginalisieren.

Eine politische Kultur der Deliberation „eröffnet die Möglichkeit, Politik weder als autoritäre Entscheidung des Souveräns noch als pluralistischen Interessenkonflikt zu begreifen, sondern als demokratischen Beratungsprozess, an dem teilzunehmen allen offen steht“ (Lösch 2005: 192). Diese *normative* Grundannahme ist von zentraler Bedeutung, stößt aber eben auf eine politische Realität, in der öffentliche Diskurse eine steile „Stratifikationsstruktur“ aufweisen; die jeweiligen Sprecher treten mit derart unterschiedlicher Autorität, unterschiedlichen Kompetenzen

sowie Macht- und Einflussmöglichkeiten in die moderne Öffentlichkeit ein und in ihr *auf* und stoßen dabei auf ein derart segmentiertes Publikum (Peters 2007: 193), dass die für eine „deliberative“ Ideal-Öffentlichkeit notwendige politische Gleichheit („isonomia“) nach Arendt schlicht nicht gewährleistet ist. Selbst wenn etwa weltzivilgesellschaftliche NGOs mit ihrer Kritik an herrschenden politischen Strukturen *Gegen-Öffentlichkeit* zu schaffen bestrebt sind, kann sie dies ja um eine mögliche Akkreditierung bei internationalen Organisationen bringen. D. h. der direkte Dialog zwischen zumeist staatlichen Entscheidungsträgern und Betroffenen, den NGOs bewirken könnten und der selbst wiederum *öffentliche Relevanz* hätte, ist durch die politisch ungleiche Stellung zivilgesellschaftlicher Akteure in der Weltpolitik stark eingeschränkt (Steffek 2008: 119).

Schon in der Mitte des 20. Jahrhunderts erkannte der progressive Philosoph John Dewey im Maschinenzeitalter der „Great Society“ einerseits die befreienden Potenziale der technologischen Neuerungen und andererseits die Unmöglichkeit, in der Massengesellschaft eine wirklich „gemeinschaftliche“ Demokratie zu verankern. Dabei drängten „die sich immer weiter ausdehnenden und kompliziert verzweigenden Folgen assoziierter Tätigkeiten“ (Dewey 1996: 155) zu einer umfassenden Öffentlichkeit, zu einem nötigen allgemeinen Bekanntwerden all der Effekte einer hochgradig technisierten, beständig unabsehbare Risiken produzierenden, arbeitsteiligen Gesellschaft. Dewey sah in der Öffentlichkeitsfunktion einer aufgeklärten und aufklärenden Wissenschaft, die im wahrsten Sinne des Wortes „gesellschaftlich nützlich“ wäre, den Garanten einer möglichen Demokratie für die „Great Society“ der Moderne.

Seit Deweys Zeiten hat sich freilich die *real existierende Öffentlichkeit* selbst immer weiter technisiert und professionalisiert. Öffentlichkeit heute wird praktisch gleichgesetzt mit „Medien“. Es sind nicht die Akteure oder Repräsentanten des politischen Gemeinwesens, die das bestimmen, was öffentlich zu sein habe, sondern faktisch sind es die Journalisten, die innerhalb ihres sozialen Feldes das „Monopol“ innehaben, zu definieren, was öffentlich werden soll und was nicht (Bourdieu 1998: 65 ff.). Weltweit hat im journalistischen Feld das Fernsehen die führende Position eingenommen. Unter den Medien hat es die Macht, den „Wirklichkeitseffekt“ herstellen zu können; es zeigt, was geschehen ist, und wir glauben dem, was wir sehen (ebd.: 27 ff.). Nicht zu sehen sind die prekären Arbeitsbedingungen in der Medienbranche (ebd.: 21), die ständige Jagd nach Sensationen und Neuigkeiten und dabei die nur scheinbare Konkurrenz der Journalisten, die dazu führt, dass am Ende alle gleich über die „Sensationen“ berichten (ebd.: 26 f., 50). Hinzu kommen die unbewussten sozialen Abläufe etwa politischer Talkshows,

in denen die Redegewandtheit von Politikprofis die weniger sprachmächtige Stimme des Volkes mühelos aussticht (ebd.: 41 ff.). All dies führt dazu, dass der hohe Radius des Fernsehens, der technisch direkt-demokratische Diskussionsformen ermöglichen könnte, letztlich zu einem besonders effektiven Mittel „symbolischer Gewalt“ wird (ebd.: 13, 21). Da die Einschaltquote als quasi-göttliches Messinstrument über Erfolg oder Misserfolg dieses Mediums entscheidet, erscheint der Markt als einzig legitime Instanz zur Regulierung der (Medien-)Öffentlichkeit (ebd.: 36). Um der Verflachung und Nivellierung des Wissens durch die häppchengerechte Darbietung auf dem Bildschirm zu entgehen, schlägt Pierre Bourdieu einerseits eine Erhöhung der Zugangsbarrieren zu bestimmten Wissenssphären vor, andererseits aber eine Demokratisierung der Chancen, in jene eintreten zu können (ebd.: 94 f.).

Doch selbst wenn eine anspruchsvolle Massenaufklärung *mit* den Medien und *zugleich gegen* ihre herrschenden Funktionsmechanismen gelänge, geht der globalen Medien-Öffentlichkeit ein entscheidendes Merkmal ab (und das gilt auch für das eher partizipatorische Internet): die *face-to-face*-Interaktion der Menschen. Schon im Nationalstaat war ein Bewusstsein, zu einem Gemeinwesen zu gehören und dessen Belange öffentlich zu besprechen, nur noch medial vermittelt möglich – anfangs vor allem über den Buchdruck (Anderson 1998). In einer *transnationalisierten* Öffentlichkeit, die zudem von den Funktionsmechanismen der modernen Massenmedien (genauer: vom Fernsehen) dominiert wird, ist es hingegen für die Menschen noch viel weniger möglich, ihr „Wereriner-ist“ zu tauschen, wie es Hannah Arendt sagt (s. o.). Sicherlich würde ein *transnationaler Republikanismus* bestrebt sein, die lokale Ebene zu stärken und weltpolitische Angelegenheiten bis hinunter in einzelne Nachbarschaftsversammlungen zu diskutieren und vielleicht sogar irgendwann dort über sie entscheiden zu lassen, doch von einem solchen Zustand ist auch die soziale Bewegung der „altermondialistes“ derzeit sehr weit entfernt.

Darüber hinaus stehen mögliche *transnationale Öffentlichkeiten* vor dem Problem, dass die Transnationalisierung der Weltpolitik von einer Transnationalisierung der Weltökonomie begleitet, wenn nicht gar durch sie initiiert wurde. Die bisher institutionalisierten *nationalen* Öffentlichkeiten tun sich schwer damit, sich jenseits des Nationalstaates – etwa auf EU-Ebene – zu vernetzen, und können transnational agierende ökonomische Privat-Macht kaum in die Schranken weisen (Fraser 2007; s. Abschnitt II.2.2).

Weitet sich der Blick zur Weltebene, zeigt sich die extreme soziale Ungleichheit als das größte Hindernis für eine gleichberechtigte Teilhabe aller Weltbürger an einer globalen Öffentlichkeit. Durch partizipati-

ensorientierte Entwicklungsprojekte lassen sich nach und nach die sozialen Zugangsvoraussetzungen zunächst für die Teilhabe am eigenen Gemeinwesen und vielleicht irgendwann auch für weltpolitische Angelegenheiten schaffen (vgl. Abschnitt IV.2.2). Jedoch eröffnet sich nach der hier erfolgten Darstellung der Politischen Philosophie Hannah Arendts noch eine andere, fundamentale, sozialtheoretische wie -reformerische Perspektive, um politische Partizipation zu ermöglichen: nämlich, ebenso wie das Politische, auch das Ökonomische bzw. Gesellschaftliche anders zu denken. Im Sinne des *transnationalen Republikanismus* im Anschluss an Hannah Arendt kann das Soziale nur die gleichwohl notwendige Voraussetzung für das Politische sein. Wenn es aber so etwas wie einen „politischen Thematisierungsmodus“ des Sozialen gibt, dann ist es eben mehr als nur die Sphäre der aggregierten Partikularinteressen einer Gesellschaft.

Der weltweit radikalisierte Kapitalismus in der Epoche der „Globalisierung“¹⁹ stellt den letzten Höhepunkt eines alleine an individueller Nutzenmaximierung interessierten Diskurses über Sozialbeziehungen dar. Der Markt, auf dem alle zu ihrem persönlichen Gewinn tauschen (wollen), als die idealisierte Instanz sich unsichtbar herstellender Gerechtigkeit versagt allerdings offensichtlich – wie soziale Verwerfungen nicht nur in den Entwicklungsländern und nicht zuletzt das Aufkommen der globalisierungskritischen (Gegen-)Bewegung der „altermondialistes“ demonstrieren. Angesichts dieser sozialen Konstruktion ökonomischer Wirklichkeit liegt es nahe, die Nutzenorientierung „des“ Menschen nicht zu einem „Naturfaktum“ zu verklären, sondern auf der Historizität des kapitalistischen Wirtschaftsmodells zu beharren, das es eigentlich erst seit dem 19. Jahrhundert in voll entfalteter Form überhaupt gibt. In der

19 Eine ebenso kurze wie prägnante und vor allem allgemeinverständliche Einführung in die „Beschaffenheit des globalen ökonomischen Feldes“ liefert Pierre Bourdieu, *der* intellektuelle Vordenker der „altermondialistes“ in Europa (Bourdieu 2001). Allerdings ist Vorsicht geboten vor der schon beinahe stereotypen Analyse des neuen Kapitalismus als wesentlich „finanzmarktgetrieben“. Um einer schon sehr alten antisemitischen Aufteilung des Kapitals in (gutes) schaffendes und (böses) raffendes zu entgegen, ist es nötig, immer wieder darauf hinzuweisen, dass ja auf den Finanzmärkten *realwirtschaftliche* Titel gehandelt werden, die Finanzsphäre also auf realwirtschaftlichen Gegebenheiten und damit insbesondere der Produktionssphäre und ihren Verhältnissen *basiert*. Nicht umsonst können sich ja auf den Finanzmärkten immer wieder „Spekulationsblasen“ entwickeln, die platzen, wenn sie die realwirtschaftlichen Verhältnisse überhaupt nicht mehr abbilden. Immerhin hat in Teilen der globalisierungskritischen Bewegung die Auseinandersetzung mit antisemitischen Stereotypen insbesondere in der Finanzmarkt-Kritik begonnen, wie ein Kongress-Reader von Attac Österreich zeigt (Attac Österreich 2005).

