

6 Instrumente für die ethische Bewertung

6.1 Einführung

Die ethische Analyse, Prüfung und Bewertung der digitalen Transformation und datenbasierter Systeme unter ethischen Gesichtspunkten erfordert ethische Prinzipien und Normen als Orientierungshilfe. Es gibt Forderungen, von einer *Tabula rasa* auszugehen und neue ethische Prinzipien und Normen für ein neues digitales Zeitalter der Menschheit zu schaffen oder die bestehenden ethischen Prinzipien und Normen aufgrund der technologiebasierten Veränderungen zu überdenken.³⁹⁶ Die in diesem Buch vorgeschlagene Methode besteht darin, dass wir das Rad nicht neu erfinden müssen, da die bestehenden ethischen Prinzipien und Normen ihre Gültigkeit nicht allein aufgrund einer technologiebasierten Innovation verlieren. Zum Beispiel bleibt der Mensch Träger:in der Menschenwürde, auch wenn datenbasierte Systeme geschaffen werden. Darüber hinaus sollten ethische Prinzipien und Normen, die über Jahrhunderte mühsam erkämpft wurden, nicht einfach durch die digitale Transformation und datenbasierte Systeme ausgelöscht werden, sondern vielmehr die Digitalisierung, Automatisierung, Maschinisierung, Robotisierung und datenbasierte Systeme informieren und beeinflussen sowie mit ihnen interagieren (siehe oben Kapitel 2 Das Verhältnis zwischen Ethik und Technologie). Im Rahmen dieser Interaktion ist eine Anpassung der Durchsetzung bestehender ethischer Prinzipien und Normen erforderlich – wie oben in Unterkapitel 5.2 Ethik jenseits von Prinzipien und Normen ausgeführt –, um die ethischen Prinzipien und Normen, vor allem aber deren Umsetzung und Realisierung im Zuge der digitalen Transformation und des Einsatzes datenbasierter Systeme zu erhalten.

Im Folgenden werden ethische Prinzipien, die der ethischen Bewertung der Digitalisierung, Automatisierung, Maschinisierung, Robotisierung und datenbasierter Systeme dienen, diskutiert und begründet. Wegen ihres Universalitätsanspruchs als Teil der Ethik müssen sie das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit erfüllen, indem sie rationale und plausible Argumente – «gute Gründe» – vorlegen. «Gute Gründe» bedeutet, dass es denkbar sein

396 Vgl. Bynum 2004; Floridi / Sanders 2004b; Moor 1985; Sullins 2010; Tavani 2004.

muss, dass alle Menschen in ihrer effektiven Freiheit und Autonomie sowie in ihrer vollen Gleichheit diesen Gründen – innerhalb eines Denkmodells und nicht innerhalb eines realen weltweiten Referendums – aus ethischen Gründen zustimmen würden.

Das Naturrecht als ethisches Instrument wird nicht angewandt, weil es dieses Kriterium nicht erfüllen würde und in sich die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses birgt.

Auch ein diskursethischer Ansatz wird nicht verfolgt, da er das Risiko kennt, Menschen zu diskriminieren, die nicht an einem Diskurs teilnehmen können (z. B. Menschen mit einer schweren geistigen Behinderung usw.).

Aus praktischer und pragmatischer Sicht würde ein utilitaristischer Ansatz gut zu den wirtschaftlichen Überlegungen und dem Streben nach Effizienz passen, das in erster Linie die digitale Transformation und datenbasierte Systeme vorantreibt, die sich auf das Prinzip des Nutzens konzentrieren. «Unter dem Nützlichkeitsprinzip versteht man den Grundsatz, der jede Handlung nach der Tendenz billigt oder missbilligt, die sie zu haben scheint, um das Glück desjenigen zu vermehren oder zu vermindern, dessen Interesse in Frage steht: oder, was dasselbe ist, mit anderen Worten, um dieses Glück zu fördern oder ihm entgegenzuwirken.»³⁹⁷ Aus ethischer Sicht stehen dem Nützlichkeitsprinzip folgende Gegenargumente entgegen, die seine Fähigkeit, ethische Orientierung für die digitale Transformation und die Nutzung datenbasierter Systeme zu geben, schwächen. Es stellt sich die Frage, ob der hedonistische Begriff des «Glücks» der Aufgabe gerecht werden kann, die digitale Transformation und datenbasierte Systeme mit ihren fundamentalen Auswirkungen auf die Menschheit und den Planeten Erde ethisch zu steuern. (Es muss jedoch eingeräumt werden, dass dieses Problem angepasst werden kann, um «Leiden und seine Abwesenheit» als einen Weg zur Anwendung des Konzepts der «Nützlichkeit» in diesem Bereich zu nutzen, was bei den folgenden Punkten nicht der Fall ist.) Zudem ist ein utilitaristischer Ansatz nicht in der Lage, als ethischer Bezugspunkt für die Identifizierung ethisch richtiger oder falscher Mittel *an sich* zu dienen, die oben als Teile der Realität diskutiert wurden, die ethisch analysiert werden müssen. Darüber hinaus erweist sich die rein empirisch zugängliche Anthropologie als zu eng, um die Auswirkungen der digitalen Transformation und datenbasierter Systeme auf das Selbstverständnis des Menschen aus ethischer Perspektive zu untersuchen. Des Weiteren kennt ein utilitaristischer Ansatz die Grenze, dass «Glück» nicht

