

# DNGPS



A-02-2016A

WORKING PAPER



## DISKURSTHEORETISCHE KRITIK DER DEKONSTRUKTION VON MENSCHENRECHTEN

MICHAEL ROSENECK

GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

DISKURSETHIK

MENSCHENRECHTE

RECHTSTHEORIE



**Herausgeberschaft:**

Deutsche Nachwuchsgesellschaft für Politik- und Sozialwissenschaft e.V. (DNGPS)

**Ansprechpartner:**

Eike Ortlepp (working-paper@dngps.de)

Simon Bein (bein@dngps.de)

Universität Osnabrück

Fachbereich Sozialwissenschaften

Seminarstraße 33

49069 Osnabrück

Homepage: [www.dngps.de](http://www.dngps.de)

Email: [info@dngps.de](mailto:info@dngps.de)

Facebook: [www.facebook.com/DNGPS](http://www.facebook.com/DNGPS)

Twitter: <https://twitter.com/DNGPS>

Amtsgerichtsnummer: VR 200767 | Amtsgericht Osnabrück | Ust-Ident. Nummer: 66/270/03787

Bankverbindung: IBAN DE33 2655 0105 1551 1544 36 | BIC NOLADE22XXX | Sparkasse Osnabrück

**Verlag:**

Verlag Barbara Budrich, Stauffenbergstr. 7, D-51379 Leverkusen-Opladen

Tel. +49 (0)2171.344594 | Fax +49 (0)2171.344693 | [info@budrich.de](mailto:info@budrich.de)

[www.budrich-academic.de](http://www.budrich-academic.de) | [www.budrich-verlag.de](http://www.budrich-verlag.de) | [www.budrich-journals.de](http://www.budrich-journals.de)

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

© Dieses Werk ist im Verlag Barbara Budrich erschienen und steht unter folgender Creative

Commons Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>.

Verbreitung, Speicherung und Vervielfältigung erlaubt, kommerzielle Nutzung und Veränderung nur mit Genehmigung des Verlags Barbara Budrich.



Diese Publikation steht im Open Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit ([www.budrich-journals.de/index.php/dngps](http://www.budrich-journals.de/index.php/dngps)).

**ISSN Online: 2365-3329**

Verlag Barbara Budrich, [www.budrich-verlag.de](http://www.budrich-verlag.de)

# **DISKURSTHEORETISCHE KRITIK DER DEKONSTRUKTION VON MENSCHENRECHTEN**

**MICHAEL ROSENECK, M.A.**

**JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ**

**ROSENECK@POLITIK.UNI-MAINZ.DE**

## **ZUSAMMENFASSUNG**

Menschenrechte können hinsichtlich ihres Anspruchs auf Allgemeingültigkeit, kulturell geprägter Formulierungen oder ihres Gebrauchs als Machtinstrument kritisiert werden. Wenn sie jedoch diskursiv als Ergebnis deliberativer Prozesse konzipiert werden, kann diese Kritik entkräftet beziehungsweise konstruktiv verarbeitet werden. Zum einen gewinnt eine diskursive Konzeption der Menschenrechte dadurch universale Legitimität, dass sie von allen Betroffenen zumindest hypothetisch angenommen werden kann, zum anderen sind sie offen genug, um nicht kulturell relativ eingegrenzt oder als strategisches Instrument missbraucht zu werden. So können Menschenrechte über die Diskurstheorie als legitime Normen politischen Handelns rekonstruiert werden.

**KEYWORDS: DISKURSETHIK MENSCHENRECHTE  
DEKONSTRUKTION RECHTSTHEORIE**

# DISCOURSE THEORETICAL CRITICISM OF HUMAN RIGHTS DECONSTRUCTION

**MICHAEL ROSENECK, M.A.**

JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITY MAINZ

ROSENECK@POLITIK.UNI-MAINZ.DE

## ABSTRACT

Human rights can be criticized because of their universality claim, their culturally specific formulation or their use as an instrument of power. But if they are conceptualized as a product of deliberation, this critique can be debilitated and productively transformed. On the one hand a discursive conception of human rights can achieve universal legitimacy by hypothetically including all affected, on the other hand it is open to not be culturally determined or used as an instrument of power. Using discourse theory human rights can be reconstructed as legitimate norms of political action.

**KEYWORDS:** DISCOURSE ETHICS HUMAN RIGHTS  
DECONSTRUCTION LEGAL THEORY

## 1. EINLEITUNG

Menschenrechte sind *per definitionem* allgemeingültige, egalitäre und individuelle Rechte, die jedem Menschen allein durch sein Menschsein zukommen.<sup>1</sup> Allgemeingültigkeit bedeutet, dass sie weder räumliche noch zeitliche Grenzen ihrer Verleihung und Durchsetzung kennen sollten. Dass sie egalitär sind, impliziert, dass sie keine Unterscheidung von Ethnie, Geschlecht, religiöser Zugehörigkeit und ähnlichen Kategorien kennen. Individuell sind sie, weil sie dem einzelnen Menschen, also nicht soziokulturellen Gruppen, Clans und dergleichen, zukommen – im Gegenteil ihn sogar vor Übergriffen durch das Kollektiv schützen sollen.<sup>2</sup> Ihren ideengeschichtlichen Ursprung könnten sie womöglich in der religiösen Idee der Gottesebenbildlichkeit finden (vgl. Verdross 1958; Putz 1991; Habermas 1992: 181; Schultziner 2006: 663-667; Stein 2007: 223-265; Nussbaum 2008: 352). Im Prozess der Aufklärung säkularisierte sich dann diese über die Etappen des religiösen und dann des rationalen Naturrechts hin zum Vernunftrecht, wie es bei Kant, welcher ohne eine religiöse Fundierung auszukommen scheint, zu finden ist.<sup>3</sup> Menschenrechte sind doppeldeutige Normen, denn zunächst sind sie rein *moralisch*, doch sollen sie durch *positives Recht* politisch wirksam werden (vgl. Habermas 2011). Paradigmen wie die *responsibility to protect* beispielsweise institutionalisieren die zunächst rein moraltheoretische Idee der Menschenrechte und lassen sie realpolitisch wirksam werden, indem sie beispielsweise humanitäre Interventionen begründen.

Dennoch, so bleibt der Zweifel für einige politische Theorien, stellt sich die Frage, ob in einer pluralistischen Welt die Idee universal gültiger Menschenrechte nicht daran scheitern muss, dass ihr Entstehungszusammenhang letzten Endes doch nur philosophisch-theologische Metaphysik einer bestimmten Region dieser Welt ist. Anders formuliert, stellt sich die Frage, ob Menschenrechte nicht lediglich ein *westliches* Ethos und demnach nicht verallgemeinerbar sind.<sup>4</sup> Dieser Zweifel wiegt schwer, denn, wie soeben ausgeführt, sind Menschenrechte heutzutage nicht nur etwas Moralisches, das vielleicht den einzelnen Überzeugten persönlich bindet, sondern sie realisieren sich in konkreten politischen Prozessen wie Interventionen, Sanktionen und dergleichen. Das bedeutet, mit ihnen wird Macht ausgeübt und für die normative politische Theorie, insbesondere die Ethik der internationalen Beziehungen, wird so die Frage nach der Legitimität dieser Machtausübung virulent.<sup>5</sup>

---

1 Ich möchte mich bei Prof. Dr. Ruth Zimmerling für die Unterstützung und das Feedback im Rahmen des Projekts „Habermas' politische Theorie“ bedanken, welches zu dieser Publikation geführt hat. Besonderen Dank möchte ich auch an Julian und Sascha für die Unterstützung und zahlreichen Gespräche richten.

2 Aufgrund des begrenzten Umfangs dieses Artikels werde ich lediglich das maskuline Genus verwenden, welches aber geschlechtsneutral gemeint ist.

3 Man könnte berechtigterweise anführen, dass Kant (GMS, AA IV: 463.4-33; KpV, AA V: 124.4-132.5) durch seine Religionsphilosophie letzten Endes doch zumindest den motivationalen Faktor seiner Moraltheorie an eine wie auch immer gedachte Gottesvorstellung bindet.

4 Was der Westen, das Abendland und dergleichen eigentlich ganz konkret sei, ist umstritten. So kann es sich je nach Verständnis z. B. um eine spezifische Region oder einen Kulturkreis handeln. Für die Beantwortung meiner Fragestellung erübrigt sich jedoch eine Spezifikation, da ich vielmehr verdeutlichen möchte, dass eine diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte universellen Charakter hat. Ich danke einem anonymen Reviewer für den Hinweis, eine Erläuterung zu diesem umstrittenen Begriff zu geben.