gesamten Menschheitsgeschichte vorher war das Ökonomische „eingebettet“ in das Ganze der Sozialbeziehungen, bevor es dann im Kapitalismus jene ungeheuer produktive Eigendynamik erlangen konnte (Polanyi 1978: 71-87). In „archaischen“ Gesellschaften waren Moral und Ökonomie des Gabentausches bestimmend, wie der französische Soziologe Marcel Mauss in seiner instruktiven Literaturstudie „Die Gabe“ ausführt. Mauss' Forschungsinteresse war hierbei mitnichten ein archäologisches, denn der Durkheim-Neffe glaubte, in den „totalen Leistungen“ der uralten, gleichsam integrierten Ökonomien „einen Felsen gefunden zu haben, auf dem unsere Gesellschaften ruhen“ (Mauss 1990: 19). Mauss' Untersuchungsgegenstand ist zum einen der Potlatsch nordwestamerikanischer Indianerstämme – eine Institution, bei der verschiedene Gruppen an einem Ort ihre Reichtümer anhäuften und verzehrten bzw. vernichteten, um einander an Großzügigkeit zu überbieten. Zum anderen stützt sich Mauss auf die Studien des Anthropologen Malinowski zum ebenfalls dem Konzept des Potlatsch zuzurechnenden Kula-Handel auf den Trobriand-Inseln in Melanesien – einem weit verzweigten, komplexen Handel mit Muscheln, der die Sozialbeziehungen zwischen den Dörfern stärkte und zudem den Austausch anderer wichtiger Güter mit einschloss. Am Beispiel der Polynesier schließlich demonstriert Mauss den geistigen Mechanismus, „der dazu zwingt, das empfangene Geschenk zu erwidern“ (ebd.: 25): am gegebenen Gegenstand haftet nämlich nach Überzeugung der alten Polynesier der Geist seines ursprünglichen Besitzers, den es in Form einer Gegengabe zurück zum ursprünglich Schenkenden zieht. Nach Mauss lebt in der modernen Sozialversicherung das „Hybride“ etwa des Kula-Handels fort, bei dem die ausgetauschten Armreifen und Halsketten nicht nur als Pfand fungierten, das Personen sozial aneinander bindet, sondern auch als Zahlungsmittel (ebd.: 161, 168 ff.). Durch die modernen Sozialleistungen, die einen für das Individuum „nützlichen“ Anspruch begründen, solle den Arbeitern zugleich mehr als nur der Lohn für die Leistung zurückgegeben werden, die sie für die Gesellschaft erbringen (ebd.: 160). In dieser stark an Durkheim orientierten „Kollektiv-Selbstanbetung der Gesellschaft“ sah Theodor W. Adorno zwar eine Vorwegnahme der faschistischen Einheitsgesellschaft (Ritter 1990: 195), und sicherlich bleibt eine solch kollektivistische Perspektive blind für die Differenz, besser: die Pluralität der Menschen. Jedoch ging es Mauss im Kern um eine sozialreformerische Agenda für seine – bereits kapitalistisch geprägte – Gegenwart. Dieses Programm verdient es tatsächlich auch heute, wieder aufgenommen zu werden (Adloff 2006), denn es vermag zu zeigen, dass das Wirtschaften sich nicht auf ein rein *privates* Nutzenkalkül verengen lässt – genauso wenig, wie der „archaische“ Gabenaus-

tausch auf der anderen Seite rein altruistisch motiviert war. Vielmehr dient die Ökonomie bzw. das Gesellschaftliche stets auch dem Erhalt der Sozialbeziehungen eines bestimmten Gemeinwesens. Und in diesem Punkt wächst es über seinen Partikularismus hinaus und zeigt seine inhärent politische Funktion im Sinne Hannah Arendts, also unter Maßgabe der Frage: „Wie wollen wir zusammenleben?“

SCHLUSS

In *Kapitel I* nahm ich zunächst den Kosovo-Krieg der NATO gegen (Ex-)Jugoslawien in den Blick. Über die „humanitäre Intervention“ zugunsten der staatlich unterdrückten albanischen Bevölkerungsmehrheit in der südserbischen Provinz entspann sich ein kontroverser Diskurs in der Politikwissenschaft und im Völkerrecht; schien doch der Kosovo-Krieg, der ohne Mandat des UN-Sicherheitsrates geführt wurde, einen neuen Primat der Menschenrechte in den internationalen Beziehungen anzukündigen, während das Völkerrecht bis dato auf dem Prinzip unantastbarer Souveränität der Einzelstaaten basierte. Die Kosovo-Debatte stellt allerdings den Ausdruck eines Dilemmas dar. Die *Interventionisten* ergriffen Partei für drangsalierte Minderheiten, die nicht mehr im Namen des Verbotes für internationale Organisationen und Staaten, sich in die „inneren Angelegenheiten“ eines anderen Staates einzumischen, ihrem grausamen Schicksal überlassen werden dürften. Dagegen verwiesen die *Nicht-Interventionisten* auf die internationalen Macht- und Herrschaftsstrukturen, die das eigenmächtige Eingreifen der nordatlantischen Militäralliance in den Kosovo-Konflikt nur ermöglicht und wenig mit dem hehren Ziel des Menschenrechtsschutzes zu tun hätten. Zwar hat die Menschenrechtssituation im Kosovo *mitnichten* einen so schwerwiegenden Bruch der (ex-)jugoslawischen Selbstbestimmung gerechtfertigt, jedoch zieht sich auch die *nicht-interventionistische* Debatteposition auf Macht- und Herrschaftsstrukturen zurück, wenn sie für die weitere Geltung der auf „souveräner Ungleichheit“ basierenden UN-Architektur plädiert, die den fünf Veto-Mächten im Sicherheitsrat eindeutig eine Vormachtstellung einräumt. Zudem zeigte ein weiteres empirisches Beispiel, die Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofes (ICC), dass sich die in der Kosovo-Debatte diagnostizierte Tendenz eines neuen

Primats der Menschenrechte in der Völkerrechtswirklichkeit nicht ohne weiteres belegen lässt. So war es zum Teil dasselbe US-amerikanische Regierungspersonal, das im Sommer 1998 transnationale Strafverfolgungskompetenzen des ICC zugunsten der eigenen staatlichen Souveränität zu blockieren suchte und nur einige Monate später im Kosovo-Krieg transnationalen Menschenrechtsschutz über die Souveränität eines anderen Staates, (Ex-)Jugoslawiens, stellte.

In *Kapitel II* untersuchte ich die Kategorie der Souveränität im Verhältnis zu Demokratie und Menschenrechten. Wie schon der Kosovo-Krieg und die Debatte darüber zeigten, steht Souveränität in der heutigen Weltpolitik wenn nicht vor der Entwertung, so doch in einem tief greifenden Transformationsprozess. Denn einerseits wird Politik zunehmend jenseits nationalstaatlicher Zuständigkeiten gestaltet, und andererseits nehmen immer mehr *nicht-staatliche* Akteure Einfluss auf bisher wesentlich staatlich organisierte Politikprozesse. Mit diesen beiden Entwicklungen konnte der Begriff der *transnationalen Politik* definiert werden, in dessen Rahmen Souveränität, Menschenrechte und Demokratie in ihren Verhältnissen zueinander hier untersucht werden sollten. Wie nun der Disput über die Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofes demonstriert, verschwinden auf Souveränität rekurrierende Herrschaftsformen in der transnationalen Politik nicht einfach, sondern zeigen sich umso mehr als *globale Hegemonie*. D. h. die ökonomisch, politisch und militärisch gewichtigsten Akteure der Weltpolitik – allen voran die USA – konstituieren eine Weltordnungspolitik, an welche die Schwächeren glauben müssen, wenn sie selbst Vorteile aus dieser Konstellation ziehen wollen. Zugleich können sich die hegemonialen Akteure in letzter Instanz immer auf die Zwangs-Durchsetzung ihrer Ziele gegen „Widerspenstige“ – zum Beispiel (Ex-)Jugoslawien im Fall des Kosovo-Konfliktes – verlassen. Es ist die Forschungsrichtung des *Neogramscianismus*, welche die Begriffe Gramscis auf internationale Beziehungen überträgt, die solche „doppelgesichtigen“ Prozesse zu identifizieren hilft. Damit hebt sich der Neogramscianismus von den transnational inspirierten „Global Governance“-Theorien ab, die den Hegemonie- und Herrschaftsaspekt im Namen einer „kosmopolitischen Demokratie“ oft ausblenden. Andererseits sind solche Forschungsperspektiven liberaler Provenienz wesentlich sensibler für Wandlungen nationalstaatlicher zu transnationaler Politik als der Neogramscianismus, dessen Analyse-Einheit der „alte“ Nationalstaat bleibt. Insofern man die Herrschaftsförmigkeit internationaler Beziehungen und die *faktische* Souveränität der „stärksten“ Staaten hervorhebt, ergibt sich ein Spannungsverhältnis der Souveränität sowohl zu nationalstaatlich fundierter als auch zu internationaler Demokratie, da eine wirkliche Selbstbestim-

mung der Gemeinwesen in einer internationalen Misch-Konstellation von Dominanz und Hegemonie nicht gewährleistet ist. Auf der anderen Seite bedeutet Souveränität stets auch *Autonomie*, soll also gerade Selbstbestimmung der Gemeinwesen garantieren und bezieht sich damit – zumindest potenziell, da ja nicht alle autonomen Staaten demokratisch sein müssen – positiv auf Demokratie. Aber Souveränität hat im gegenwärtigen Diskurs nicht nur den Charakter der Autonomie, sondern bezeichnet eben auch eine *höchste Entscheidungsautorität* innerhalb eines gegebenen politischen Systems. Insofern sich diese darin realisiert, dass ein Staat mit seinen Bürgern anstellen kann, was ihm gefällt, steht Souveränität in der Tat in einem Spannungsverhältnis zu Menschenrechten. Jedoch zeigte die Diskussion der Thesen Giorgio Agambens, dass so verstandene Souveränität im Sinne Carl Schmitts die Macht des Souveräns ist, den Ausnahmezustand zu deklarieren, der an die Stelle der normal geltenden Rechtsordnung tritt und diese paradoxerweise zugleich in ihrem Fortbestand schützen soll. In dieser Konstellation, so Agamben, stehen die Bürger dem Souverän als „nacktes Leben“ gegenüber, als eine Masse entpolitisierte, absolut tötbarer Körper. Genau für solche „Entrechtete“, „Vogelfreie“ oder „Verbannte“ sollen nun aber die unveräußerlichen Menschenrechte gelten. Diese lassen sich gerade *nicht gegen* die „souveräne Macht“ ins Feld führen, weil ihre Rechtsträger die ursprüngliche Produktionsleistung der in der Willkür des Ausnahmezustands konstituierten Souveränität darstellen. Insofern sind Souveränität und Menschenrechte *positiv* aufeinander bezogen. Dessen ungeachtet lässt sich der Perspektive Agambens kritisch entgegenhalten, dass er mit seiner an Walter Benjamins „Kritik der Gewalt“ geschulten fundamentalen Rechtsskepsis dem verfällt, was er doch zu kritisieren beabsichtigt: der dezisionistischen Fassung der Souveränität bei Carl Schmitt.

In *Kapitel III* standen die Menschenrechte im Mittelpunkt der Analyse. Seit Gründung der UNO im Jahr 1945 hat sich ein stetig wachsendes Geflecht an Deklarationen, internationalen Verträgen, regionalen Gerichtshöfen und Kontrollinstitutionen gebildet, mit dem Menschenrechte zwar geschützt werden sollen, das hinsichtlich der Rechtsdurchsetzung aber relativ ineffektiv geblieben ist. Zugleich ist der Beitritt von Staaten zu zentralen Menschenrechtspakten zum normativen Eintrittsbillet in die internationale Gemeinschaft geworden, und die Unterschriften, die Regierungen unter die Verträge setzen, stellen für Institutionen der internationalen Zivilgesellschaft oft ein gutes Druckmittel dar, um die tatsächliche Verbesserung der Menschenrechtslage in vielen Staaten einzufordern. Die Menschenrechte enthielten in ihrer historischen Entwicklung schon immer eine *anti-souveräne* Botschaft; vor allem dienten sie der Verwirklichung von Freiheits- und Gleichheitsrechten der Staats-

bürger gegen ihren Staat. Insofern stehen die Menschenrechte in einem Spannungsverhältnis zu Souveränität. Andererseits zeigt Hannah Arendt anhand der Flüchtlingskatastrophe nach dem Ersten Weltkrieg mit ihrem „einzigsten Menschenrecht“, dem „Recht, Rechte zu haben“, auf, dass das universelle Recht, einem partikularen Gemeinwesen anzugehören, erst die Grundlage für konkrete staatsbürgerliche Rechte bildet. In dieser Hinsicht kann es also Menschenrechte ohne Souveränität, d. h. ohne den Schutzbereich eines autonomen Gemeinwesens, gar nicht geben. Arendts Freund Hermann Broch wiederum geht von der gegenteiligen Annahme aus, dass ein unantastbar souveräner Staat seinen Bürgern deren fundamentale Rechte vorenthalten könne, und fordert im Vorfeld der Entstehung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 (erfolglos) ein transnationales „Gesetz zum Schutz der Menschenwürde“, das im Namen der Menschenrechte die staatliche Souveränität austechen soll. Damit betont Broch den *anti-souveränen* Charakter der Menschenrechte. Zudem lässt sich dem Arendtschen „Recht auf Rechte“ entgegenhalten, dass dieses selbst auf vorpolitischen Rechten, also auf Rechten beruhe, die der Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen vorausgehen bzw. implizit in jenem Grund-Recht enthalten sind. Dazu zählen etwa das Folter- und Sklavereiverbot oder das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Dass die Vorenthaltung solcher Rechte zu unhaltbaren Zuständen führt, zeigt das Beispiel des ex-territorialen Gefangenenslagers Guantánamo, das ausgerechnet die USA – Mutterland der ersten modernen Menschenrechtserklärung – nach den Anschlägen vom 11. September einrichteten, um dort Terrorverdächtige auf unbestimmte Zeit festzuhalten und zu foltern. Während Agamben an vorpolitischen Rechten kritisiert, sie reduzierten die Menschen auf ihre pure physische Existenz und seien insofern wieder nur ein Produkt der „souveränen Macht“ (s. o.), so muss doch festgehalten werden, dass solche „absoluten Kernnormen“ tatsächlich in jeder Kultur existieren. Insofern stellt sich die schroffe Alternative zwischen universalistischen Menschenrechten und kulturabhängigen Kernnormen gar nicht, die im realpolitisch wie wissenschaftlich ausgetragenen Streit über das rein „westlich“ geprägte Menschenrechtskonzept immer wieder beschworen wird. Um freilich wirklich einen Katalog „unveräußerlicher“ menschenrechtlicher Kernnormen zu erarbeiten, ist ein transnationaler demokratischer Diskurs vonnöten, wie ihn etwa Boaventura de Sousa Santos fordert. D. h. es müssten die „blinden Flecken“ einer kulturellen Normenordnung mit den Vorzügen einer anderen kulturellen Normenordnung konfrontiert werden – dies freilich auf Augenhöhe, unter Gleichberechtigten.