397 Bentham 2007: 1.

immer quantifizierbar ist, weil die menschliche Existenz eine viel komplexere Realität bildet. Ausserdem ist ein utilitaristischer Ansatz nicht in der Lage, mit der oben dargelegten Komplexität der Ethik umzugehen: Ein Nutzen ist nicht immer allgemein bestimmbar. Weiters ist der Utilitarismus der Aufgabe nicht gewachsen, da er nicht robust und umfassend genug ist, um zu bestimmen, was richtiges Handeln für diese Art von Fällen bedeuten würde. Auch die besondere Konzentration des Utilitarismus auf die Quantifizierung ist irreführend, da viele wichtige Faktoren die Antwort auf die Frage, nämlich «Was ist richtiges Handeln unter den Umständen X?» nicht quantifizierbar oder zumindest nicht auf einfache Weise quantifizierbar sind. Gleichzeitig birgt die Anwendung eines utilitaristischen Ansatzes bei der ethischen Bewertung der digitalen Transformation und datenbasierter Systeme die Gefahr, das «Glück» einer Mehrheit auf Kosten des «Unglücks» einer Minderheit zu fördern. Schließlich – und das ist wohl das wichtigste Gegenargument – könnte ein utilitaristischer Ansatz für die Irrelevanz des einzelnen Menschen stehen und die Menschenwürde aller Menschen missachten.

Die ethischen Prinzipien «Gerechtigkeit», «Verantwortung» und «Menschenrechte», die im Folgenden für die ethische Bewertung vorgeschlagen werden, sind natürlich nicht die einzigen ethischen Prinzipien, die bei der Suche nach ethischen Leitlinien für den Umgang mit der digitalen Transformation und datenbasierten Systemen hilfreich sein könnten. Natürlich stellen sie keine erschöpfende Liste dar. Diese drei ethischen Prinzipien wurden für diese spezifische Aufgabe ausgewählt, weil ihre normative Gültigkeit ethisch begründet werden kann³⁹⁸ und weil sie grundlegend sind. Darüber hinaus und speziell im Hinblick auf die Menschenrechte war man sich während des Vorbereitungsprozesses der juristischen Menschenrechtskonventionen, die das politische Programm der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948³⁹⁹ in ein rechtsverbindliches Instrument umwandeln, bewusst, dass: «Die Mitglieder der Kommission müssen die Tatsache berücksichtigen, dass ihre Arbeit die Zukunft und nicht die Vergangenheit betrifft; niemand kann vorhersehen, welche Informationsmedien in hundert Jahren eingesetzt werden»⁴⁰⁰.

398 Vgl. Kirchschräger 2013c; Kirchschräger 2014a: 54; Kirchschräger 2016e.

399 Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948.

400 UN 1950.

6.2 Das Prinzip der Verantwortung⁴⁰¹

6.2.1 Einführung

Der Begriff «Verantwortung» wird heute nicht nur in Politik und Wirtschaft häufig verwendet, sondern ist auch im normativen Diskurs zentral. Auffällig ist, dass Verantwortung im politischen und wirtschaftlichen Diskurs im Sinne von «Zuständigkeit» verwendet wird. *Erstens* beinhaltet «Zuständigkeit» einen Träger von Zuständigkeit. *Zweitens* beinhaltet «Zuständigkeit» eine genaue Definition des Objekts oder der Situation, für die man zuständig ist. *Drittens* ist der zeitliche Rahmen der Zuständigkeit klar definiert und begrenzt. Betrachtet man die Verwendung dieses Begriffs, so drängt sich der Verdacht auf, dass ihm mindestens drei relevante Elemente des Begriffs Verantwortung fehlen: das Merkmal der Fürsorge, die zeitliche Definition der Fürsorge als *ständige* Pflege und die ethische Verpflichtung, die zur Verantwortung gehört.