5 Natürlich sind nichtsdestotrotz für die meisten Staaten auch strategische Interessen von Bedeutung und man sollte nicht die Möglichkeit außer Acht lassen, dass die Berufung auf Menschenrechte mehr der Verschleierung eigener Interessen als moralischer Aufrichtigkeit dient (vgl. Maus 1999).

Meine These lautet, dass auch unter Randbedingungen eines weltanschaulichen Pluralismus in globalen Vergesellschaftungszusammenhängen die normative politische Theorie an dem moralischen Postulat universal gültiger Menschenrechte festhalten kann, jedoch dies nicht im Sinne essenzialistischer Konzeptionen, sondern vielmehr als Ergebnis eines deliberativen Prozesses, in dem Betroffene ihre Menschenrechte beraten, formulieren und einklagen.<sup>6</sup> Der Aufbau meines Textes ist dergestalt, dass ich zunächst die gängige Menschenrechtskritik in drei Idealtypen, ontologische, semiotische, imperialistische Kritik, einteilen werde, um verschiedene Ansätze besser unterscheiden zu können. Im Anschluss daran möchte ich meinen Einwand gegen die vorgestellten Dekonstruktionen des normativen Gehalts der Menschenrechte in zwei Schritten entwickeln: Zunächst werde ich darstellen, wie die Diskurstheorie Grundrechte prozeduralistisch begründen kann. Hierbei werde ich mich primär auf Habermas' *Faktizität und Geltung* beziehen. Im Anschluss daran möchte ich zeigen, dass diese Rekonstruktion so auf globale Ebene übertragen werden kann, dass die ontologische Kritik ganz, die semiotische und imperialistische Kritik teilweise entkräftet werden können.

## 2. FORMEN DER MENSCHENRECHTSKRITIK

Menschenrechte fungieren sowohl in politiktheoretischen als auch in praktischen Diskursen als relevante Geltungsansprüche. Durch ihre Erwähnung in Abkommen wie der Charta der Vereinten Nationen oder der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 wird ihre Gültigkeit nicht nur in der sogenannten westlichen Welt, sondern global unterstellt und eingefordert.<sup>7</sup> Eine Kritik an der Idee der Menschenrechte ist dementsprechend auch immer eine Kritik an real wirksamen inter- und supranationalen Regimen. Ich bin der Meinung, dass die verschiedenen Formen der im transnationalen Diskurs vorgebrachten Menschenrechtskritik exhaustiv durch folgende Aufzählung abgedeckt werden. Ich orientiere mich dabei an Habermas (1998: 178f.).

(a) Die ontologische Kritik geht davon aus, dass Menschenrechte als moralische Normen, die dem Individuum durch sein Menschsein zukommen, *nicht verallgemeinerbar* seien, weil sie sich durch anthropologische Prämissen deduzieren, die charakteristisch für ein bestimmtes Ethos sind.<sup>8</sup> So sind sie demnach keine universalen Prinzipien, sondern lediglich Ausdruck jüdisch-christlicher oder hellenistischer Menschenbilder. Dementsprechend können sie nicht in andere Kulturkreise jenseits des wie auch immer definierten Westens exportiert werden, weil hierfür in diesen Gesellschaften die notwendigen Überzeugungen fehlen. So formuliert beispielsweise der nigerianische Politikwissenschaftler Claude Ake (1987) diese Kritik für den

6 Ich schließe mich Thomas Scanlon (2014: 16-52) an, der zeigt, dass moralische Normen keine eigenständigen Entitäten sind (vgl. Mackie 1990), sondern vielmehr eine bestimmte Art der Strukturierung sozialer Beziehungen.

7 Die Erwähnung des Begriffes der Menschenwürde als Grundlage aller sich aus ihr ableitenden Menschenrechte erfuhr erst nach den Erfahrungen des Holocausts wieder erhöhte Rezeption in der politischen Philosophie und im öffentlichen Diskurs. Vor der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 fand sich die Berufung auf eine dem Menschen angeborene Würde lediglich in den Schriften Kants und der katholischen Sozialwissenschaft wieder (Beitz 2013: 262f.). Menschenrechte galten schlicht, wie es auch an prominenter Stelle in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung heißt, als selbstevident.

8 Ich beziehe mich auf Habermas' (1991) Definitionen von Moral und Ethik. Moralische Gründe sind verständigungsorientierte Geltungsansprüche mit dem Anspruch auf hypothetische kategorische Verbindlichkeit für alle von ihnen Betroffenen. Ethische Normen sind ebenfalls verständigungsorientierter Natur, jedoch beanspruchen sie nur für ein bestimmtes Kollektiv, beispielsweise eine Religionsgemeinschaft, eine Nation und dergleichen, Verbindlichkeit. Sie können in dieser Hinsicht als partikuläre Regeln eines guten Lebens aufgefasst werden.

afrikanischen Kontinent wie folgt:

„Nobody can accuse Africa of taking human rights seriously. In a world which sees concern for human rights as a mark of civilized sensitivity, this indifference has given Africa a bad name. It is not unlikely that many consider it symptomatic of the rawness of life which has always been associated with Africa. I am in no position to say with any confidence why Africa has not taken much interest in human rights but I see good reasons why she should not have done so. [...] The values implicit in all this are clearly alien to those of our traditional societies. We put less emphasis on the individual and more on the collectivity, we do not allow that the individual has any claims which may override that of the society.“ (Ake 1987: 5)

In der sozialphilosophischen Diskussion finden sich ähnliche Argumentationen beispielsweise bei Vertretern postmoderner oder kontextualistischer Theorien (vgl. MacIntyre 1988; Miller 1997; ebd. 2003; ebd. 2005).<sup>9</sup>

(b) Die semiotische Kritik dagegen lehnt nicht das moralische Ideal allgemeingültiger Menschenrechte ab, kritisiert bisherige Menschenrechtsregime jedoch in der Hinsicht, dass sie *ethnozentrisch* bestimmte, nicht universalisierbare Formulierungen oder Rangordnungen dieser vorgeben (vgl. Sinha 1981). So werden beispielsweise säkulare Formulierungen zurückgewiesen und eigene Texte wie die Kairoer Erklärung der Menschenrechte, die 1990 von der Organisation für islamische Zusammenarbeit entwickelt wurde, verfasst, welche sich explizit auf Offenbarungstexte und religiöse Vorstellungen als Ausgangspunkt des Denkens über Menschenrechte beziehen. So heißt es einleitend zur besagten Kairoer Erklärung:

„In contribution to the efforts of mankind to assert human rights, to protect man from exploitation and persecution, and to affirm his freedom and right to a dignified life in accordance with the Islamic Shari'ah. Convinced that mankind which has reached an advanced stage in materialistic science is still, and shall remain, in dire need of faith to support its civilization as well as a self motivating force to guard its rights; Believing that fundamental rights and freedoms according to Islam are an integral part of the Islamic religion and that no one shall have the right as a matter of principle to abolish them either in whole or in part or to violate or ignore them in as much as they are binding divine commands, which are contained in the Revealed Books of Allah [...]“ (University of Minnesota Human Rights Library 1993)

Eine andere Form semiotischer Kritik, oftmals im Zuge der *Asian Values* geäußert, weist den individualistischen Zuschnitt bisheriger Konzeptionen zurück und stellt diesen kollektivistische Rechte entgegen (vgl. Sen 1997). Die materialistisch geführte Argumentation lautet dann, dass Individualrechte nicht nur nicht in den Kontext anderer Kulturen als der sogenannten westlichen

---

<sup>9</sup> Es sei zugunsten der Vollständigkeit erwähnt, dass einige poststrukturalistische oder psychoanalytische Ansätze noch weiter als die ontologische Kritik gehen und Menschenrechte dahingehend kritisieren, dass sie selbst für Menschen des Westens problematisch sind, weil sie Ausdruck bestimmter Ideologien seien. Žižek (2008: 19) beispielsweise geht im Anschluss an Lacan davon aus, dass Menschen sich immer auf eine vermachtete normative Ordnung beziehen. Dies erinnert an Foucaults (1994) Idee der Gouvernementalität. Poststrukturalistische Ansätze heben dagegen die ideologisierende Funktion von Sprache und Verständigung hervor (Derrida 1999: 31-56; Kohn 2000). Auch wenn diese Ansätze sicher wahre Aspekte der Vergesellschaftung in den Blick nehmen, so würde ich folgendes einwenden und ich glaube, dass meine Einwände gegen die ontologische Kritik dies begründen werden: Die Kritik vorherrschender Interpretationen von Menschenrechten muss immer kommunikativ sein, um eine Änderung zu bewirken, die poststrukturalistische Sprachkritik meines Erachtens zumindest für eine stets dem Diskurs offene Konzeption der Menschenrechte entkräftet sein könnte. Des Weiteren bietet Sprache und Verständigung nicht nur die Option der Vermachtung, sondern auch der Kritik von Vermachtung und der Reflexion, weshalb auch die Ansätze von Žižek oder Foucault nicht notwendigerweise die diskurstheoretische Rekonstruktion der Menschenrechte entkräften müssen (vgl. Habermas 1970: 264-300). Im Gegenteil würde ich sagen, dass die psychoanalytischen und poststrukturalistischen Kritiken empirischer Diskurse für eine normative Diskurstheorie der Menschenrechte in der Hinsicht inspirativ sind, dass dadurch Strukturen der Beherrschung identifiziert werden können, die der Realisierung eines herrschaftsfreien Diskurses im Wege stehen (vgl. Forst 2015a; ebd. 2015b).