In *Kapitel IV* widmete ich mich der Demokratie und den Verhältnissen, in denen diese Kategorie zu Souveränität und Menschenrechten

steht. Demokratie ist heute zu einem „catch all“-Wort geworden, einem „leeren Signifikanten“, auf den sich alle berufen und den im Zweifelsfall alle mit den eigenen, sich zum Teil widersprechenden Vorstellungen aufladen. Um aber für die Beurteilung der Wechselwirkungen, die zwischen Demokratie und Souveränität sowie Menschenrechten in der transnationalen Politik bestehen, einen handhabbaren Idealtypus von Demokratie verwenden zu können, habe ich zunächst mein eigenes Demokratie-Verständnis expliziert. Hierbei berief ich mich auf einen *partizipatorischen*, d. h. an aktiver staatsbürgerlicher Mitwirkung interessierten, und *inkludierenden*, d. h. auf die zunehmende faktische Einbindung der insgesamt von politischen Entscheidungen betroffenen Menschen in den jeweiligen demokratischen Entscheidungsprozess abzielenden, Demokratie-Begriff. So verstandene Demokratie stellt die möglichst ungebrochene Ausübung der *Volkssouveränität* dar. Damit ist Demokratie freilich auch in die beiden Dimensionen der Souveränität (s. o.) verstrickt. Versteht man Volkssouveränität im Sinne einer höchsten Entscheidungsautorität, so ist es durchaus möglich, dass das (notwendig immer irgendwie *repräsentierte*) Volk als Souverän Entscheidungen trifft, die sich gegen das selbst demokratische Prinzip einer Anerkennung der Anderen (Minderheiten etc.) richten. Das Erfordernis einer Anerkennung der Anderen als Andere bildet wiederum die Voraussetzung für die Geltung von *Menschenrechten*; Demokratie und Menschenrechte stehen also insofern in einem positiven Verhältnis, ja könnten im Sinne von Habermas und Rawls als „gleichursprünglich“ betrachtet werden. Jedoch fassen Habermas und Rawls Demokratie als „Volkssouveränität“ – eine Figur, die es eben auch ermöglichen kann, menschenrechtliche Schutzgarantien auszuhebeln. Insofern wurde in der Habermas-Rawls-Debatte die Möglichkeit eines Spannungsverhältnisses zwischen Demokratie (als Volkssouveränität) und Menschenrechten ausgeblendet. Souveränität kann aber auch als Autonomie verstanden werden, als Selbstbestimmung eines Gemeinwesens, die sich demokratisch in der „Identität der Autoren und Adressaten des Rechts“ nach Habermas ausdrückt. Dieser Autonomie stehen wiederum die Menschenrechte gegenüber, die in „humanitären Interventionen“ gegen staatliche Souveränität durchgesetzt werden sollen. Daher ergibt sich auch von dieser Warte ein Spannungsverhältnis zwischen Demokratie (als Volkssouveränität) und Menschenrechten. Das „Autonomie-Problem“ stellt sich auch dann noch, wenn ein transnationaler demokratischer Diskurs „interventionswürdige“ menschenrechtliche Kernnormen identifiziert hätte (s. o.) – denn selbst in solchen Fällen muss immer noch gegen ein autonomes Gemeinwesen vorgegangen werden. Wie schwierig diese Fragen zu entscheiden sind, zeigen schon die Diskussionen über den Umgang der

spanischen Eroberer mit den Indios im 16. Jahrhundert. Darüber hinausgehend erhebt sich in dem Maße, in dem sich die bisher nationalstaatlich eingehegte Demokratie transnationalisiert, zunehmend die Frage, ob und wie sich ein Äquivalent zur nationalen Volksautonomie auf globaler Ebene denken lässt. Im Sinne des positiven Bezugs der Menschenrechte (als konkrete Bürgerrechte) zur Souveränität (als Autonomie eines Gemeinwesens) steckt in dieser Frage die Schwierigkeit, wie sich die Rechte einer „cosmopolitan citizenship“ durchsetzen ließen, wenn ein despotischer Weltstaat abgelehnt wird. Letztendlich bleiben kosmopolitisch orientierte Demokratie-Konzeptionen in Abwesenheit eines globalen Gewaltmonopols auf die Zwangsmacht der ökonomisch, politisch und militärisch stärksten Staaten angewiesen. Diese Zwangsmacht wiederum beruht auf der *faktisch* höchsten internationalen Entscheidungsautorität dieser Akteure, und so gesehen stehen Demokratie und Souveränität nicht in einem Spannungs-, sondern in einem positiv-verstärkenden Verhältnis zueinander. Gegen diese Kritik kosmopolitischer Demokratie ließe sich freilich einwenden, dass sie auf einer falschen „domestic analogy“, also einer Übertragung spezifisch partikularer, nationaler Verhältnisse auf die Weltebene, beruhe. Denn vielfältige transnationale Instanzen schaffen auch vielfältige Ansprech- und Anspruchs-Instanzen, vor denen die Menschen ihre Rechte wahrnehmen, einklagen, verteidigen und ausbauen können. Zugleich ist die Kategorie Demokratie nicht nur in die Wechselverhältnisse zwischen Souveränität und Menschenrechten konstitutiv eingebunden, sondern sie ist auch, konkrete Institutionen und Organisationen vorausgesetzt, ein Mittel zur Regulierung des Verhältnisses zwischen Souveränität und Menschenrechten. Die gleichberechtigte Teilhabe *aller* Staaten an einer Debatte über Definition und Durchsetzungs-Modi universell gültiger Menschenrechte (s. o.) wäre durchaus im Sinne einer *internationalen* Demokratie zu verstehen. Ein solcher „transkultureller Diskurs“ nach Boaventura de Sousa Santos könnte dann langfristig auch *transnationale*, d. h. Nationen übergreifende und sie durchdringende, Folgen zeitigen – so etwa die Einrichtung eines Internationalen Menschenrechtsgerichtshofes oder globale Meinungsbildungs- und Abstimmungsprozesse zu friedens-, sicherheits- und menschenrechtspolitischen Fragen an der lokalen Basis.

In *Kapitel V* schließlich sollte zunächst nach einer übergreifenden Logik gefragt werden, die den in den vorangegangenen drei Kapiteln herausgearbeiteten Wechselverhältnissen zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie zugrunde liegt. M. a. W.: wie kommt es, dass bei der komplexen Vielzahl der wechselseitigen Bezüge der drei Kategorien in *realpolitischen* Konflikten wie dem Kosovo-Krieg doch ein *Dilemma* zwischen dem Primat der Souveränität oder dem der Men-

schenrechte entsteht und zugleich eine partizipatorische und inkludierende Demokratie jenseits des Nationalstaates nicht absehbar ist? Die Antwort liegt in dem normativen Fundament internationaler Realpolitik: der Konzeption einer höchsten hegemonialen Entscheidungsautorität. Ihr wohnt die Macht inne, Ausnahmestände zu definieren, in deren Namen dann „humanitär interveniert“ werden kann. Diese Legitimation universellen Menschenrechtsschutzes richtet sich nur scheinbar gegen nationalstaatliche Souveränität; tatsächlich haftet ihr immer noch die Logik „souveräner Macht“ an, die Giorgio Agamben herausgearbeitet hat. Im realpolitischen Diskurs, der sich wiederum teilweise in den wissenschaftlichen Diskursen über die Verwebungen von Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnational werdenden Politik widerspiegelt, bildet die „humanitäre Intervention“ nur einen Pol, der dem anderen Pol der nationalen Souveränitäts-Variante ähnelt. Diese schafft durch die Erklärung des „Ausnahmestandes“ nacktes, d. h. absolut tötbares Leben. Zunächst scheint sich die höchste internationale Entscheidungsautorität, über die *faktisch* die militärisch, politisch und ökonomisch hegemonialen Staaten verfügen, durch die Legitimierung des Eingreifens in innerstaatliche Konflikte genau gegen die Reduzierung der Menschen auf absolut tötbares Leben zu richten und deren fundamentale Rechte, *weil sie Menschen sind*, verteidigen zu wollen. Doch das Problem besteht darin, dass sich ein internationaler Souverän auch dann noch auf die *Figur des „nackten Lebens“* beziehen muss, wenn er dem „nackten Leben“ zur Hilfe eilt. Dies sei kurz an einem konkreten Beispiel illustriert: Nachdem die NATO 1999 zugunsten der drangsaliereten albanischen Bevölkerung im Kosovo interveniert hatte, waren es nach dem Sieg über die (ex-)jugoslawische Staatsmacht nun die serbische und die Roma-Minderheit im Kosovo, die das neue „nackte Leben“ darstellten – ein Personenkreis, der sich vor den Feindseligkeiten der „befreiten“ albanischen Bevölkerungsmehrheit im Kosovo in Acht nehmen musste. Das „Recht auf Leben“, d. h. auf ein „gutes“, ein qualifiziertes Leben, ist nämlich auch in Zeiten der Transnationalisierung an die *faktische* Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen gebunden, dessen Souveränität unter anderem darin besteht, über diese Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit *zu entscheiden*. Die hegemoniale Politik-Konzeption generell, insbesondere aber die Weltpolitik gehorcht in diesem Sinn einer Logik von Gewalt und Gegengewalt, die immer wieder neue Teilungen und Verbannungen hervorbringt und diese verfestigt, vertieft und verstetigt. Ob Gewalt nun deswegen angewendet werden soll, um selbst Gewalt zu verhindern, wie es der „militärische Humanismus“ etwa der NATO im Fall des Kosovo-Konfliktes für sich reklamierte, spielt für diese politiktheoretische Grunddynamik und die immer

wieder neuen *realen Probleme*, die durch sie hervorgebracht werden, letztlich keine Rolle.