Ausgehend von diesem Verdacht hinsichtlich der gegenwärtigen Verwendung des Begriffs «Verantwortung» wird der Begriff «Verantwortung» aus einer ethischen Perspektive untersucht.

6.2.2 Kurzer Abriss der historischen Entwicklung des Begriffs Verantwortung

Die Verwendung des Begriffs «Verantwortung» ist im Deutschen als Verb im 12. Jahrhundert und als Substantiv in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisbar.⁴⁰² Der Begriff «Verantwortung» wird verwendet, wenn jemand eine Entscheidung oder eine Handlung vor einem Richter erklärt oder rechtfertigt. Dieses Gericht kann irdisch oder himmlisch sein. Von diesem ursprünglichen Sitz im Leben, der einen juristischen Charakter hat, wird auch deutlich, wie die Grundlage, von der sich «Verantwortung» ableitet, nämlich «eine Antwort geben», einzuordnen ist und zum Begriff der Verantwortung führt. Menschen verantworten sich vor Gott und/oder dem Gericht für ihre Entscheidungen und Handlungen. Der Begriff der Verantwortung bezieht sich auf die Notwendigkeit, diesen Instanzen bezogen auf das eigene Handeln Antwort zu geben. Der Begriff der Verantwortung

401 Vgl. Kirchschräger 2014a.

402 Vgl. Grimm / Grimm 1956: Sp. 79-82.

erweist sich also von vornherein als Beziehungsbegriff, weil er nur in Beziehungen gedacht werden kann – in diesem Fall in der Beziehung zwischen einer Person, die vor einem Gericht oder vor Gott normativ Verantwortung übernimmt, und dem Gericht oder Gott, dem gegenüber sie normativ antwortet (d.h. Verantwortung im Sinne von Rechenschaft übernimmt).

Im 18. Jahrhundert beginnt der Siegeszug der Emanzipation, die auch mit Verantwortung zu tun hat. «Die Emanzipation der Bürger im 18. Jahrhundert, die der Juden und der Arbeiter im 19., die der Frauen und der Schwarzen im 20. und der Homosexuellen und der diversen Minderheiten im 21. Jahrhundert verbindet ein Anspruch auf Mündigkeit im politischen wie im privaten Bereich. Daraus resultiert die Freiheit, die eigene Lebensform zu wählen und diese nach den eigenen Vorstellungen auszugestalten.»⁴⁰³

Rückblickend lässt sich auch feststellen, dass die Verwendung dieses Begriffs im 19. Jahrhundert an Intensität gewinnt.⁴⁰⁴ Ein Grund dafür ist, dass der Begriff Verantwortung den Begriff Pflicht ablöst. Dies ist darauf zurückzuführen, dass sich mit «„Pflicht“ – sofern sie in einem konkret materialetischen Sinne und nicht als moralische Bindung an Sittlichkeit (Kant) überhaupt verstanden wird – [...] die Vorstellung eines fest umschriebenen Aufgaben- und Funktionsfeldes, von verbindlichen und überschaubaren Aufgaben (Verpflichtungen), die gegenüber der eigenen Person (und ihres letzten Grundes) bestehen oder mit der spezifischen Position einer Person in einer Gruppe oder Gesellschaft gegeben sind. Dies setzt mehr oder weniger klare Situationsdefinitionen voraus, auf die die Pflichten leicht appliziert werden können. Doch die Dynamisierung der Sachbereiche und die sehr oft mehrschichtige Problembereiche können selten noch durch die Festlegung von eindeutigen, klar abgrenzenden Pflichten erfasst und im Sinne von eindeutigen Zuständigkeitsbereichen umschrieben werden.»⁴⁰⁵ Verantwortung ist ein offener und weniger greifbarer Begriff, der dem «weitaus anspruchsvolleren gesellschaftlichen Komplexitätsgrad»⁴⁰⁶ gerecht werden soll. Diese Komplexität setzt sich zusammen aus der unübersichtlichen Verursachung menschlicher Entscheidungen oder Handlungen und ihrer Folgen in industriellen und postindustriellen Kontexten, der Anonymisierung von Subjekten und Objekten von Entscheidungen und Handlungen sowie der menschlichen Anerkennung und generellen Infragestellung von Institutio-