passen, sondern dass sie insbesondere auch an ein hohes Wohlstandsniveau gekoppelt seien. Verfügt ein Staat noch nicht über jenes, so sei zunächst die sozioökonomische Entwicklung von entscheidender Rolle. Vertreter eines solchen Ansatzes

„[...] sehen sich durch das – offenbar kollektiv verstandene – ‚Recht auf wirtschaftliche Entwicklung‘ dazu autorisiert, die Verwirklichung liberaler Freiheits- und politischer Teilnahmerechte solange ‚aufzuschieben‘, bis das Land einen ökonomischen Entwicklungsstand erreicht hat, der es erlaubt, die materiellen Grundbedürfnisse der Bevölkerung im Elend gleichmäßig zu befriedigen. Für eine Bevölkerung im Elend seien Rechtsgleichheit und Meinungsfreiheit eben nicht so relevant wie die Aussicht auf ein besseres Leben.“ (Habermas ebd.: 186)

(c) Hier kann die imperialistische Kritik ansetzen. Für jene sind Menschenrechtsregime und auf ihnen fußende *policies* primär ein *strategisches Instrument* der Industrienationen zur Durchsetzung politisch-ökonomischer Interessen (Tibi 1994). So diene beispielsweise die Berufung auf individuelle Freiheiten lediglich der Marktliberalisierung zugunsten sozial mächtiger Eliten und eben nicht der Emanzipation verarmter Bevölkerungsschichten, welche weitaus besser durch Kollektivrechte geschützt werden könnten (vgl. Benhabib 2008: 214).

Diese Idealtypen der Menschenrechtskritik können aus diskurstheoretischer Perspektive entweder zurückgewiesen oder zumindest in Teilen als inspirative Revision eines verkürzten Menschenrechtsverständnisses produktiv verwertet werden. Um dies auszuführen, möchte ich nun überblicksartig Einsichten der Diskurstheorie darstellen.

### 3. DISKURSTHEORIE DES RECHTS

Im Zuge der linguistischen Wende Anfang des 20. Jahrhunderts setzte in der politischen Theorie intensiviert das Denken in Kategorien sprachlicher Verständigung ein. Dadurch veranlasst war Jürgen Habermas bestrebt, in seinem politiktheoretischen Hauptwerk *Faktizität und Geltung* aus jenen bereits in seinen Schriften zum kommunikativen Handeln und zur Diskursethik entwickelten Erkenntnissen nun eine kommunikationstheoretische Rekonstruktion des normativen Gehalts des demokratischen Rechtsstaats zu entwickeln.

#### A) DIMENSION PRAKTISCHER VERNUNFT IN DER UNIVERSALPRAGMATIK

Habermas' Theorie operiert mit einem Gedankenexperiment, in dem er versucht, über rationale Diskurse ein System von verschiedenen Grundrechten herzuleiten, deren Geltung durch rechtsstaatliche Institutionalisierung konkretisiert und abgesichert werden soll. Im Sinne einer nachmetaphysischen Philosophie erfolgt dies allerdings intersubjektiv und innerweltlich, das bedeutet, Habermas (1992: 266) will zeigen, dass sich diese Rechte logischerweise ergeben, wenn Akteure, die sich als Diskurspartner anerkennen (vgl. Habermas 2011), ihr Zusammenleben mit dem Instrument des positiven Rechts organisieren wollen.<sup>10</sup> Es bedarf also *nicht* des Rückgriffs

<sup>10</sup> Rationalität bedeutet hier eine Verfahrenseigenschaft von Diskursen, welche sich dadurch auszeichnet, dass die im Diskurs vorgebrachten Geltungsansprüche endogen auf ihre allgemeine Akzeptierbarkeit hin geprüft werden (vgl. List 2011: 282f.). Rationalität unterscheidet sich so von der in den Sozialwissenschaften geläufigen Definition im Sinne Webers Zweckrationalität oder Horkheimers instrumenteller Vernunft. Diese definiert sich über die ökonomisch angemessene Wahl von Mitteln zur Verwirklichung einer beliebigen Präferenz, welche in einer transitiven Ordnung zu anderen Präferenzen steht, wobei sie nicht notwendigerweise egoistisch oder utilitaristisch abgeleitet werden muss (vgl.

auf metaphysische Vorannahmen. Rational sind Diskurse dann, wenn sie den Regeln der *Universalpragmatik* folgen (Habermas 1984a: 353). Die Universalpragmatik benennt allgemeingültige logische Bedingungen, die dann wirken, wenn Akteure miteinander kommunizieren und für ihre Äußerungen argumentativ Geltung beanspruchen. Tun sie dies, so ist ihre Kommunikation durch „illokutionäre Bindungskräfte“ (Habermas 1992: 134) strukturiert, welche sie zu einer rationalen Begründung ihrer Aussagen drängen und jene Argumente herausfiltern, die nicht intersubjektiv geteilt werden können. Bekannt geworden ist Habermas' (1984b: 161) Diktum vom „zwanglosen Zwang des besseren Argumentes“. So kann ein Geltungsanspruch dann im Diskurs Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen, wenn er für den anderen verständlich und annehmbar ist (Habermas 1984a: 435). Annehmbar wird er dadurch, dass die Kommunikationsteilnehmer gewillt sind, sich der rationalen *Prüfung von Argumenten* zu beugen und demnach auch ihr Handeln dem Ergebnis verständigungsorientierter Diskurse anzupassen. Akteure erhalten dadurch Zuspruch, dass sie die Argumente anderer Betroffener gleichmäßig berücksichtigen und kohärent argumentieren. So müssen sie beispielweise Attribute, welche sie einer Person aufgrund spezieller Eigenschaften zuschreiben, auch allen anderen Personen mit gleichen Eigenschaften zuerkennen oder Begriffsdefinitionen intersubjektiv nachvollziehbar verwenden.

Politische Fragestellungen reichen von diversen Themen wie lokalen Infrastrukturprojekten bis hin zu völkerrechtlich-normativen Entscheidungen. In dieser Hinsicht beleuchten politische Diskurse *pragmatische*, *ethisch-politische* und *moralische* Facetten der Vernunft. So kann sich positives Recht von abstrakten moralischen Prinzipien ableiten, indem es sich inhaltlich auf Aussagen stützt, welche über seinen Geltungsbereich hinaus *für alle Menschen gültig* sein sollen, beispielsweise das Tötungsverbot oder das Recht auf freie Meinungsäußerung (ebd.: 193). Ähnlich hierzu ist die ethisch-politische Dimension der Vernunft in politischen Diskursen, welche sich auf die Beratung verallgemeinerbarer Normen fokussiert. Im Gegensatz zur Moral allerdings bezieht sich diese auf ein *eingrenzbare* Kollektiv.<sup>11</sup> Schließlich beschäftigen sich politische Diskurse auch mit der konkreten technischen *Umsetzung* von Beschlüssen und ihrem Abgleich mit partikularen Interessen, was Habermas mit dem Attribut der pragmatischen Vernunft beschreibt. In dieser Hinsicht kommen in politischen Diskursen unterschiedliche Dimensionen

---

Zimmerling 1998; Nida-Rümelin 1993). Das, was gemeinhin als instrumentelle Vernunft bezeichnet wird, findet sich in der Theorie des kommunikativen Handelns in den sogenannten pragmatischen Diskursen wieder, in denen über die effiziente Wahl von Mitteln zur Erreichung bestimmter Zwecke deliberiert wird.