Gewalt mag in politischen Angelegenheiten manchmal unvermeidbar werden, ja vielleicht *begleitet* sie existenzielle politische Krisen von Gemeinwesen regelmäßig, aber sie ist *kein notwendiger Bestandteil freien politischen Handelns oder auch nur dessen Voraussetzung*. Dies ist die große Lehre aus Hannah Arendts Politischer Philosophie, die in einem weiteren Schritt in *Kapitel V* für die transnationale Politik von heute fruchtbar zu machen versucht wurde. Arendt begreift politische Macht nicht als hierarchische, herrschaftsförmige, sondern als kommunikativ-kollektive „Macht der Vielen“. Diese offenbarte sich, wiewohl nicht dauerhaft siegreich, in den „weltlichen Wundern“ der modernen Revolutionen, aus denen stets spontan Räte mit dem Anspruch auf die eigene Institutionalisierung in einer neuen Staatsverfassung hervorgingen. Diese pluralistischen Volks-Basis-Institutionen kontrollierten einander und entschieden über politische Angelegenheiten auf verschiedenen, sich bis zur Zentralgewalt hinaufschraubenden Ebenen und stellen somit ein Gegenmodell zur Souveränität als höchster Entscheidungsautorität dar, die sich stets aus „dem einen“ Prinzip ableitet – sei es nun Gott oder – in säkularisierter, moderner Form – „die Nation“. Mit dieser föderalistischen Konzeption hat Arendt, ihrer Zeit weit voraus, auch Anknüpfungspunkte für eine transnationale Demokratie geliefert, welche die *checks and balances* der politischen Systeme mit ihren vielfältigen Ansprech- und Anspruchsebenen gegenüber der „nationalen Konstellation“ vervielfacht (s. o.). Damit wird eine im Anschluss an Arendt *Transnationaler Republikanismus* genannte Idealvorstellung denkbar, die sich der realpolitischen Gewalt-Logik (s. o.) gegenüberstellen lässt. Eine solche *gelebte* Form transnationaler Demokratie, in deren Geist auch weltpolitische Fragen von den einzelnen Menschen in ihren lokalen Bezügen, in ihrem öffentlichen Zusammentreten und aus ihren pluralen Perspektiven heraus entschieden werden, erscheint zunächst einmal als eine Utopie. Dies gilt aber auch nur insoweit, als man behauptet, eine neue Politik bereits heute genau beschreiben zu können. Gerade weil die Menschen frei handeln oder zumindest dazu begabt sind, lässt sich der Fortgang der weltpolitischen Entwicklung nicht technokratisch vorausberechnen. *Transnationaler Republikanismus* bildet vielmehr den normativen Hintergrund, vor dem sich die beobachteten Tendenzen in der Weltpolitik, die wechselseitigen Bezüge von Souveränität, Menschenrechten und Demokratie, beurteilen lassen. Wenn es gelänge, diese drei Kategorien im Sinne Arendts zu *politisieren*, könnten Schritte *in die Richtung* der Norm- oder Idealvorstellung gemacht werden.

Damit ist ein theoretisches Grundgerüst errichtet, das freilich empirisch ausgebaut werden könnte und sollte. Grundsätzlich sind drei Komplexe von Anschlussforschungen denkbar:

Erstens lohnte es sich, der hier im Wesentlichen theoretisch analysierten Spannung zwischen universalistischen Menschenrechten und partikularer Souveränität auch empirisch nachzugehen. Als Untersuchungsgegenstand böte sich die Reformdynamik innerhalb der UN an, insbesondere in Bezug auf den institutionellen Umgang der Weltorganisation mit dem Konflikt zwischen dem Nichteinmischungsprinzip der Charta und dem sich abzeichnenden Primat des Menschenrechtsschutzes. So soll seit dem Weltgipfel von 2005 die Doktrin der „Schutzverantwortung“ („responsibility to protect“) Souveränität und Menschenrechte miteinander vermitteln. Für Weiterentwicklung und Umsetzung dieser rechtlich freilich (noch) nicht zwingenden Regulierungsfigur wurde im Februar 2008 eigens der Posten eines UN-Sonderberaters eingerichtet.

Zweitens ließe sich, ausgehend vom Analyse-Rahmen dieser Arbeit, der Transnationalisierung von Weltpolitik, weiter nach der Durchsetzung transnationaler Normen und der Wirkmächtigkeit transnationaler Institutionen-Bildung fragen. Im Anschluss an die „Weltgesellschaftstheorie“ der Stanforder Forschungsgruppe um John W. Meyer müsste es dabei weniger darum gehen, nationale Unterschiede zu erklären, als vielmehr die erstaunliche globale Homogenität verschiedener Politikfelder hervorzuheben (vgl. Abschnitt IV.3.2). Phänomene wie der „Bologna-Prozess“, nach dem derzeit europaweit die Hochschulbildungssysteme harmonisiert werden, werfen die Frage auf, wie aus Länder übergreifenden informellen Treffen von Lobbyisten und Entscheidungsträgern plötzlich ein hegemoniales – und das bedeutet nicht zuletzt: ein sozial umkämpftes und umstrittenes – Symbol nationaler Politiken werden konnte (vgl. Brunkhorst 2008: 7 f. bzw. Abschnitt II.4.1).

Drittens schließlich müsste im Sinne des in dieser Arbeit skizzierten *transnationalen Republikanismus* konkreter und genauer, d. h. empirisch tiefgängiger, ergründet werden, wie partizipatorische Demokratie jenseits des nationalen Rahmens konstituiert ist, wie die Meinungsbildung in inter- und transnationalen zivilgesellschaftlichen und Bewegungs-Organisationen zustande kommt und wie die Forderungen der Aktivisten in das etablierte nationale wie transnationale Politiksystem zurückwirken. Hier böte sich eine Analyse der Entscheidungs-Strukturen wie auch Verlautbarungen, Diskussionen und Dokumente etwa der verschiedenen Sozialforen an, welche die globalisierungskritische oder „altermondialistische“ Bewegung organisiert.

Für solche weitergehenden Untersuchungen sollte diese Arbeit einen allgemeinen theoretischen Anstoß geben. Zugleich wurden dabei die

vorherrschenden diskursiven Konstruktionen von Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnationalen Politik problematisiert. Denn die Herausforderungen der entstehenden „Weltgesellschaft“ verändern die Lebenswelt der Menschen nicht nur an deren sichtbarer Oberfläche – auch offenbaren und verschieben sie zugleich die grundlegenden Strukturen dessen, was als politisch und als probates politisches Mittel gilt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Abiew, Francis Kofi (1999): *The Evolution of the Doctrine and Practice of Humanitarian Intervention*, Den Haag: Kluwer Law International.
- Adloff, Frank (2006): „Beyond Interests and Norms: Toward a Theory of Gift-Giving and Reciprocity in Modern Societies“. *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory* 13, Heft Nr. 3, S. 407-427.
- Agamben, Giorgio (2001): „Jenseits der Menschenrechte“. In: Ders., *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin: Diaphanes, S. 23-35.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995], Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2004): *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agar, Herbert et al. (1941): *The City of Man. A Declaration on World Democracy*, 3. Aufl., New York: Viking Press.
- Albrecht, Stephan/Goldschmidt, Werner/Stuby, Gerhard (Hg.) (2003): *Die Welt zwischen Recht und Gewalt. Internationale Sozialordnung, Völkerrecht und Demokratie*, Hamburg: VSA-Verlag.
- Alexander, Jeffrey C. (Hg.) (1998): *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, London/Thousand Oaks/Neu Delhi: SAGE.
- Anderson, Benedict (1998): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts* [1983], Berlin: Ullstein.
- Anderson, James (Hg.) (2002): *Transnational democracy. Political spaces and border crossings*, London/New York: Routledge.
- Anweiler, Oskar (1954): *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921. Ein Beitrag zur Geschichte des Bolschewismus und der russischen Revolution*, Diss., Hamburg.

- Archibugi, Daniele (1998): „Principles of Cosmopolitan Democracy“. In: Archibugi/Held/Köhler, S. 198-228.
- Archibugi, Daniele (Hg.) (2003): *Debating Cosmopolitics*, London/New York: Verso.
- Archibugi, Daniele (2003a): „Cosmopolitical Democracy“. In: Ders., S. 1-15.
- Archibugi, Daniele/Balduini, Sveva/Donati, Marco (2000): „The United Nations as an agency of global democracy“. In: Holden, S. 125-142.
- Archibugi, Daniele/Held, David (Hg.) (1995): *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge: Polity Press.
- Archibugi, Daniele/Held, David/Köhler, Martin (Hg.) (1998): *Reimagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, Cambridge: Polity Press.
- Arendt, Hannah (1960): *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (1970): „Interview mit Adelbert Reif“. In: Dies., *Macht und Gewalt*, 6. Aufl., München: Piper, S. 107-133.
- Arendt, Hannah (1974): *Über die Revolution [1963]*, 4. Aufl., München: Piper.
- Arendt, Hannah (1981): „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht [1949]“. In: Ottfried Höffe/Gerd Kadelbach/Gerhard Plumpe, *Praktische Philosophie/Ethik. Reader zum Funk-Kolleg*, Bd. 2, Frankfurt/Main: Fischer, S. 152-167.
- Arendt, Hannah (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus [1951]*, 6. Aufl., München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (1994a): „Freiheit und Politik“. In: Dies., S. 201-226.
- Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben [1958]*, München: Piper.
- Arenhövel, Mark (2003): *Globales Regieren. Neubeschreibungen der Demokratie in der Weltgesellschaft*, Frankfurt/Main/New York: Campus.
- Attac [Association pour une taxation des transactions financières pour l'aide aux citoyens] Österreich (Hg.) (2005): *Blinde Flecken der Globalisierungskritik. Gegen antisemitische Tendenzen und rechts-extreme Vereinnahmung*, Wien: Attac Österreich.
- Bachrach, Peter/Botwinick, Aryeh (1992): *Power and Empowerment. A Radical Theory of Participatory Democracy*, Philadelphia: Temple University Press.

- Barber, Benjamin (1994): *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen* [1984], Hamburg: Rotbuch.
- Barnaby, Frank (Hg.) (1991): *Building A More Democratic United Nations. Proceedings of CAMDUN-1*, London/Portland: CAMDUN.
- Beck, Ulrich (1997): *Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik*, Wien: Picus.
- Beck, Ulrich (2002): *Das Schweigen der Wörter. Über Terror und Krieg. Rede vor der Staatsduma Moskau, November 2001*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla (1998): *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg: Rotbuch.
- Benhabib, Seyla (2006): *Another Cosmopolitanism*, New York: Oxford University Press.
- Benjamin, Walter (1965): „Zur Kritik der Gewalt [1921]“. In: Ders., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 29-66.
- Benz, Arthur/Papadopoulos, Yannis (Hg.) (2006): *Governance and Democracy: comparing national, European and international experiences*, London: Routledge.
- Berg-Schlosser Dirk (2007): „Concepts, Measurements and Sub-Types in Democratization Research“. In: Ders. (Hg.), *Democratization. The State of the Art*, 2. Aufl., Opladen/Farmington Hills: Budrich, S. 31-44.
- Bermbach, Udo (1991): „Rätesysteme als Alternative? Zum Repräsentationscharakter direkt-demokratischer Organisationsprinzipien“. In: Ders., *Demokratietheorie und politische Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 13-51.
- Biegi, Mandana (2004): *Die humanitäre Herausforderung. Der International Criminal Court und die USA*, Baden-Baden: Nomos.
- Bielefeldt, Heiner (1998): *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bielefeldt, Heiner (2007): *Menschenwürde und Folterverbot. Eine Auseinandersetzung mit den jüngsten Vorstößen zur Aufweichung des Folterverbots*, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Bleicken, Jochen (1994): *Die athenische Demokratie*, Paderborn: Schöningh.
- Bobbio, Norberto (1988): „Repräsentative und direkte Demokratie [1978]“. In: Ders., *Die Zukunft der Demokratie*, Berlin: Rotbuch, S. 35-63.