403 Schönherr-Mann 2010: 7-8.

404 Vgl. Heidbrink 2003.

405 Holderegger 2006: 396.

406 Korff / Wilhelms 2001: Spalte 598.

nen, die auf dem begrenzten Selbstbewusstsein der Menschen beruhen. «Im Zeichen der Technologie aber hat es die Ethik mit Handlungen zu tun [...], die eine beispiellose kausale Reichweite in die Zukunft haben, begleitet von einem Vorwissen, das ebenfalls, wie immer unvollständig, über alles ehemalige weit hinausgeht. All dies rückt Verantwortung ins Zentrum der Ethik»⁴⁰⁷. Das oben erwähnte Selbstbewusstsein führt einerseits dazu, dass der Mensch es auf sich nimmt, das Geschehen zu lenken, trotz der komplexen und unübersichtlichen Ausgangslage. Dies wird durch den Begriff der «Verantwortung» ausgedrückt. «Bei einer Diskussion über die Zukunft der Menschheit geht es darum, wie sich die wichtigen Grundzüge der *conditio humana* auf Dauer verändern oder konstant bleiben können.»⁴⁰⁸

Zum anderen soll der Begriff Verantwortung darauf hinweisen, dass jemand Verantwortung für die Folgen industrieller und postindustrieller Zusammenhänge übernehmen muss, die sich vor allem in den Spuren massiver Eingriffe des Menschen in die Natur manifestieren und nicht mehr als Ergebnisse natürlicher Prozesse angesehen werden können. Das bedeutet zunächst eine Verengung des Begriffs durch Öffnung und Erweiterung auf «Zuständigkeit», die die Bewältigung von «Handlungssituationen, die zunehmend schwieriger vorausdefinierbar und schwieriger abwägbare geworden sind, aber dennoch unaufgebar in den Zuständigkeitsbereich der Handelnden gehören»⁴⁰⁹, meint. Auch wenn es anspruchsvoll ist und eine Herausforderung bleibt, einen kausalen Zusammenhang z.B. zu Welt Hunger, Armut, Umweltzerstörung, Klimazerstörung usw. herzustellen, ist jemand dafür verantwortlich und muss die Schuld auf sich nehmen.

Das bedeutet aber zweitens auch, dass sich in der Abgrenzung zum Naturgeschehen ein Träger von Verantwortung herauskristallisiert, der ein entscheidendes und handelndes Subjekt ist, das Freiheit hat. Denn nur mit Freiheit kann das Verantwortungssubjekt die Verantwortung für etwas übernehmen. Dieser Zusammenhang geht auf Aristoteles zurück, der zwischen «freiwillig» und «unfreiwillig» unterscheidet und Freiwilligkeit als Voraussetzung für eine zu kritisierende Handlung nennt.⁴¹⁰

Gleichzeitig bedeutet dies auch, dass das Subjekt der Verantwortung moralisch fähig sein muss. So wird erst nach 1850 der Verwendungsbereich des Begriffs «Verantwortung» um den Begriff der moralischen Zuständigkeit

407 Jonas 1985: 8-9.

408 Bostrom 2009: 186.

409 Holderegger 2006: 396.

410 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*: V, 15.

erweitert, was Freiheit und moralische Befähigung des Subjekts der Verantwortung impliziert. «Verantwortung ist eine allgemeine Notwendigkeit im Leben des Menschen als sittlichen, aus Einsicht und Freiheit handelnden und an die Pflicht gebundenen Wesens.»⁴¹¹ Die Ideen der Autonomie und der Person trugen zu dieser Entwicklung bei. John Lockes Verständnis der Person als Zurechnungssubjekt⁴¹² und Immanuel Kants Definition der Person als «Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind»⁴¹³, legten den Grundstein für ein Verständnis, das den Begriff der Verantwortung mehr und mehr in den Mittelpunkt rückte. Sie verdeutlichen auch den engen Zusammenhang zwischen Autonomie, Person und Verantwortung.