Wieso Habermas die verschiedenen Rechtskategorien in theoretischer Perspektive als gleichursprünglich auffasst, kann im begrenzten Rahmen dieser Arbeit nicht thematisiert werden. Allerdings erscheint mir folgendes Zitat zum Verhältnis von Freiheits- und Partizipationsrechten als erhellend, um die argumentative Richtung der Gleichursprünglichkeitsthese erahnen zu können: „Und zwar erklärt sich diese Gleichursprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten daraus, daß [sic!] die Praxis der staatsbürgerlichen Selbstgesetzgebung in Form politischer Teilhaberechte institutionalisiert werden muß [sic!]; das setzt aber den Status von Rechtspersonen als Träger subjektiver Rechte voraus und eine solche Statusordnung kann es ohne die klassischen Freiheitsrechte nicht geben“ (Habermas 1995: 158). In dieser Hinsicht bietet die Diskurstheorie einen interessanten Lösungsvorschlag für die in der normativen Demokratietheorie oft thematisierte Spannung zwischen Menschenrechten und Demokratieprinzip.

<sup>11</sup> Ein Fallbeispiel für eine ethisch-politische Regelung wären beispielsweise religiös abgeleitete gesetzliche Feiertage oder historisch gewachsene Formen der Beziehungen zwischen Kirchen und Staat. Allerdings ist es schwer in modernen, multikulturellen Gesellschaften jene ethisch-politischen Verständigungen als normativen Bezugspunkt des politischen Prozesses auszumachen, weshalb Habermas (1992: 277) im Verweis auf republikanische Demokratietheorien, welche eben jenes tun, von einer „ethischen Überfrachtung“ dieser spricht.

rationalen Argumentierens zum Tragen. Sind moralische Gesichtspunkte, da universal gültig, nicht verhandelbar, so obliegt das ethisch-politische Selbstverständnis einer Rechtsgemeinschaft sowie die pragmatische Ausführung von Entscheidungen dem Kontext jener spezifischen Assoziation. So wird auch verständlich, wieso Forst (1994: 242) der Diskurstheorie das *prima facie* paradox klingende Attribut eines „kontextualistischen Universalismus“ zuspricht. Gemeint ist, dass Rechtsgemeinschaften zur Verwirklichung moralischer Normen sich *auch* auf ethische Narrative stützen können, jedoch nur solange sie vereinbar mit moralischen Prinzipien sind. Ethischer Kontextualismus und Universalismus sind demnach keine sich ausschließenden Prinzipien. Im Gegenteil sind abstrakte moralische Normen immer auf ihnen entgegenkommende Traditionen, religiöse Vorstellungen und dergleichen angewiesen, die sie mit konkretem Inhalt und motivationalen Ressourcen füllen können.

Man könnte nun einwenden, dass der folgende Versuch der diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte das Problem aufweist, dass Habermas' Universalpragmatik als gegeben angenommen wird.<sup>12</sup> Ich möchte deshalb abschließend zumindest ansatzweise begründen, wieso ich glaube, dass die Universalpragmatik ein gut begründetes Verfahren darstellt, um sich der Frage nach der Universalgültigkeit der Menschenrechte zu nähern. Die Universalpragmatik ist, wie Habermas (1983, 1999a, 1999b, 1999c, 2005a; vgl. Morris 1955; Maas/Wunderlich 1974) in Auseinandersetzung mit Apel unterstreicht, der Versuch, linguistische, man könnte sagen empirische, Regeln zu benennen, denen Diskursteilnehmer dann unterliegen, wenn sie von ihrem Standpunkt aus für eine Proposition argumentieren. Sie ist somit kein moralisches Programm oder normative Ordnung an und für sich, sondern vielmehr der Rahmen, der sich zwangsläufig auftut, wenn Diskursteilnehmer Geltung für ihre Argumente beanspruchen. In dieser Hinsicht ist sie keine normative politische Theorie neben anderen, sondern ein metaethisches Bewertungsinstrument, welches politische Theorien und Ideologien darauf hin zu überprüfen versucht, ob sie intersubjektiv verallgemeinerbar sind. Die Kritik, dass die Universalpragmatik an der sprachlichen Verständigung ansetzt und möglicherweise vorgelagerte Vermachtung ausblendet, welche die sprachlichen Stellungnahmen der Sprechenden verschleiern – ähnlich dem ideologischen Überbau im wissenschaftlichen Sozialismus –, könnte meines Erachtens dadurch zurückgewiesen werden, dass jede Kritik an Vermachtungszusammenhängen ihrerseits wieder sprachlich ist und demnach wiederum den Regularien der Universalpragmatik folgt.<sup>13</sup>

## **B) DISKURSTHEORETISCHE REKONSTRUKTION DER KATEGORIEN DER GRUNDRECHTE UND ZUR NOTWENDIGKEIT DER RECHTSTSTAATLICHEN INSTITUTIONALISIERUNG**

Das soeben Ausgeführte impliziert nun für die Frage nach universal gültigen Rechten folgendes: um Akzeptanz für rechtliche Normen zu erlangen, muss ihnen, zumindest hypothetisch, von allen Betroffenen zugestimmt werden können (Habermas 1992: 138). Dies bedeutet, dass die in dem

<sup>12</sup> Ich danke einem anonymen Reviewer für diesen Hinweis.

<sup>13</sup> In diesem Sinne interpretiert Rainer Forst (2015c) beispielsweise auch Marx' normative Ansprüche nicht als Forderung nach einer suffizienten Verteilung von Eigentumsrechten oder Gütern, sondern als Aufbruch des arbiträr versiegelten Raums der Gründe.

verständigungsorientierten Diskurs vorgebrachten Geltungsansprüche nicht auf partikularen Weltbildern oder strategischen Interessen Einzelner beruhen können, da diese wohl kaum die Zustimmung anderer erführen. Im Sinne der Universalpragmatik handelt es sich also um moralische Diskurse und es gilt das bereits aus der Diskursethik bekannte *Diskursprinzip*: „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“ (ebd.).

Das durch diese Verständigungsleistung gleichursprünglich zustande kommende Grundrechtssystem gliedert sich in fünf Kategorien:

(a) Da Akteure im Zuge der horizontalen Verständigung über ihre Grundrechte sich zunächst von der Belastung der permanenten, diskursiven Verständigung über ihr Handeln befreien wollen, werden sie einen Schutzraum aufspannen, in welchem sie ungezwungen und spontan handeln können. In liberaler Terminologie ausgedrückt, werden sie sich also auf *negative Freiheitsrechte* verständigen (Habermas 1992: 153), welche hier jedoch noch nicht als staatlich einklagbare subjektive Rechte, sondern als vorstaatliche Übereinkunft zu verstehen sind. Dieses Diskursergebnis wird dadurch für alle Akteure zustimmungsfähig und dementsprechend legitim, da sich alle das gleiche Maß an Handlungsfreiheiten zugestehen. So bildet die erste Kategorie von Grundrechten einen möglichst ausgedehnten, gleich großen Handlungsrahmen, in dem jeder Akteur als Privatperson, ohne den Zwang sich rechtfertigen zu müssen, in seinem eigenen Sinne handeln kann.

(b) Da dieses Recht auf gleiche Handlungsfreiheit allerdings nur im Rahmen einer bestimmten Rechtsgemeinschaft zugestanden und konkret ausformuliert werden kann, werden sich die Akteure notwendigerweise daraufhin das Recht einräumen, frei die *Mitgliedschaft in einer Rechtsassoziation* wählen zu können, in welcher sie ihren Spielraum negativer Freiheiten – am besten – umgesetzt sehen (Habermas 1992: 155).<sup>14</sup>

(c) Zugleich wird allerdings die Option erkannt, dass Akteure, beispielsweise aufgrund strittiger Auslegung des ersten Grundrechts, die Handlungsfreiheiten anderer Rechtsgenossen verletzen könnten. Deshalb werden sie sich darauf verständigen, dass im Rahmen ihrer frei gewählten Assoziation ihre Grundrechte auf gleiche Handlungsfreiheit *geschützt* und *einklagbar* sind (ebd.: 156). Diese drei Grundrechtskategorien rekonstruieren diskursiv den rechtlichen Schutzraum *privater Autonomie*, in welchem dann das Diskursprinzip als Verfahrensregel angewendet werden kann, um weitere rechtliche Regelungen zu schaffen, welche die Grundrechte von (a) bis (c) konkretisieren.

(d) Um jedoch diese konkrete Ausgestaltung mitbestimmen zu können, werden die Diskursteilnehmer sich auch darauf verständigen, über ein Recht zu verfügen, welches ihnen garantiert, am politischen Prozess chancengleich und dauerhaft *teilnehmen* zu können (Habermas 1992: 156). Diese Grundrechtskategorie benennt also neben der privaten nun auch die *öffentliche Selbstgesetzgebung* der Mitglieder jener Rechtsgemeinschaft.