- Bobbio, Norberto (1995): „Democracy and the International System“. In: Archibugi/Held, S. 17-41.
- Bobbio, Norberto (1999): Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?, Berlin: Wagenbach.
- Bobbio, Norberto (1999a): „Gegenwart und Zukunft der Menschenrechte [1968]“. In: Ders., S. 9-37.
- Bobbio, Norberto (1999b): „Gründe für die Toleranz [1986]“. In: Ders., S. 87-108.
- Bodin, Jean (1977): Les six livres de la république [1576], Paris: Librairie Générale Française.
- Boli, John/Thomas, George M. (1999): „INGOS and the Organization of World Culture“. In: Dies. (Hg.), Constructing World Culture. International Nongovernmental Organizations since 1875, Stanford: Stanford University Press, S. 13-49.
- Bonacker, Thorsten (2003): „Inklusion und Integration durch Menschenrechte. Zur Evolution der Weltgesellschaft“. Zeitschrift für Rechtssoziologie 24, Heft Nr. 2, S. 121-149.
- Bonacker, Thorsten/Weller, Christoph (Hg.) (2006): Konflikte der Weltgesellschaft. Akteure – Strukturen – Dynamiken, Frankfurt/Main/New York: Campus.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998): Über das Fernsehen, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2001): „Vereinheitliche und herrsche“. In: Ders., Gegenfeuer 2. Für eine europäische soziale Bewegung, Konstanz: UVK, S. 100-116.
- Boutros-Ghali, Boutros (2000): „An agenda for democratization: democratization at the international level [1996]“. In: Holden, S. 105-124.
- Brand, Ulrich/Brunnengräber, Achim/Schrader, Lutz/Stock, Christian/Wahl, Peter (2000): Global Governance. Alternative zur neoliberalen Globalisierung? Eine Studie von Heinrich-Böll-Stiftung und WEED, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Broch, Hermann (1978): Kommentierte Werkausgabe, hg. v. Paul Michael Lützeler, Bd. 11, Politische Schriften, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Broch, Hermann (1978a): „Bemerkungen zur Utopie einer ‚International Bill of Rights and of Responsibilities‘ [1946]“. In: Ders., S. 243-277.
- Broch, Hermann (1978b): „Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie [1950]“. In: Ders., S. 364-396.

- Brokmeier, Peter (1994): „Institutionen als das Organon des Politischen. Versuch einer Begriffsbildung im Anschluss an Hannah Arendt“. In: Gerhard Göhler (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden: Nomos, S. 167-186.
- Brugger, Winfried (1998): „Menschenrechte und Staatenwelt“. In: Chwaszcza/Kersting, S. 153-203.
- Brunkhorst, Hauke (1999): „Menschenrechte und Souveränität – ein Dilemma?“ In: Brunkhorst/Köhler/Lutz-Bachmann, S. 157-176.
- Brunkhorst, Hauke (2005): „Demokratie als globales Projekt“. In: Gerhard Himmelmann/Dirk Lange (Hg.), *Demokratiekompetenz. Beiträge aus Politikwissenschaft, Pädagogik und politischer Bildung*, Wiesbaden: VS, S. 100-113.
- Brunkhorst, Hauke (2006): „The Legitimation Crisis of the European Union“. *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory* 13, Heft Nr. 2, S. 165-180.
- Brunkhorst, Hauke (2008): „Demokratische Solidarität in der Weltgesellschaft“. Aus *Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*. Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament* 58, Heft Nr. 21, S. 3-8.
- Brunkhorst, Hauke/Kettner, Wolfgang (Hg.) (2000): *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.) (1999): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brunnengräber, Achim/Klein, Ansgar/Walk, Heike (Hg.) (2005): *NGOs im Prozess der Globalisierung. Mächtige Zwerge – umstrittene Riesen*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Buchanan, Allen (1997): „Theories of Secession“. *Philosophy and Public Affairs* 26, Heft Nr. 1, S. 31-61.
- Bull, Hedley (1979): „Human Rights and World Politics“. In: Ralph Pettman (Hg.), *Moral Claims in World Affairs*, London: Croom Helm, S. 79-92.
- Bull, Hedley (1995): *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics* [1977], 2. Aufl., Basingstoke: Macmillan.
- Bummel, Andreas (2005): *Internationale Demokratie entwickeln. Für eine parlamentarische Versammlung bei den Vereinten Nationen. Ein Strategiepapier des Komitees für eine demokratische UNO*, Stuttgart: Horizonte.
- Burnheim, John (1985): *Is Democracy Possible? The alternative to electoral politics*, Cambridge: Polity Press.
- Caldwell, Anne (2007): „Die Regierung der Menschheit. Gouvernamentalität und Bio-Souveränität“. In: Susanne Krasmann/Michael Volkmer (Hg.), *Michel Foucaults „Geschichte der Gouvernentali-*

- tät“ in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge, Bielefeld: transcript, S. 107-126.
- Calhoun, Craig (2003): „The Class Consciousness of Frequent Travelers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism“. In: Archibugi, S. 86-116.
- Cassese, Antonio (1999): „Ex iniuria ius oritur: Are We Moving towards International Legitimation of Forcible Humanitarian Countermeasures in the World Community?“. *European Journal of International Law* 10, Heft Nr. 1, S. 23-30.
- Cassese, Antonio (2002): „From Nuremberg to Rome: International Military Tribunals to the International Criminal Court“. In: Cassese/Gaeta/Jones, Bd. 1, S. 3-23.
- Cassese, Antonio/Gaeta, Paola/Jones, John R. W. D. (Hg.) (2002): *The Rome Statute of the International Criminal Court: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- Castells, Manuel (1983): „Cities and Revolution: The Commune of Paris, 1871“. In: Ders., *The City and the Grassroots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, London: Arnold, S. 15-26.
- Chandler, David (2003): „New Rights for Old? Cosmopolitan Citizenship and the Critique of State Sovereignty“. *Political Studies* 51, Heft Nr. 2, S. 332-349.
- Charney, Jonathan I. (1999): „Anticipatory Humanitarian Intervention in Kosovo“. *American Journal of International Law* 93, Heft Nr. 4, S. 834-841.
- Childers, Erskine/Urquhart, Brian (1994): *Renewing the United Nations System*, Uppsala/New York: Dag Hammarskjöld Foundation.
- Chomsky, Noam (2000): *Der neue militärische Humanismus. Lektionen aus dem Kosovo*, Zürich: Edition 8.
- Christophersen, Claas (2007): „Sozialer Protest zwischen Bewegung und Institutionalisierung unter besonderer Berücksichtigung der globalisierungskritischen Bewegungsorganisation Attac Deutschland“. Master Thesis, Download unter: <http://www.wiso.uni-hamburg.de/index.php?id=720> [Stand: 28.7.2007].
- Christophersen, Claas (2007a): „Transnationaler Menschenrechtsdiskurs am Beispiel der Kongo-Debatte zwischen 1879 und 1908“. Download unter: http://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_zoess/DP13.pdf [Stand: 6.11.2007].
- Chwaszcza, Christine (1998): „Selbstbestimmung, Sezession und Souveränität. Überlegungen zur normativen Bedeutung politischer Grenzen“. In: Chwaszcza/Kersting, S. 467-502.

- Chwaszcza, Christine/Kersting, Wolfgang (Hg.) (1998): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Constant, Benjamin (1972): „Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen [1819]“. In: Ders., Werke in vier Bänden, hg. v. Lothar Gall, Bd. 4, Berlin: Propyläen, S. 363-396.
- Cox, Robert W. (1980): „The crisis of world order and the problem of international organization in the 1980s“. *International Journal* 35, Heft Nr. 2, S. 370-396.
- Cox, Robert W. (1993): „Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay In Method [1983]“. In: Gill, S. 49-67.
- Cox, Robert W. (2002): *The Political Economy of a Plural World. Critical reflections on power, morals and civilization*, London/New York: Routledge.
- Cox, Robert W./Jacobson, Harold K. (Hg.) (1973): *The Anatomy of Influence. Decision Making In International Organization*, New Haven/London: Yale University Press.
- Crouch, Colin (2004): *Post-Democracy*, Cambridge u. a.: Polity Press.
- Czempiel, Ernst-Otto (1994): *Die Reform der UNO. Möglichkeiten und Missverständnisse*, München: Beck.
- Czempiel, Ernst-Otto (2003): *Weltpolitik im Umbruch. Die Pax Americana, der Terrorismus und die Zukunft der internationalen Beziehungen*, 2. Aufl., München: Beck.
- Dahl, Robert A. (1971): *Polyarchy: participation and opposition*, New Haven u. a.: Yale University Press.
- Dahl, Robert A. (1994): „A Democratic Dilemma: System Effectiveness versus Citizen Participation“. *Political Science Quarterly* 109, Heft Nr. 1, S. 23-34.
- Dahl, Robert A. (1999): „Can international organizations be democratic? A sceptic's view“. In: Jan Shapiro/Casiano Hacker-Cordón (Hg.), *Democracy's edges*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 19-36.
- Derrida, Jacques (1990): „Die différance“. In: Peter Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, S. 76-113.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Deuber-Mankowsky, Astrid (2002): „Homo sacer, das bloße Leben und das Lager. Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt“. *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie* 13, Heft Nr. 25, S. 95-115.

- Dewey, John (1996): Die Öffentlichkeit und ihre Probleme [1927, 1946], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DGVN [Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen] (Hg.) (1994): Gleiche Menschenrechte für alle. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993, Bonn: DGVN.
- DGVN [Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen] (Hg.) (2007): Bericht über die menschliche Entwicklung 2007 / 2008. Den Klimawandel bekämpfen: Menschliche Solidarität in einer geteilten Welt, vö. für UNDP [United Nations Development Programme], Berlin: DGVN.
- Dierkes, Julian/Koenig, Matthias (2006): „Zur Ambivalenz der universalistischen Weltkultur – Konfliktbearbeitung und Konfliktodynamik aus Sicht des neuen soziologischen Institutionalismus“. In: Bonacker/Weller, S. 127-150.
- Eder, Klaus (2001): „Chancenstrukturen für Bürgerbeteiligung und Protestmobilisierung in der EU. Überlegungen zu einigen Besonderheiten transnationaler Streitpolitik“. In: Ansgar Klein/Ruud Koopmans/Heiko Geiling (Hg.), Globalisierung. Partizipation. Protest, Opladen: Leske + Budrich, S. 45-77.
- Erne, Roland/Gross, Andreas/Kaufmann, Bruno/Kleger, Heinz (Hg.) (1995): Transnationale Demokratie. Impulse für ein demokratisch verfasstes Europa, Zürich: Realtopia.
- Falk, Richard/Strauss, Andrew (2001): „Toward Global Parliament“. *Foreign Affairs* 80, Heft Nr. 1, S. 212-220.
- Fetscher, Iring (1999): Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs [1975], 3. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fitschen, Thomas (2007): „Vereinte Nationen und nicht-staatliche Organisationen“. In: Volger, S. 309-330.
- Foucault, Michel (1983): Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen [1976], Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1999): „Vorlesung vom 17. März 1976“. In: Ders., In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76), hg. v. Mauro Bertani/Alessandro Fontana, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 276-306.
- Foucault, Michel (2004): „Zusammenfassung der Vorlesungen ‚Die Geburt der Biopolitik‘“. In: Ders., Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France 1978-1979, hg. v. Michel Sennelart, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 435-445.

- Fraser, Nancy (2007): „Die Transnationalisierung der Öffentlichkeit. Legitimität und Effektivität der öffentlichen Meinung in einer post-westfälischen Welt“. In: Niesen/Herborth, S. 224-254.
- Galtung, Johan (2000): „Alternative models for global democracy“. In: Holden, S. 143-161.
- Gebauer, Thomas (2001): „... von niemandem gewählt!“ Über die demokratische Legitimation von NGOs“. In: Ulrich Brand/Alex Demirovic/Christoph Görg/Joachim Hirsch (Hg.), Nichtregierungsorganisationen in der Transformation des Staates, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 95-121.
- Geulen, Eva (2005): Giorgio Agamben zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Gill, Stephen (1991): American hegemony and the Trilateral Commission, Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Gill, Stephen (Hg.) (1993): Gramsci, Historical Materialism and International Relations, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gill, Stephen (1993a): „Epistemology, ontology, and the ‚Italian school‘“. In: Ders., S. 21-49.
- Glennon, Michael J. (1999): „The New Interventionism. The Search for a Just International Law“. Foreign Affairs 78, Heft Nr. 3, S. 2-7.
- Goldschmidt, Werner (2003): „Von der Hegemonie zur Dominanz. Überlegungen zur Entwicklung der US-amerikanischen Weltpolitik seit dem Zweiten Weltkrieg“. In: Albrecht/Goldschmidt/Stuby, S. 258-279.
- Goldschmidt, Werner (2008): „Politik ohne Philosophie?“. In: Hans-Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie, wozu?, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 253-268.
- Goodman, James (1997): „The European Union: reconstituting democracy beyond the nation-state“. In: McGrew, S. 171-200.
- Goodwin, Geoffrey L. (1974): „The Erosion of External Sovereignty?“. In: Ghita Ionescu (Hg.), Between sovereignty and integration, London: Croom Helm, S. 100-118.
- Gorz, André (2000): Arbeit zwischen Misere und Utopie, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gössner, Rolf (2007): Menschenrechte in Zeiten des Terrors. Kollateralschäden an der „Heimatfront“, Hamburg: Konkret-Literatur-Verlag.
- Guggenberger, Bernd (1986): „Legalität und Legitimität“. In: Wolfgang W. Mickel (Hg.), Handlexikon zur Politikwissenschaft, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 267-272.
- Guilhot, Nicolas (2005): The Democracy Makers. Human Rights and International Order, New York: Columbia University Press.