(e) Weil aber die faktische Wahrnehmung privater und öffentlicher Autonomie nur dann verwirklicht ist, wenn bestimmte sozioökonomische Randbedingungen gewährleistet sind,

---

14 Hier wird also mit Hannah Arendts (2006: 611-613) Worten das Recht, Rechte zu haben, begründet.

werden die Akteure sich abschließend über eine Grundrechtskategorie verständigen, welche *Lebensbedingungen* sichert, die sozial, technologisch und ökologisch so gestaltet sind, dass alle chancengleich ihre private Handlungsfreiheit nutzen und am politischen Prozess teilnehmen können (ebd.).<sup>15</sup> In konstruktiver Auseinandersetzung mit Charles Taylor (1993) ergänzt Habermas (1996a: 243-257) diese letzte Grundrechtskategorie später durch den Schutz *kultureller Rechte*, da nur im Rahmen einer intakten Lebenswelt der Mensch fähig sei, private und öffentliche Ziele und Anliegen erfahren und formulieren zu können. Dies wird im weiteren Verlauf deshalb relevant werden, weil hier die Möglichkeit geschaffen wird, zum einen kulturelle Rechte und Traditionen, zum anderen individuelle Rechte als notwendige Bedingung aufzufassen und nicht als kontradiktorische Faktoren.

Die dargelegte horizontale Verständigung von Mitgliedern einer Rechtsgemeinschaft weist nun aber die Problematik auf, dass diese sich der Einhaltung der Vereinbarung durch andere nicht sicher sein können. Des Weiteren wird, im Falle komplexer Massengesellschaften, welche komplizierte Fragestellungen beraten müssen, eine horizontale Verständigung unter Subjekten nicht realisierbar sein. Aus diesem Grund bedarf es bezüglich der Einhaltung der Grundrechte einer *Stabilisierung von Verhaltenserwartungen*, woraus für Habermas (1992: 166) ebenso gleichursprünglich wie das System der Rechte deren *rechtstaatliche Institutionalisierung* erfolgt, mit Kants (RL, AA VI: 256.17-18) Begriffen also die Nötigung „in eine bürgerliche Verfassung zu treten“.<sup>16</sup> Die zunächst nur formlos zugestandenen Grundrechte werden im Zuge ihrer Institutionalisierung somit in positives Recht transformiert, welches sie auf konkrete Rechtsgemeinschaften bezieht und durch einen über Sanktionsmechanismen verfügenden Staatsapparat gewährleistet wird, der sowohl durch Teilung und gegenseitige Kontrolle seiner Staatsgewalten als auch durch konzentrische Belagerung des staatlichen Komplexes durch eine kritische Öffentlichkeit im Zaum gehalten wird (vgl. Habermas 1992: 367-374). Der demokratische Rechtsstaat übernimmt in der Diskurstheorie demnach nicht die in liberalen Demokratietheorien benannte Funktion des Schutzes unveräußerlicher Grundrechte, welche vom legislativen Prozess nicht angetastet werden können, sondern vielmehr die Sicherung jener Konditionen, welche es den Staatsbürgern ermöglichen sollen, kommunikativ handeln zu können.

„Die Existenzberechtigung des Staates liegt nicht primär im Schutz gleicher subjektiver Rechte, sondern in der Gewährleistung eines inklusiven Meinungs- und Willensbildungsprozesses, worin sich freie und gleiche Bürger darüber verständigen, welche Ziele und Normen im gemeinsamen Interesse aller liegen.“ (ebd.: 329)

Der Fokus auf das partizipative Element ermöglicht allerdings nicht eine Mehrheitsdespotie. In

---

15 Honneth (2011: 143) bringt seinerseits die gegenseitige Angewiesenheit negativer Freiheitsrechte und sozialer Rechte treffend auf den Punkt, wenn er sagt: „Jeder Vorstoß, diese sozialen Rechte einzuschränken oder vom Wohlergehen abhängig zu machen, durchlöchert den normativen Zusammenhang, in dem sie mit der staatlichen Gewährleistung privater Autonomie stehen.“

16 Habermas schließt hier an Erkenntnisse der politologischen Institutionentheorie an, welche eben jene Stabilisierung von Verhaltenserwartungen und Senkung von Interaktionskosten als eine primäre Funktion von Institutionen annimmt. „Der Politischen Ökonomie und wohlfahrtstheoretischen Überlegungen zufolge können Institutionen Informationskosten und Ungewissheit vermindern. Nach Analysen des Entscheidungsprozesses und der Staatstätigkeit zu urteilen, ermöglichen Institutionen manche Problemlösungen und bremsen andere. Hierdurch wird der potentielle Handlungsspielraum strukturiert und der Handlungskorridor verkleinert, aber zugleich überschaubar gemacht“ (Schmidt 2004: 321).

Hinsicht auf die notwendige rechtsstaatliche Institutionalisierung von Grundrechten zur Verwirklichung kommunikativer Freiheit erkennt auch die Diskurstheorie die Notwendigkeit unantastbarer Rechte und einer wehrhaften Demokratie an, welche Entscheidungsbefugnisse des politischen Prozesses nur in Kohärenz zu den Grundrechten ermöglicht. So wäre es nach Habermas (1995: 158) nicht legitim, wenn der legislative Entscheidungsprozess Gesetze hervorbringt, welche die Grundrechte verletzen, da die Legislative ihre Existenzberechtigung aus der vertikalen Institutionalisierung des normativen Grundrechts auf politische Teilhabe, welches die Bürger an Repräsentanten weiterleiten, bezieht und das in gleichursprünglicher Verbindung zu den Grundrechten privater Autonomie steht. „Der grundrechtliche Diskurs ist nicht an die Entscheidungen, die im Gesetzgebungsverfahren getroffen werden, gebunden, sondern diesem vorgeordnet.“ (Alexy 1994: 501)

#### **4. DISKUSSION**

Die dargelegten Ausführungen zu den Dimensionen praktischer Vernunft im rationalen Diskurs und der resultierenden diskursiven Rekonstruktion der Grundrechte sollen nun als theoretische Basis fungieren, um die Dekonstruktionen allgemeingültiger Menschenrechte einer diskurs-ethisch begründeten Kritik zu unterziehen. Die also zunächst für die staatliche Ebene vorgenommene Rekonstruktion soll nun global erfolgen. Ich werde parallel zur Vorstellung der verschiedenen Formen der Menschenrechtskritik aus dem ersten Kapitel nun die einzelnen Argumentationsstränge zu entkräften versuchen beziehungsweise sie produktiv zu revidieren. In (a) wird die ontologische, in (b) die semiotische und in (c) die imperialistische Dekonstruktion thematisiert.

(a) Zunächst soll gezeigt werden, dass die ontologische Kritik am Universalismus der Menschenrechte dann nicht aufrechterhalten werden kann, wenn jene über eine diskursive Rekonstruktion begründet werden. Wir haben gesehen, dass Habermas das System der Rechte einzig und allein aus der kommunikativen Verständigung zwischen Menschen ableitet. Es bedarf also keiner metaphysischen Vorannahmen, um diese Rechte zu begründen, sondern lediglich der Bereitschaft der Akteure, gute Gründe für oder gegen bestimmte Rechte anzubringen, was letztlich nur die Anerkennung des Anderen als Würde tragenden Kommunikationsteilnehmer erfordert (vgl. Habermas 2011: 22f.). Da aber Vergesellschaftung immer ein kommunikativer Prozess ist – egal in welchem historischen, gesellschaftlichen oder kulturellen Rahmen –, insbesondere dann, wenn Menschen versuchen ihr Zusammenleben über das sprachliche Medium des positiven Rechts zu organisieren, gölten immer auch die universal-pragmatischen Regeln. Und da sich aus diesen das System der Rechte ableitet, könnte auch empirisch geschlussfolgert werden, dass, wenn wir über Menschenrechte deliberieren, wir zumindest ein abstraktes System der Menschenrechte begründen können. Ihre Gültigkeit leitet sich dann aber nicht aus speziellen ethischen Annahmen ab, das heißt nicht aus Natur-rechtsvorstellungen, Annahmen über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und dergleichen, sondern lediglich aus der gelungenen, logischen Argumentation. Die allgemeinen Regeln einer gelungenen Argumentation ergeben sich dabei aus der Universalpragmatik und da jene universell gültig sind,

muss auch logischerweise ein aus ihnen abgeleitetes System der Rechte universell gültig sein. Diese rein deduktive Annahme impliziert, dass sich das System der Rechte unabhängig eines vorgelagerten ethischen Konsenses allein durch logische Erwägungen über die horizontale Verständigung von Akteuren ableiten lässt. „Die ‚konversationellen Beschränkungen‘, denen dieser Dialog unterliegt, sind [...] pragmatischer Natur“ (Habermas 1996b: 31). Metaphysische Konzepte dienen als konzeptioneller Referenz-rahmen für konkrete Rechtsgemeinschaften (vgl. Forst 2015d), es bedarf aber nicht eines speziellen Ethos, der allein zur Begründung der Menschenrechte führt (vgl. Habermas ebd.: 30). In dieser Hinsicht begründet also die Diskurstheorie des Rechts zunächst nur einen abstrakten moralischen Rechtsrahmen, den sie aus kommunikationstheoretischen Überlegungen zur Begründungen jener Rechte im Diskurs herleitet. Die ontologische Kritik wäre jedoch in der Hinsicht entkräftet, dass wir an einem System von Menschenrechten festhalten können.