- Gusy, Christoph (2000): „Demokratiedefizite postnationaler Gemeinschaften unter Berücksichtigung der Europäischen Union“. In: Brunkhorst/Kettner, S. 131-150.
- Habermas, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1997): „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“. In: Hinsch, S. 169-195.
- Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998a): „Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie“. In: Ders., S. 91-170.
- Habermas, Jürgen (1998b): „Zur Legitimation durch Menschenrechte“. In: Ders., S. 170-195.
- Habermas, Jürgen (2001): Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001a): „Von der Machtpolitik zur Weltbürgergesellschaft“. In: Ders., S. 27-39; s. auch: Die Zeit vom 29.4.99, S. 1.
- Habermas, Jürgen (2001b): „Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?“. In: Ders., S. 133-155.
- Habermas, Jürgen (2007): „Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik: eine Replik“. In: Niesen/Herborth, S. 406-459.
- Hafner-Burton, Emilie M./Tsutsui, Kiyoteru (2005): „Human Rights in a Globalizing World: The Paradox of Empty Promises“. American Journal of Sociology 110, Heft Nr. 5, S. 1373-1411.
- Held, David (1995): Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance, Cambridge: Polity Press.
- Held, David (1995a): „Democracy and the New International Order“. In: Archibugi/Held, S. 96-120.
- Held, David (1998): „Democracy and Globalization“. In: Archibugi/Held/Köhler, S. 11-27.
- Held, David (2007): Soziale Demokratie im globalen Zeitalter, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Henke, Christoph (2002): Die humanitäre Intervention – völker- und verfassungsrechtliche Probleme unter besonderer Berücksichtigung des Kosovo-Konfliktes, Diss., Münster.
- Herz, John H. (1974): „Aufstieg und Niedergang des Territorialstaates [1957]“. In: Ders., Staatenwelt und Weltpolitik. Aufsätze zur internationalen Politik im Nuklearzeitalter, Hamburg: Hoffmann & Campe, S. 63-83.

- Hinsch, Wilfried (Hg.) (1997): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion [Philosophische Gesellschaft Bad Homburg], Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hirsch, Joachim (2002): „The democratic potential of non-governmental organisations“. In: Anderson, S. 195-214.
- Hobe, Stephan/Kimminich, Otto (2004): Einführung in das Völkerrecht, 8. Aufl., Tübingen/Basel: Francke.
- Hobsbawm, Eric (1999): „Hannah Arendt on Revolution [1965]“. In: Ders., Revolutionaries, London [1973]: Abacus, S. 239-247.
- Höffe, Otfried (1998): „Für und Wider eine Weltrepublik“. In: Chwaszcza/Kersting, S. 204-222.
- Höffe, Otfried (1999): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München: Beck.
- Hohendahl, Peter Uwe (Hg.) (2000): Öffentlichkeit – Geschichte eines kritischen Begriffs, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Holden, Barry (Hg.) (2000): Global Democracy. Key debates, London/New York: Routledge.
- Holzgreffe, J. L./Keohane, Robert O. (Hg.) (2003): Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas, Cambridge: Cambridge University Press.
- ICISS [International Commission on Intervention and State Sovereignty] 2001: The Responsibility to Protect, Ottawa: International Development Research Centre.
- Ignatieff, Michael (2005): Das kleinere Übel. Politische Moral in einem Zeitalter des Terrors, Hamburg/Berlin: Philo-Verlag.
- The Independent International Commission on Kosovo (2000): The Kosovo Report. Conflict, International Response, Lessons Learned, Oxford et al.: Oxford University Press.
- Ipsen, Knut (2005): „Die Guantanamo-Gefangenen und das Völkerrecht“. In: Pastouna, S. 140-152.
- Jackson, Robert (2007): „Sovereignty and its Presuppositions: Before 9/11 and After“. Political Studies 55, Heft Nr. 2, S. 297-318.
- Jaeggi, Rahel (2007): „Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung“. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie-Verlag, S. 241-250.
- Joetze, Günter (2001): Der letzte Krieg in Europa? Das Kosovo und die deutsche Politik, Stuttgart/München: DVA.
- Johnson, Martin Phillip (1996): The Paradise of Association. Political Culture and Popular Organizations in the Paris Commune of 1871, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Kaiser, Karl (1969): „Transnationale Politik“. In: Ernst-Otto Czempiel (Hg.), *Die anachronistische Souveränität. Zum Verhältnis von Innen- und Außenpolitik*, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 80-110.
- Kallscheuer, Otto (1999): „Nachwort: Menschenrechte als Fortschritt der Humanität. Norberto Bobbios skeptische Geschichtsphilosophie“. In: Bobbio, S. 114-126.
- Kant, Immanuel (1983): „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf [1795]“. In: Ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Band VI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 193-252.
- Keller, Reiner (2004): *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, 2. Aufl., Wiesbaden: VS.
- Kelsen, Hans (1960): *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre [1928]*, Nachdruck der 2. Aufl., Aalen: Scientia.
- Kennedy, Paul (2006): *The Parliament of Man. The United Nations and the Quest for World Government*, London: Allen Lane.
- Keohane, Robert O. (2003): „Introduction“. In: Holzgrefe/Keohane, S. 1-13.
- Kersting, Wolfgang (2000): „Bewaffnete Interventionen als Menschenrechtsschutz?“. In: Reinhard Merkel (Hg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 187-232.
- Klein, Ansgar/Walk, Heike/Brunnengräber, Achim (2005): „Mobile Herausforderer und alternative Eliten. NGOs als Hoffnungsträger einer demokratischen Globalisierung?“. In: Brunnengräber/Klein/Walk, S. 10-79.
- Klein, Eckart/Menke, Christoph (Hg.) (2008): *Universalität – Schutzmechanismen – Diskriminierungsverbote. 15 Jahre Wiener Weltmenschensrechtskonferenz*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Klingebiel, Ruth (1996): „Weltkonferenz über die Menschenrechte in Wien 1993. Universalismus auf dem Prüfstand“. In: Dirk Messner/Franz Nuscheler (Hg.), *Weltkonferenzen und Weltberichte. Ein Wegweiser durch die internationale Diskussion*, Bonn: Dietz, S. 186-194.
- Knudsen, Tonny Brems/Laustsen, Carsten Bagge (2006): „The politics of international trusteeship“. In: Dies. (Hg.), *Kosovo between War and Peace. Nationalism, peacebuilding and international trusteeship*, London/New York: Routledge, S. 1-18.
- Koehler, Hans (2001): *The Concept of Humanitarian Intervention in the Context of Modern Power Politics*, Wien: IPO.

- Koenig, Matthias (2005): Menschenrechte, Frankfurt/Main/New York: Campus.
- Koselleck, Reinhart (2004): „Einleitung zu Volk, Nation, Nationalismus, Masse“. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland [1978], Bd. 7, 1. Aufl. mit Korrigenda, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 142-151.
- Köhler, Wolfgang R. (1999): „Das Recht auf Menschenrechte“. In: Brunkhorst/Köhler/Lutz-Bachmann, S. 106-125.
- Krasner, Stephen D. (1999): Sovereignty. Organized Hypocrisy, Princeton: Princeton University Press.
- Kratochwil, Friedrich (1995): „Sovereignty as *Dominium*: Is There a Right of Humanitarian Intervention?“. In: Gene M. Lyons/Michael Mastanduno (Hg.), Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention, Baltimore/London: John Hopkins University Press, S. 21-43.
- Kreß, Claus (2002): „Der Internationale Strafgerichtshof und die USA. Hintergründe der Sicherheitsratsresolution 1422“. Blätter für deutsche und internationale Politik 47, Heft Nr. 9, S. 1087-1101.
- Kunig, Philip/Uerpmann, Robert (1994): „Die Wiener Menschenrechtserklärung von 1993 – Neue Perspektiven für den Schutz der Menschenrechte?“. Verfassung und Recht in Übersee 27, Heft Nr. 1, S. 32-44.
- Kuper, Andrew (2004): Democracy Beyond Borders. Justice and Representation in Global Institutions, Oxford: Oxford University Press.
- Laclau, Ernesto (1993): „Power and Representation“. In: Mark Poster (Hg.), Politics, Theory, and Contemporary Culture, New York/Chichester: Columbia University Press, S. 277-296.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus [1985], 2. Aufl., Wien: Passagen.
- Lambrecht, Lars (1999): „Demokratie“. In: Hans-Jörg Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg: Meiner, S. 215-225.
- Lambrecht, Lars (Hg.) (2007): Entstehen des Öffentlichen – Eine andere Politik, Frankfurt/Main: Lang.
- Laubach-Hintermeier, Sonja (1998): „Kritik des Realismus“. In: Chwaszcza/Kersting, S. 73-96.
- Lee, Kelley (1995): „A neo-Gramscian approach to international organization: an expanded analysis of current reforms to UN development activities“. In: J. Mc Millan/A. Linklater (Hg.), Boundaries in Question, London: Pinter, S. 144-162.

- Lee, Roy S. (Hg.) (1999): *The International Criminal Court. The Making of the Rome Statute. Issues, Negotiations, Results*, Den Haag: Kluwer Law International.
- Lefort, Claude (1988): „The Question of Democracy“. In: Ders., *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, S. 9-20.
- Lefort, Claude/Gauchet, Marcel (1990): „Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen“. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 89-122.
- Leggewie, Claus (2003): *Die Globalisierung und ihre Gegner*, München: Beck.
- Leibfried, Stephan/Zürn, Michael (Hg.) (2006): *Transformationen des Staates?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Leibfried, Stephan/Zürn, Michael (2006a): „Von der nationalen zur post-nationalen Konstellation“. In: Dies., S. 19-69.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument-Verlag.
- Lemke, Thomas (2004): „Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, Heft Nr. 6, S. 943-963.
- Linklater, Andrew (1998): *The Transformation of Political Community. Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Cambridge: Polity Press.
- Loges, Bastian/Menzel, Ulrich/Ulbricht, Sascha (2003): *Die Debatte um humanitäre Intervention, die Doktrinen der USA und die Regimebildung durch die Vereinten Nationen*, Braunschweig: Institut für Sozialwissenschaften.
- Loquai, Heinz (2000): *Der Kosovo-Konflikt – Wege in einen vermeidbaren Krieg. Die Zeit von Ende November 1997 bis März 1999*, Baden-Baden: Nomos.
- Lösch, Bettina (2005): *Deliberative Politik. Moderne Konzeptionen von Öffentlichkeit, Demokratie und politischer Partizipation*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Luck, Edward C. (2008): „Der verantwortliche Souverän und die Schutzverantwortung. Auf dem Weg von einem Konzept zur Norm“. In: Vereinte Nationen. *Zeitschrift für die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen* 56, Heft Nr. 2, S. 51-58.

- Lützeler, Paul Michael (1996): „Nachwort des Herausgebers: Der Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Hermann Broch“. In: Hannah Arendt/Hermann Broch, Briefwechsel 1946 bis 1951, hg. v. Paul Michael Lützeler, Frankfurt/Main: Jüdischer Verlag, S. 227-250.
- Malanczuk, Peter (1993): *Humanitarian Intervention and the Legitimacy of the Use of Force*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Mappes-Niediek, Norbert (2007): „Poker ums Kosovo“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 52, Heft Nr. 3, S. 278-282.
- Marchart, Oliver (2005): *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien: Turia & Kant.
- Marshall, T. H. (1973): *Class, Citizenship, and Social Development*, Westport: Greenwood Press.
- Marx, Karl (1919): *Der Bürgerkrieg in Frankreich [1871]*, Hamburg: Willaschek.
- Marx, Karl (1957): „Zur Judenfrage“. In: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, S. 347-377, Berlin: Dietz.
- Maus, Ingeborg (1992): „Basisdemokratische Aktivitäten und rechtsstaatliche Verfassung. Zum Verhältnis von institutionalisierter und nichtinstitutionalisierter Volkssouveränität“. In: Thomas Kreuder (Hg.), *Der orientierungslose Leviathan. Verfassungsdebatte, Funktion und Leistungsfähigkeit von Recht und Verfassung*, Marburg: Schüren, S. 99-116.
- Maus, Ingeborg (2007): „Verfassung oder Vertrag. Zur Verrechtlichung globaler Politik“. In: Niesen/Herborth, S. 350-382.
- Mauss, Marcel (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften [1923/4]*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- McGrew, Anthony (Hg.) (1997): *The Transformation of Democracy? Globalization and Territorial Democracy*, Cambridge/Walton Hall: Polity Press.
- McGrew, Anthony (1997a): „Democracy beyond borders? Globalization and the reconstruction of democratic theory and practice“. In: Ders., S. 231-266.
- McGrew, Anthony (2002): „Democratising global institutions: possibilities, limits and normative foundations“. In: Anderson, S. 149-170.
- Meißner, Philipp (2005): *The International Criminal Court Controversy. A scrutiny of the United States' major objections against the Rome Statute*, Münster: Lit-Verlag.
- Melucci, Alberto (1989): *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, London: Hutchinson Radius.

- Menzel, Ulrich (2001): Zwischen Idealismus und Realismus. Die Lehre von den Internationalen Beziehungen, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Merkel, Reinhard (2003): „Können Menschenrechtsverletzungen militärische Interventionen rechtfertigen? Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der ‚humanitären Intervention‘ am Beispiel des Kosovo-Krieges“. In: Gerhard Beestermöller (Hg.), Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges, Stuttgart: Kohlhammer, S. 29-53.
- Meyer, John W. (2005): Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Meyer, John W./Boli, John/Thomas, George M./Ramirez, Francisco O. (1997): „World Society and the Nation-State“. American Journal of Sociology 103, Heft Nr. 1, S. 144-181.
- Meyers, Reinhard (1993): „Transnationale Politik“. In: Dieter Nohlen (Hg.), Lexikon der Politik. Internationale Beziehungen, Band 6, München: Beck, S. 543-547.
- Miller, David (1995): On Nationality, Oxford: Clarendon Press.
- Mohr, Sabine (2005): „Raum für neue Mitglieder. Über den Umgang von Weltbank, Internationalem Währungsfonds und Welthandelsorganisation mit NGOs“. In: Brunnengräber/Klein/Walk, S. 298-328.
- Mouffe, Chantal (2005): On the Political, London/New York: Routledge.
- Mouffe, Chantal (2008): Das demokratische Paradox [2000], Wien: Turia & Kant.
- Mouffe, Chantal (2008a): „Einführung: Das demokratische Paradox“. In: Dies., S. 19-32.
- Mouffe, Chantal (2008b): „Carl Schmitt und das Paradox der liberalen Demokratie“. In: Dies., S. 49-67.
- Morgenthau, H. J. (1949): Politics among Nations, New York: Knopf.
- Münch, Richard (1998): Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Murphy, Craig (1994): „The Promise of Liberal Internationalism“. In: Ders., International Organization and Industrial Change. Global Governance since 1850, Cambridge u.a.: Polity Press, S. 13-45.
- Murphy, Sean D. (1996): Humanitarian Intervention. The United Nations in an Evolving World Order, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Murphy, Gretchen (2005): Hemispheric imaginings. The Monroe Doctrine and Narratives of U. S. Empire, Durham/London: Duke University Press.

- Nanz, Patrizia/Steffek, Jens (2007): „Zivilgesellschaftliche Partizipation und die Demokratisierung internationalen Regierens“. In: Niesen/Herborth, S. 87-110.
- Niesen, Peter/Herborth, Benjamin (Hg.) (2007): Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Nohlen, Dieter (1998): Lexikon der Politik. Politische Begriffe, Band 7, München: Beck.
- Nowak, Manfred (Hg.) (1994): World Conference on Human Rights. Vienna, June 1993. The Contributions of NGOs. Reports and Documents, Wien: Manz.
- Nowak, Manfred (2006): „Das System Guantánamo“. Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ). Beilage der Wochenzeitung Das Parlament 56, Heft Nr. 36, S. 25-30.
- Nuscheler, Franz (1996): Das „Recht auf Entwicklung“. Fortschritt oder Danaergeschenk in der Entwicklung der Menschenrechte?, Bonn: DGVN.
- Nussbaum, Martha Craven (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben, hg. v. Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha Craven (1999a): „Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz“. In: Dies., S. 227-264.
- Nussbaum, Martha Craven (2007): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass., u. a.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Nusseibeh, Sari (2008): Es war einmal ein Land. Ein Leben in Palästina, mit Anthony David, München: Kunstmann.
- Nye Jr., Joseph S./Keohane, Robert O. (1971): „Transnational Relations and World politics: An Introduction“. *International Organization* 25, Heft Nr. 3, S. 329-351.
- Orford, Anne (2003): *Reading Humanitarian Intervention. Human Rights and the Use of Force in International Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Orford, Anne (2008): „Von der Humanität der Stärke zur ‚Verantwortung für den Schutz‘. Die neue internationale Interventionspolitik“. In: Karin Fischer/Susan Zimmermann (Hg.), *Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien: Promedia, S. 237-255.
- OSCE/ODIHR (1999): *Kosovo/Kosova. As Seen, As Told. An analysis of the human rights findings of the OSCE Kosovo Verification Mission October 1998 to June 1999*, Warschau: ODIHR [Office for Democratic and Human Rights]

- Osiander, Andreas (1994): *The States System of Europe, 1640-1990. Peacemaking and the Conditions of International Stability*, Oxford: Clarendon Press.
- OVG [Oberverwaltungsgericht] Münster (2007): „Urteil vom 9.10.2007, Aktenzeichen 15 A 1596/07“. Download unter: <http://www.justiz.nrw.de/ses/nrweSearch.php> [Stand: 7.11.2007].
- Paech, Norman (1999): „,Humanitäre Intervention‘ und Völkerrecht“. In: Ulrich Albrecht/Paul Schäfer (Hg.), *Der Kosovo-Krieg. Fakten – Hintergründe – Alternativen*, Köln: PapyRossa-Verlag, S. 82-104.
- Paech, Norman (2003): „Imperialismus und Völkerrecht. Von der Monroe- zur Bush-Doktrin“. In: Albrecht/Goldschmidt/Stuby, S. 126-139.
- Paech, Norman (2007): „Menschenrechte und Krieg im Zeichen des europäischen Wertekanons“. In: Lambrecht, S. 265-276.
- Paech, Norman/Stuby, Gerhard (2001): *Völkerrecht und Machtpolitik in den internationalen Beziehungen. Ein Studienbuch*, Hamburg: VSA-Verlag.
- Paepcke, Henrike (2004): *Die friedens- und sicherheitspolitische Rolle des UN-Generalsekretärs im Wandel. Das kritische Verhältnis zwischen Boutros Boutros-Ghali und den USA*, Diss., Baden-Baden: Nomos.
- Pastouna, James (2005): *Guantánamo Bay. Gefangen im rechtsfreien Raum*, Hamburg: Europäische Verlags-Anstalt.
- Pateman, Carole (1970): *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pauer-Studer, Herlinde (1999): „Einleitung“. In: Nussbaum, S. 7-23.
- Perron, Corinna (2007): „Montesquieu, Marx und die Kritik der modernen Gesellschaft bei Hannah Arendt“. In: Lambrecht, S. 257-264.
- Peterke, Sven (2004): „Die Umgehung rechtsstaatlicher Garantien durch Bestimmung Terrorverdächtiger zu ‚feindlichen Kombattanten‘. Zur Entscheidung des New Yorker Berufungsgerichts in der Sache ‚Padilla v. Rumsfeld‘“. *Humanitäres Völkerrecht – Informationsschriften* 17, Heft Nr. 1, S. 39-46.
- Peters, Bernhard (2007): „Die Leistungsfähigkeit heutiger Öffentlichkeiten – einige theoretische Kontroversen [2002]“. In: Ders., *Der Sinn von Öffentlichkeit*, hg. v. Hartmut Weßler, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 187-202.
- Pohlmann, Rosemarie (1971): „Autonomie“. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwabe, S. 701-719.

- Polanyi, Karl (1978): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen [1944]*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Preuß, Ulrich K. (1999): „Zwischen Legalität und Gerechtigkeit. Der Kosovo-Krieg, das Völkerrecht und die Moral“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 44, Heft Nr. 7, S. 816-828.
- Ramsbotham, Oliver P./Woodhouse Tom (1996): *Humanitarian Intervention in Contemporary Conflict: A Reconceptualization*, Cambridge: Polity Press.
- Raschke, Joachim (1999): „Machtwechsel und soziale Bewegungen“. In: Ansgar Klein/Hans-Josef Legrand/Thomas Leif (Hg.), *Neue soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven*, Opladen/ Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 64-91.
- Rawls, John (1997): „Erwiderung auf Habermas“. In: Hinsch, S. 196-262.
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Rawls, John (2003): *Justice as Fairness*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Reemtsma, Jan Philipp (2001): „Über den Sinn eines internationalen Strafgerichtshofs. Fortsetzung des Gesprächs in älterer Manier“. In: Wolfram Wette/Gerd R. Ueberschär (Hg.), *Kriegsverbrechen im 20. Jahrhundert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 519-533.
- Reljic, Dusan (2008): „Der Staat der Mafia. Organisierte Kriminalität im Kosovo“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 53, Heft Nr. 4, S. 83-93.
- Rieth, Lothar (1999): „Who needs whom? The ICC the USA or the USA the ICC?“. In: *International Society for Human Rights [ISHR] (Hg.), ICC: special edition*, Frankfurt/Main: ISHR, S. 16-20.
- Risse, Thomas/Lehmkuhl, Ursula (2007): „Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit“. *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*. Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament* 57, Heft Nr. 20/21, S. 3-10.
- Risse, Thomas/Ropp, Stephen C./Sikkink, Kathryn (Hg.) (1999): *The Power of Human Rights. International Norms and Domestic Change*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritter, Henning (1990): „Die ethnologische Wende. Über Marcel Mauss“. In: Mauss, S. 188-208.
- Roberts, Sir Adam (2004): „The United Nations and Humanitarian Intervention“. In: Welsh, S. 71-98.
- Rose, David (2004): *Guantánamo Bay. Amerikas Krieg gegen die Menschenrechte*, Frankfurt/Main: Fischer.

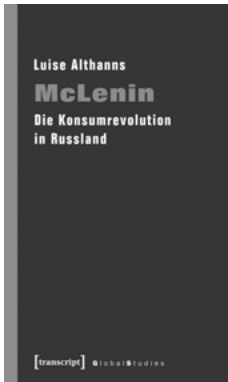
- Rosenau, James N. (1992): „Governance, order, and change in world politics“. In: James N. Rosenau/Ernst-Otto Czempiel (Hg.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press, S. 1-30.
- Roth, Roland (2005): „Transnationale Demokratie. Beiträge, Möglichkeiten und Grenzen von NGOs“. In: *Brunnengräber/Klein/Walk*, S. 80-128.
- Rougier, Antoine (1910): „La Théorie de L'intervention d'humanité“. *Revue Générale de Droit International Public* 17, S. 468-526.
- Sarasin, Philipp (2003): „Agamben – oder doch Foucault?“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51, Heft Nr. 2, S. 348-354.
- Sarasin, Philipp (2003a): „Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse“. In: Ders., *Frankfurt/Main: Suhrkamp*, S. 10-60.
- Sartori, Giovanni (1997): *Demokratietheorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schabas, William A. 2001: *An Introduction to the International Criminal Court*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scharpf, Fritz W. (1998): „Demokratie in der transnationalen Politik“. In: Ulrich Beck (Hg.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 228-253.
- Scharpf, Fritz W. (2002): „Regieren im europäischen Mehrebenensystem – Ansätze zu einer Theorie“. *Leviathan – Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 30, Heft Nr. 1, S. 65-92.
- Scheffer, David J. (1999): „The United States and the International Criminal Court“. *American Journal of International Law* 93, Heft Nr. 1, S. 12-22.
- Scherrer, Christoph (1998): *Neo-gramscianische Interpretationen internationaler Beziehungen. Eine Kritik*. Download unter: <http://www.uni-kassel.de/fb5/globalization/pdf/Neogramscianische%20IB.pdf> [Stand: 15.05.2007].
- Schmidt, Manfred G. (1995): *Demokratietheorien. Eine Einführung*, Opladen: Leske + Budrich.
- Schmitt, Carl (1922): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1940): „Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus“. In: Ders., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles. 1923-1939*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, S. 162-180.
- Schmitt, Carl (1974): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des ius publicum europaeum* [1950], 2. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.