(b) In diesen moralischen Rechtskategorien können sich dann in ethisch-rationalen Diskursen konkrete rechtliche Traditionen verwirklichen, ohne dass aber bestimmte ethnozentrische Deutungen, wie beispielsweise ein klassisch liberales, laizistisches oder sonstig beschaffenes Rechtssystem, präjudiziert wird, wenn dies nicht von den Mitgliedern der Rechtsgemeinschaft so herausgebildet wird (vgl. Günther 2008: 350). Die Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats impliziert also nicht, dass diese oder jene normative politische Ideologie richtig ist, sondern zeigt nur auf, welche moralischen Begrenzungen der politische Diskurs nehmen kann. In dieser Hinsicht spricht Forst (2007: 7) auch von einem „normativen Kern“ im System der Rechte, der im konkreten Fall konstruktiv von den Akteuren beraten werden muss. Hier eröffnet sich also ein Spielraum für verschiedene Traditionen und demnach ist auch die semiotische Kritik in der Hinsicht zurückzuweisen, dass anhand der diskurstheoretischen Rekonstruktion des moralischen Gehalts der Grundrechte noch nicht ihre ethische Dimension determiniert ist. Im Gegenteil ermöglicht die normative Geltung des Systems der Rechte erst, insbesondere über das Recht auf politische Partizipation, dass Akteure herrschaftsfrei über ihre kulturellen Wurzeln und die Transformation derer Ideale in ein Rechtssystem deliberieren können. Eine diskursiv verstandene Menschenrechtsidee versöhnt so den universalen Geltungsanspruch eines moralischen Systems der Rechte, welches in konkretes Recht übertragen werden muss, um die Würde des Einzelnen zu schützen, und die Selbstverständigung und rechtliche Selbsteinwirkung einer ethisch-sittlichen Gemeinschaft.

Bedenkt man den Fokus auf die nur sehr abstrakten universalistischen Postulate in Habermas' politischer Theorie und den Akzent auf das partizipative Element bei der konkreten Beratung rechtlicher Normen, so könnte aus rechtliberaler Perspektive der Einwand vorgebracht werden, dass eine Betonung kollektiver Rechte, welche die Rechte von Minderheiten untergräbt, beispielsweise zugunsten wirtschaftlicher Entwicklung diskurstheoretisch legitimiert werden könnte. So ist es etwa nicht unüblich, im Verweis auf den Konfuzianismus, auf die kollektivistische Prägung asiatischer Werte aufmerksam zu machen. Es stellt sich die Frage, ob die Diskurstheorie über ihre Offenheit für ethische Traditionen hier also auf Seiten der output-Dimension des Diskurses nicht implizit einen Raum für die Relativierung individueller

Menschenrechte öffnet. Dem soll nun in Hinsicht auf die gleiche Geltung der Rechtskategorien nachgegangen werden.

Der Verweis auf den Schutz kultureller Traditionen als lebensweltliches, identitätsbildendes Element des Einzelnen (Habermas 1996a: 243) kann nur dann normativ legitimiert werden, wenn sich die kulturellen Rechte mit den Rechten auf subjektive Handlungsfreiheiten und Teilhabe am Diskurs verbinden. So ist das System der Rechte zwar ein Garant für den Schutz ethisch-politischer Selbstverständigungen, kann diese Funktion allerdings nur dann legitim erfüllen, wenn die gesamte Rechtsgemeinschaft an den Beratungen zur kritischen Aneignung ethischer Traditionen teilnehmen kann. Eine Aushebelung bestimmter Kategorien der Rechte von (a) bis (e) zugunsten eines ethischen Weltbildes – auch möglicherweise eines liberalistisch-individualistischen – dagegen verhindert die Legitimation dessen. Gleichsam nötigt die universalpragmatische Filterung politischer Diskurse ihre Teilnehmer dazu, zu entscheiden, ob eine Fragestellung moralische oder ethische Dimensionen tangiert. Da moralische Gehalte aber die Prüfung der Geltungsansprüche an theoretisch alle Menschen bindet, sind sie der ethischen Verständigung logisch vorgelagert und können durch jene nicht entkräftet werden (vgl. Habermas 1996a: 246-257).

So ist das exemplarisch angesprochene Recht auf wirtschaftliche Entwicklung zur Verwirklichung eines menschenwürdigen Lebensstandards sicherlich eine optionale Ausformulierung der ökonomischen Grundrechtskategorie (Habermas 1992: 156) und lässt sich gegen eine normative Schiefelage der Menschenrechte zulasten einer individualistisch und marktradikal verfassten Gesellschaft anführen (Habermas 1998: 186f.; Habermas 2011: 20). Aber auch jenes muss im Kontext des gesamten Systems der Rechte formuliert werden, um normative Legitimität zu erlangen. Betrachtet man demnach die Argumente für die Überbetonung kollektivistischer Ziele, beispielsweise im Rahmen der oben angesprochenen Asian Values, so wären diese wohl kaum fähig, den universalpragmatischen Filter eines rationalen Verständigungsdiskurses zu passieren. Zunächst ist recht deutlich, dass ökonomische Grundrechte immer auch einen funktionalen Wert darin finden, die freie Entfaltung des Einzelnen und die politische Selbstgesetzgebung einer Rechtsassoziation zu ermöglichen. Darüber hinaus vergegenwärtigt die diskurstheoretische Perspektive logische Argumentationsfehler in den verschiedenen Arten von Begründungen einer stärkeren Gewichtung gesellschaftlicher ökonomischer Interessen zulasten Einzelner oder von Minderheiten. Nach diesen ergeben sich kollektive Interessen aus dem aggregierten Wohl aller Bürger. Gleichzeitig widersprechen sie per-formativ ihrem normativen Kern, indem sie jenes Wohl sukzessive relativieren. Wenn Kollektivrechte also ihre Legitimation über das Wohl der Bürger erlangen, wieso formulieren beispielsweise die Asian Values diese Kollektivrechte so, dass sie Freiheiten, die auch zum Wohl der Bürger zählen, einseitig beschneiden? Diese Paradoxie kann einer Kohärenzprüfung der Geltungsansprüche im Rahmen eines rationalen Diskurses nicht standhalten. Auch könnte im Sinne der nachmetaphysischen Vernunft, welche sich aus der intrapersonalen, monologischen Deliberation in die intersubjektive Verständigung verlagert, kritisch angefragt werden, ob hier eine politische Elite epistemologisch überhaupt fähig sei, zu erkennen, welches das gewünschte Wohl ihrer Bevölkerung sei und wie

dies pragmatisch zu erreichen sei (vgl. Habermas 1988). Mit den Worten Landemores (2012: 252):

„[...] the reason to include everyone in the collective decision process is not because we cannot know who the knowers are. The reason is that there are good theoretical grounds for believing that, in politics, the best knower is the group itself.“

Darüber hinaus kann die normative Überbewertung ökonomischer Entwicklung auch deshalb nicht als ein Element neben den verständigungsorientierten Diskurs gestellt werden, weil erst jener ein freies Wirtschaftssystem, welches zumindest teilweise über den Marktmechanismus reguliert wird, durch die horizontale Verständigung von Akteuren über einen Raum privater Autonomie legitimiert (vgl. Habermas 1992: 150). Der rechtsstaatlich, sozial und ökologisch gerahmte Markt ist dementsprechend die Institutionalisierung jener horizontal zugestandenen Wirtschaftsfreiheiten und bezieht seine normative Gültigkeit als Verteilungsmechanismus aus diesem grundrechtlichen Konsens, in welchem sich Akteure als frei und gleich anerkannt haben (Honneth 2011: 317-359). Auch hier liefe eine utilitaristisch begründete Dominanz des kollektiven Rechts auf wirtschaftliche Entwicklung entgegen verständigungsorientierter Normen auf einen Widerspruch hinaus. Die semiotische Kritik könnte demnach nicht wie die ontologische Kritik als vollkommen verfehlt bewertet, sondern in einigen Fällen als für den Diskurs als relevant und inspirativ erachtet werden, wenn sie die Option eröffnet, auf Fehlentwicklungen bestimmter Menschenrechtsvorstellungen hinzuweisen. Diese Fehlentwicklungen beständen dann in der ungleichmäßigen Beachtung aller Menschenrechtskategorien, beispielsweise auf Kosten allzu individualistischer Ausformulierungen. So können jene Kritiken, wenn sie die illokutionären Filterungen durchlaufen, konstruktiv in bestehende Menschenrechtskonzeptionen eingefügt werden.