- Schmitt, Carl (1987): *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien [1963], Berlin: Duncker & Humblot.
- Sen, Amartya (1993): „Capability and Well-Being“. In: Martha Craven Nussbaum/Amartya Sen (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford u. a.: Clarendon Press, S. 30-53.
- Shinoda, Hideaki (2000): *Re-examining Sovereignty. From Classical Theory to the Global Age*, Basingstoke/Hampshire u. a.: Macmillan.
- Shue, Henry (2004): „Limiting sovereignty“. In: Welsh, S. 11-29.
- Simma, Bruno (1999): „NATO, the UN and the Use of Force: Legal Aspects“. *European Journal of International Law* 10, Heft Nr. 1, S. 1-22.
- Simma, Bruno/Fastenrath, Ulrich (Hg.) (2004): *Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz*, 5. Aufl., München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Sousa Santos, Boaventura de (1995): *Toward A New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York/London: Routledge.
- Steffek, Jens (2008): „Zähmt zivilgesellschaftliche Partizipation die internationale Politik? Vom exekutiven zum partizipativen Multilateralismus“. *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 36, Heft Nr. 1, S. 105-122.
- Stempel, Philipp (2005): *Der Internationale Strafgerichtshof – Verbote eines Weltinnenrechts? Eine Studie zur Reichweite einer rule of law in der internationalen Politik*, INEF [Institut für Entwicklung und Frieden] – Report 78, Duisburg: INEF.
- Stromseth, Jane (2003): „Rethinking humanitarian intervention: the case for incremental change“. In: Holzgrefe/Keohane, S. 232-273.
- Sznaider, Natan (2008): *Gedächtnisraum Europa. Die Visionen des europäischen Kosmopolitismus. Eine jüdische Perspektive*, Bielefeld: transcript.
- Sztopmka, Piotr (1998): „Mistrusting Civility: Predicament of a Post-Communist Society“. In: Alexander, S. 191-210.
- Take, Ingo (2006): „Die Schattenseite der Weltgesellschaft – Die transnationale Vernetzung von Gewaltakteuren als weltgesellschaftliche Herausforderung“. In: Bonacker/Weller, S. 103-127.
- Taylor, Charles (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* [1992], Frankfurt/Main: Fischer.
- Thakur, Ramesh (2006): *The United Nations, Peace and Security. From Collective Security to the Responsibility to Protect*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Thomas, Daniel C. (2001): *The Helsinki Effect: International Norms, Human Rights, and the Demise of Communism*, Princeton: Princeton University Press.
- Thürer, Daniel (2000): „Citizenship‘ und Demokratieprinzip: ‚Föderative‘ Ausgestaltungen im innerstaatlichen, europäischen und globalen Rechtskreis“. In: Brunkhorst/Kettner, S. 177-208.
- Tilly, Charles (2004): *Social Movements, 1768-2004*, Boulder: Paradigm Publishings.
- Tomberg, Friedrich (1973): *Polis und Nationalstaat. Eine vergleichende Überbauanalyse im Anschluss an Aristoteles*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Torfinn, Jacob (1999): *New theories of discourse*. Laclau, Mouffe and Zizek, Oxford u. a.: Blackwell.
- Tönnies, Sibylle (2005): „Souveränität und Angriffskriegsverbot“. Aus *Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*. Beilage der Wochenzeitung *Das Parlament* 55, Heft Nr. 22, S. 39-47.
- Tucker, Robert W. (2001): „The International Criminal Court Controversy“. *World Policy Journal* 18, Heft Nr. 2, S. 71-81.
- Urbinati, Nadia (2003): „Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?“. In: Archibugi, S. 67-85.
- Van der Pijl, Kees (1996): *Vordenker der Weltpolitik*, Opladen: Leske + Budrich.
- Vanhana, Tatu (1997): *Prospects of democracy. A study of 172 countries*, London: Routledge.
- Volger, Helmut (Hg.) (2007): *Grundlagen und Strukturen der Vereinten Nationen*, München/Wien: Oldenbourg.
- Volger, Helmut (2007a): „Die Reform der Vereinten Nationen“. In: Ders., S. 487-572.
- Wahl, Peter (2004): „Vor neuen Herausforderungen“. *Sand im Getriebe* Nr. 35. Download unter: <http://www.attac.at/732.98.html> [Stand: 13.12.2005].
- Wallerstein, Immanuel (2007): *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin: Wagenbach.
- Waltz, K. N. (1979): *Theory of International Politics*, Boston u. a.: McGraw-Hill.
- Walzer, Michael (2000): *Just And Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], 3. Aufl., New York: Basic Books.
- Walzer, Michael (2000a): „Preface To The Third Edition“. In: Ders., S. xi-xvii.
- Walzer, Michael (2002): „Arguing for Humanitarian Intervention“. In: Nicolaus Mills/Kira Brunner (Hg.), *The New Killing Fields*, New York: Basic Books, S. 19-37.

- Waschkuhn, Arno (1998): *Demokratietheorien*, München/Wien: Oldenbourg.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.
- Wedgwood, Ruth (1998): „Fiddling in Rome. America and the International Criminal Court“. *Foreign Affairs* 77, Heft Nr. 6, S. 20-24.
- Wedgwood, Ruth (1999): „The International Criminal Court. An American View“. *European Journal of International Law* 10, Heft Nr. 1, S. 93-108.
- Weiss, Thomas G./Forsythe, David P./Coate, Roger A. (1997): *The United Nations and Changing World Politics*, 2. Aufl., Boulder/Oxford: Westview Press.
- Weller, Marc (1999): *The Crisis in Kosovo 1989-1999*, Cambridge: Documents & Analysis Publishings.
- Wellmer, Albrecht (1999): „Hannah Arendt über die Revolution“. In: Brunkhorst/Köhler/Lutz-Bachmann, S. 125-157.
- Welsh, Jennifer (Hg.) (2004): *Humanitarian Intervention and International Relations*, Oxford: Oxford University Press.
- Welsh, Jennifer (2004a): „Introduction“. In: Dies., S. 1-11.
- Wendt, Alexander (1999): *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weymans, Wim (2004): „Pierre Rosanvallon und das Problem der Politischen Repräsentation“. In: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 87-112.
- Wildt, Michael (2006): „Biopolitik, ethnische Säuberungen und Volkssouveränität“. *Mittelweg* 36/15, Heft Nr. 6, S. 87-107.
- Wolfrum, Rüdiger (1993): „Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes. Perspektiven nach der Weltmenschensrechtskonferenz von Wien“. *Europa-Archiv* 48, Folge 23, S. 681-690.
- Zanetti, Véronique (1998): „Ethik des Interventionsrechts“. In: Chwaszcza/Kersting, S. 297-325.
- Zangl, Bernhard (2006): „Das Entstehen internationaler Rechtsstaatlichkeit?“. In: Leibfried/Zürn, S. 123-151.
- Zerilli, Linda (2005): „Vorwort“. In: Marchart, S. 7-12.
- Zolo, Danilo (2002): *Invoking Humanity. War, Law and Global Order*, London/New York: Continuum.
- Zürn, Michael (1998): *Regieren jenseits des Nationalstaates. Globalisierung und Denationalisierung als Chance*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Zweifel, Thomas D. (2006): *International Organizations and Democracy. Accountability, Politics, and Power*, Boulder: Lynne Rienner.

Global Studies



LUISE ALTHANNS

McLenin

Die Konsumrevolution in Russland

Oktober 2009, ca. 294 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1254-7



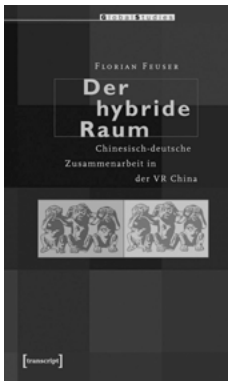
MORITZ CSÁKY,

JOHANNES FEICHTINGER (Hg.)

Europa – geeint durch Werte?

Die europäische Wertedebatte
auf dem Prüfstand der Geschichte

2007, 218 Seiten, kart., 24,80 €,
ISBN 978-3-89942-785-1



FLORIAN FEUSER

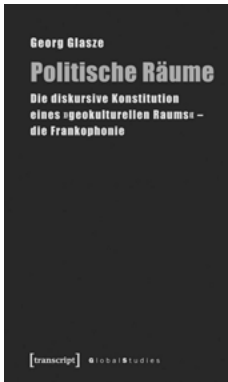
Der hybride Raum

Chinesisch-deutsche Zusammenarbeit
in der VR China

2006, 344 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-581-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Global Studies



GEORG GLASZE
Politische Räume
Die diskursive Konstitution eines
»geokulturellen Raums« –
die Frankophonie

Dezember 2009, ca. 256 Seiten, kart., ca. 27,80 €,
ISBN 978-3-8376-1232-5



ANNE KARRASS
Die EU und der Rückzug des Staates
Eine Genealogie der Neoliberalisierung
der europäischen Integration

Januar 2009, 280 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1067-3



BÜLENT KÜÇÜK
Die Türkei und das andere Europa
Phantasmen der Identität
im Beitrittsdiskurs

2008, 236 Seiten, kart., zahlr. Abb., 25,80 €,
ISBN 978-3-8376-1012-3

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Global Studies

CHRISTIAN BERNDT,
JOHANNES GLÜCKLER (Hg.)
**Denkanstöße zu einer anderen
Geographie der Ökonomie**
2006, 172 Seiten, kart., 17,80 €,
ISBN 978-3-89942-454-6

HEINER DEPNER
**Transnationale Direktinvestitionen
und kulturelle Unterschiede**
Lieferanten und Joint Ventures
deutscher Automobilzulieferer
in China
2006, 240 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-567-3

ULRICH HEINZE
Hautkontakt der Schriftsysteme
Japan im Zeichen
der Globalisierung:
Geldflüsse und Werbetexte
2006, 208 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-513-0

CHRISTIAN KELLERMANN
**Die Organisation des
Washington Consensus**
Der Internationale
Währungsfonds und seine
Rolle in der internationalen
Finanzarchitektur
2006, 326 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-89942-553-6

LUTZ LEISERING, PETRA BUHR,
UTE TRAISER-DIOP
**Soziale Grundsicherung in der
Weltgesellschaft**
Monetäre Mindestsicherungssysteme
in den Ländern des Südens
und des Nordens.
Weltweiter Survey und
theoretische Verortung
2006, 342 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-460-7

IVO MOSSIG
Netzwerke der Kulturökonomie
Lokale Knoten und globale
Verflechtungen der Film- und
Fernsehindustrie in Deutschland
und den USA
2006, 228 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-89942-523-9

MATTHIAS OTTEN
**Interkulturelles Handeln in der
globalisierten Hochschulbildung**
Eine kultursoziologische Studie
2006, 318 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-89942-434-8

JAN POSPISIL
Die Entwicklung von Sicherheit
Entwicklungspolitische
Programme der USA und
Deutschlands im Grenzbereich
zur Sicherheitspolitik
Juli 2009, 442 Seiten, kart.,
zahlr. Abb., 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1077-2

HELEN SCHWENKEN
**Rechtlos, aber nicht
ohne Stimme**
Politische Mobilisierungen
um irreguläre Migration
in die Europäische Union
2006, 374 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-516-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de