(c) Wie gezeigt, ist mit den zuvor behandelten Dekonstruktionen der Menschenrechte oft auch eine imperialistische Kritik verbunden, welche unterstellt, dass Menschenrechtsregime lediglich ein Machtinstrument der Industriestaaten beziehungsweise sozial mächtiger Interessen in ihnen seien, um partikulare Interessen ideologisch zu überbauen. Eine solche, auch innerhalb der berührten Gesellschaften, formulierte Kritik findet sich bereits bei Marx (MEW 1, 347-377), welcher die bürgerlichen Grundrechte als Instrument zur Legitimation einer entfremdenden ökonomischen Basis deutete. So gaben marxistische Menschenrechtskritiken die Grundrechte als den „zum Gesetz erhobenen Willen“ (Verdross 1958: 157) der herrschenden Klasse preis. Nun könnte diese Kritik relativ leicht durch eine sozialliberale Deutung der Menschenrechte unter Inklusion sozialer Rechte auf bestimmte Primärgüter entkräftet werden (vgl. Rawls 1999: 54). Die imperialistische Dekonstruktion jedoch richtet sich vielmehr auf die Annahme, dass die Menschenrechte eine vollständig subjektive und gesellschaftlich relative Lebensweise aufzwingen.

„Von Hegel über Marx bis zu Foucault hat sich die gesellschaftstheoretisch ausholende Kritik an der ‚Ohnmacht des Sollens‘ verschärft. Aus dieser Sicht scheitern normative Projekte schon deshalb am grellen Dementi einer entgegenstehenden Realität, weil sie selber noch als integraler Bestandteil dem überwältigenden Ganzen einer als ‚entfremdet‘ oder ‚vermachtet‘ denunzierten Lebensform angehören“ (Habermas 2005b: 284).

Doch rekonstruiert man den normativen Gehalt der Grundrechte diskurstheoretisch, so transportieren die Menschenrechte als zunächst moralische Kategorie keine festgefügte Zusammenstellung von Rechtssätzen, welche in positives Recht niedergeschrieben werden sollen und auch strategisch dazu verwendet werden können, anderen Gemeinschaften im Namen dieser normativen Leitsätze unbegründete Handlungsvorschriften mitzuteilen. Im Gegensatz dazu impliziert das System der Rechte moralisch nur eine Struktur, in welcher sich Akteure über konkrete Formulierungen ihrer Grundrechte verständigen. Über das Recht auf politische Teilhabe wird jenen Ausgebeuteten und Entmachteten, die ihre Würde verletzt sehen, die Option gegeben, Rechtfertigung für ihre Lebensumstände zu verlangen (vgl. Forst 2010). Dies wird insbesondere auch dadurch deutlich, dass Habermas sowohl die negativen Freiheitsrechte als auch das Recht auf Partizipation aus dem Diskursprinzip ableitet, welches die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen in einem möglichst herrschaftsfreien Kontext fordert (Habermas 1992: 138). Diskurstheoretisch definierte Menschenrechte widersprechen so einer doktrinären Geltung bestimmter, sich nur als Menschenrechte ausgeben-der, positiver Rechte.

„Erst als Ergebnis von zähen politischen Kämpfen sind auch Arbeiter, Frauen und Juden, Zigeuner, Schwule und Asylanten als ‚Menschen‘ mit Anspruch auf volle Gleichbehandlung anerkannt worden. [...] der Menschenrechtsdiskurs ist darauf angelegt, allen Stimmen Gehör zu verschaffen. [...] Menschenrechte, die die Einbeziehung des Anderen fordern, funktionieren zugleich als Sensoren für die in ihrem Namen praktizierten Ausgrenzungen“ (Habermas 1998: 179f.).

Eine imperialismuskritische Haltung gegenüber den Menschenrechten ist nicht nur dem Selbstverständnis jener nicht entsprechend, sie ist auch in praktischen Diskursen in der Hinsicht verfehlt, dass eine Kritik der universellen Geltung von Grundrechten jegliche Form an imperialistischen oder sonstigen die Menschenwürde verletzenden sozialen Zuständen praktisch unmöglich macht. So kann insbesondere im Verweis auf die Menschenrechte erst jene Kritik gehaltvoll sein, welche sich beispielsweise an einer neoliberalen Globalisierung abarbeitet, die sich durch eine einseitige Betonung der Rechte auf wirtschaftliche Freiheiten auszeichnet. Hier wird nun noch einmal deutlich, dass, in diskurstheoretischer Terminologie formuliert, jene Fehlentwicklungen, welche Imperialismuskritiken vielleicht treffend beklagen, sich also nicht auf die normativen Gehalte verständigungsorientierter, rationaler Diskurse zurückführen lassen, sondern vielmehr ein Auslassen jener zugunsten strategischen Handelns sind.

## **5 FAZIT**

Eingangs erwähnte ich, dass der ideengeschichtliche Ursprung der Menschenrechte einigen Theorien gemäß darin liege, dass die religiöse Annahme einer dem Menschen durch Gott verliehenen Würde sich im Zuge der Aufklärung in Form positiver Menschenrechte realisierte. Dies begründet den Verdacht von Menschenrechtskritikern, dass jene moralischen und sich aus ihnen ergebenden positiven Rechte letzten Endes okzidentale Ideologie und Machtinstrument seien. Die Leistung von Jürgen Habermas' politischer Theorie war es, zu zeigen, dass Menschenrechte auch jenseits metaphysischer Vorstellungen allein durch rationale Kommunikation begründet werden können. Rationale Kommunikation wurde als eine Form des Aus-

tauschs von Geltungsansprüchen vorgestellt, welcher sich durch die universalpragmatische Bearbeitung und Filterung der Argumente auszeichnet. Menschenrechte sind also nicht nur eine ideengeschichtliche Entwicklung, also etwas, das sich aus bestimmten Vorstellungen und Weltbildern entwickelt hat, sondern sie sind auch eine rationale Entwicklung (vgl. Gaus 2013), da sie sich aus logischen Erwägungen heraus, im Zuge kommunikativer Vergesellschaftung entfalten. In dieser Weise können Menschenrechte universale Geltung beanspruchen, sie sind aber für Revisionen durch Betroffene offen, was überdies auch eine Herausforderung für die kritisierten Gesellschaften selbst darstellt:

„Jede Abschiebung eines Asylbewerbers hinter die verschlossenen Türen eines Flughafens, jedes kenternde Schiff mit Armutsflüchtlingen auf der Mittelmeerroute zwischen Libyen und der Insel Lampedusa, jeder Schuss am Grenzzaun zu Mexiko ist eine weitere beunruhigende Frage an die Bürger des Westens“ (Habermas 2011: 32f.).

Es zeigt sich, dass die ontologische Kritik, welche an der Existenz allgemeingültiger Menschenrechte zweifelt, dadurch diskurstheoretisch entkräftet werden konnte, dass moralische Menschenrechte nicht als eine bestimmte normative Ordnung, sondern vielmehr als Rahmen für die legitime Ausgestaltung von positiv-menschenrechtlichen Ordnungen konzeptualisiert wurden. In dieser Hinsicht konnte auch dargelegt werden, wie bestimmte Formen der semiotischen und imperialistischen Kritik die diskursive Verständigung über Menschenrechte bereichern können und wo ihre Grenzen in der gleichmäßigen Achtung aller Menschenrechtskategorien liegen.

Die Stärke dieses Ansatzes begründet gleichzeitig auch seine Grenzen, denn um Menschenrechte auf diese Art und Weise moralisch begründen zu können, bedarf es der vorhergehenden Anerkennung der Menschen als gleichberechtigte Kommunikationsteilnehmer. Wenn beispielsweise Kritiker davon ausgehen, dass Menschenrechte dazu dienen, bestimmte Gruppen zu unterdrücken oder Traditionen zu zerstören, so kann gezeigt werden, dass eine diskursive Konzeption zum einen diese Einwände entkräften kann, zum anderen ein dennoch normativ gehaltvolles System universaler Rechte begründet. Jedoch müssen eben jene Kritiker letzten Endes immer davon ausgehen, dass es im Kern ihrer Kritik um den Menschen geht, da so gezeigt werden kann, dass der rationale Diskurs unter Menschen als gleichwertigen Diskursteilnehmern das System der Rechte hervorbringt. Fehlt diese Anerkennungsleistung, sprechen Kritiker demgemäß bestimmten Gruppen das Menschsein oder rationale Kompetenzen ab, kann auch die diskursethische Rekonstruktion der Menschenrechte nicht dazu dienen, ein allgemeingültiges System von Menschenrechtsnormen zu begründen. So können folglich viele politiktheoretische und öffentliche Kritiken, beispielsweise des Ethnozentrismus oder des moralischen Kontextualismus zurückgewiesen werden, Ideologien wie aber der Rassismus oder Sexismus können deshalb nicht entkräftet werden, weil ihre Anhänger die Anerkennung des Anderen als Menschen versagen. Für einen Rassisten ist beispielsweise jemand, den er als Angehöriger einer anderen Ethnie definiert, kein geeigneter Diskurspartner. Die „illokutionären Bindungskräfte“ (Habermas 1992: 134) könnten sich also gar nicht erst entfalten, weil es zu keinem Diskurs käme. Hier werden demzufolge für die normative politische Theorie nicht mehr

diskurs-, sondern anerkennungstheoretische Fragen eröffnet.

## LITERATUR

- Adam, Armin (1999): Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel. Freiburg: Alber.
- Ake, Claude (1987): The African Context of Human Rights. In: *Africa Today* 34(1;2), 5-12.
- Alexy, Robert (1994): *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (2006): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München: Piper.
- Audi, Robert (2000): *Religious commitment and secular reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beitz, Charles R. (2013): Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing But a Phrase? In: *Philosophy & Public Affairs* 41(3), 259-290.
- Benhabib, Seyla (2008): Die Dämmerung der Souveränität oder das Aufstreben kosmopolitischer Normen? Eine Neubewertung von Staatsbürgerschaft in Zeiten des Umbruchs. In: Regina Kreide; Andreas Niederberger (Hrsg.) *Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*. Frankfurt am Main: Campus, 209-239.
- Derrida, Jacques (1999): *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen.
- Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2010): The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach. In: *Ethics* 120(4), 711-740.
- Forst, Rainer (2015a): Kritik der rechtfertigenden Vernunft. Die Erklärung praktischer Normativität. In: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp, 37-57.
- Forst, Rainer (2015b): Zum Begriff des Fortschritts. In: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp, 85-110.
- Forst, Rainer (2015c): Gerechtigkeit nach Marx. In *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp, 171-185.
- Forst, Rainer (2015d): Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs. In: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp, 85-101.
- Foucault, Michel (1994): Das Subjekt und die Macht. In: Paul Rabinow (Hrsg.) *Michael Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Athenäum, 243-261.
- Gaus, Daniel (2013): Rational Reconstruction as a Method of Political Theory. Between Social Critique and Empirical Political Science. In: *Constellations* 20(4), 553-570.
- Günther, Klaus (2008): Liberale und diskurstheoretische Deutungen der Menschenrechte. In: Winfried Brugger et al. (Hrsg.) *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 338-359.
- Habermas, Jürgen (1970): *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1983): Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 53-126.
- Habermas, Jürgen (1984a): Was heißt Universalpragmatik? In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 353-440.
- Habermas, Jürgen (1984b): Wahrheitstheorien. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 127-183.

- Habermas, Jürgen (1988): Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. In: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 153-186.
- Habermas, Jürgen (1991): Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 100-118.
- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995): Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie. In: Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 135-164.
- Habermas, Jürgen (1996a): Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 237-276.
- Habermas, Jürgen (1996b): Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11-64.
- Habermas, Jürgen (1998): Zur Legitimation durch Menschenrechte. In: Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 170-192.
- Habermas, Jürgen (1999a): Realismus nach der sprachpragmatischen Wende. In: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7-66.
- Habermas, Jürgen (1999b): Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. In: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 102-137.
- Habermas, Jürgen (1999c): Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. In: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 230-270.
- Habermas, Jürgen (2005a): Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. In: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 27-83.
- Habermas, Jürgen (2005b): Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus. In: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 279-323.
- Habermas, Jürgen (2011): Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte. In: Zur Verfassung Europas. Ein Essay. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 13-39.
- Honneth, Axel (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1911): Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Kants gesammelte Schriften IV, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel (1913): Kritik der praktischen Vernunft. Kants gesammelte Schriften V, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel (1914): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Meta-physik der Sitten. Kants gesammelte Schriften VI, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer.
- Kohn, Margaret (2000): Language, Power, and Persuasion: Toward a Critique of Deliberative Democracy. In: Constellations 7(3), 408-429.
- Landemore, Hélène (2012): Democratic Reason. The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics. In: Jon Elster/Hélène Landemore (Hrsg.): Collective Wisdom. Mechanisms and Principles. Cambridge: Cambridge University Press, 251-289.
- List, Christian (2011): The Logical Space of Democracy. In: Philosophy & Public Affairs 39(3), 262-297.
- Luhmann, Niklas (1993): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maas, Utz/Wunderlich, Dieter (1974): Pragmatik und sprachliches Handeln. Mit einer Kritik am Funkkolleg „Sprache“. Frankfurt am Main: Athenaion.

- MacIntyre, Alasdair C. (1988): *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth.
- Marx, Karl (1976): *Zur Judenfrage*. In: *Marx-Engels-Werke*. Band 1. Berlin: Dietz, 347-377.
- Mackie, John L. (1990): *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin.
- Maus, Ingeborg (1994): *Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit*. In: Werner Goldschmidt (Hrsg.): *Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit*. Hamburg: Meiner, 9-18.
- Maus, Ingeborg (1999): *Menschenrechte und Ermächtigungsnormen internationaler Politik oder: der zerstörte Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie*. In: Hauke Brunkhorst et al. (Hrsg.): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 276-292.
- Miller, David (1997): *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, David (2003): *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Miller, David (2005): *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Morris, Charles W. (1955): *Signs, language and behavior*. New York: Braziller.
- Nida-Rümelin, Julian (1993): *Das rational choice-Paradigma: Extensionen und Revisionen*. In: Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): *Praktische Rationalität. Grundlagenprobleme und ethische Anwendungen des rational choice-Paradigmas*. Berlin: de Gruyter, 3-29.
- Nussbaum, Martha (2008): *Human Dignity and Political Entitlements*. In: President's Council of Bioethics (Hrsg.): *Human Dignity and Bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*. Washington D.C.: President's Council on Bioethics, 351-380.
- Putz, Gertraud (1991): *Christentum und Menschenrechte*. Innsbruck: Tyrolia.
- Rawls, John (1999): *A Theory of Justice. Revisited Edition*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Scanlon, Thomas Michael (2014): *Being realistic about reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt, Manfred G. (2004): *Wörterbuch der Politik*. Stuttgart: Kröner.
- Sen, Amartya (1997): *Human rights and Asian values: what Kee Kuan Yew and Le Peng don't understand about Asia*. In: *The New Republic* 217(2;3), 1-9.
- Shultziner, Doron (2006): *A Jewish Conception of Human Dignity. Philosophy and Its Ethical Implications for Israeli Supreme Court Decision*. In: *Journal of Religious Ethics* 34(4), 663-683.
- Sinha, S. Prakash (1981): *Human Rights. A Non-Western Viewpoint*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 67, 76-91.
- Stein, Tine (2007): *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*. Frankfurt am Main: Campus.
- Taylor, Charles (1993): *Die Politik der Anerkennung*. In: Charles Taylor (Hrsg.) *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Fischer, 13-78.
- Tibi, Bassam (1994): *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München: Piper.
- University of Minnesota Human Rights Library (1993): *Cairo Declaration of Human Rights in Islam*. Abrufbar unter: <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>, letzter Zugriff am 17.2.2014.
- Verdross, Alfred (1958): *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*. Wien: Springer.
- Zimmerling, Ruth (1998): *Ends: Rational or Reasonable? A Comment on von Wrights „Rationality: Means and Ends“*. In: Georg Meggle (Hrsg.): *Actions, Norms, Values: Discussions with Georg Henrik von Wright*. Berlin: de Gruyter, 345-357.
- Žižek, Slavoj (2008): *Lacan. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Fischer.