Jean-Paul Sartre schließlich unterstreicht diese enge Verbindung, indem er anerkennt, «dass der Mensch, der verurteilt ist, frei zu sein, das ganze Gewicht der Welt auf seinen Schultern trägt: er ist, was seine Seinsweise betrifft, verantwortlich für die Welt und für sich selbst.»⁴¹⁴ Für Sartre bedeutet Verantwortung, im Zentrum des «Bewusstseins, der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstandes (zu) sein.»⁴¹⁵ Nach Sartre muss der Mensch akzeptieren, dass er das Subjekt der Verantwortung ist.

Wenn man sich mit der Entwicklung des Begriffs Verantwortung aus heutiger Sicht befasst, wird deutlich, dass bestimmte Elemente der heutigen Verwendung des Begriffs «Verantwortung» wiederentdeckt werden können. Auf einer formalen Ebene geht es bei Verantwortung um die Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt, die auf einem Maßstab vor einer Instanz beruht.

Die oben genannten Gedanken Sartres werden insofern radikalisiert, als der Mensch in dem oben eingeführten, als Zuständigkeit verstandenen Verantwortungsbegriff häufig Subjekt der Verantwortung ist, ohne zugleich Subjekt des Handelns zu sein. Während aus der Perspektive der Pflicht der Mensch nur dann pflichtgebunden ist, wenn das Pflichtsubjekt mit dem entscheidenden und handelnden Subjekt identisch ist, lässt Verantwortung im Sinne von Zuständigkeit auch zu, dass jemand Träger:in von Verantwortung ist, unabhängig davon, ob er oder sie auch das entscheidende und handelnde Subjekt ist. So kann sich z.B. ein Finanzminister als Verant-

411 Der Grosse Herder 1935.

412 Vgl. Locke 2006: 435-436. Vgl. auch Trotter Cockburn 1702.

413 Kant 1997: 223.

414 Sartre 1943: 696.

415 Sartre 1943: 696.

wortlicher für eine Finanzkrise erweisen und muss zurücktreten, obwohl er höchstwahrscheinlich nicht das entscheidende und handelnde Subjekt für die gesamte Finanzkrise in ihrer Komplexität war. Vielmehr stellen sich in einer so genannten «Risikogesellschaft», die sich durch eine «Viel-dimensionalität [...] interagierenden Folgen zwangsläufig mit immer neu zu bewältigenden Unsicherheiten»⁴¹⁶ auszeichnet, tatsächlich strukturelle Fragen, die jedoch individuell als Verantwortung zugewiesen werden.

Die moderne Säkularisierung führte schließlich zu folgenden Veränderungen im Verständnis von Verantwortung: «An die Stelle Gottes als Verantwortungsinstanz tritt die Gesamtheit aller vernünftigen Wesen in Gegenwart und Zukunft und ggf. auch die außermenschliche Natur, der Verantwortungsbereich wird um die Menge aller neuen Technologien erweitert, zumal um jene, bei denen eine grundsätzliche Nichtvorhersehbarkeit ihrer Folgen dem Menschen bewußt ist, was eng mit der grundsätzlichen Veränderung des Verantwortungssubjekts zusammenhängt, das ganz offenkundig sowohl seine Begrenzung auf das Individuum als auch seine Einschränkung auf jene Handlungen, für die es selbst in bewusstem Sinne steuernd verantwortlich war, aufgeben muß.»⁴¹⁷

Neben seinem konzeptionellen Ursprung im theologischen, philosophischen und juristischen Diskurs führt seine Bedeutung zu einer Analyse des Verantwortungsprinzips aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen (z. B. der Soziologie)⁴¹⁸.

6.2.3 Acht Dimensionen der Verantwortung

Wenn Verantwortung als Zuständigkeit verstanden wird, besteht die Gefahr, dass Verantwortung nur und ausschließlich individuell und retrospektiv verstanden wird und sich nur auf die Zurechnung von Ergebnissen und Wirkungen an jemanden konzentriert. Diese Gefahr gilt es zu überwinden, zum einen mit einem Verständnis von Verantwortung, das die Perspektive in den Vordergrund stellt und dafür Sorge trägt, dass Entscheidungs- und Handlungskompetenzen so verteilt werden, dass die heutige Welt und die

416 Korff / Wilhelms 2001: Sp. 599.

417 Zimmerli 1993: 105.

418 Vgl. Arnaldi / Bianchi 2016.

Umwelt heute und in Zukunft nicht unter dem aktuellen Handeln und Nichthandeln leiden müssen.⁴¹⁹

Andererseits muss neben der individuellen Verantwortung auch die Verantwortung für strukturelle und institutionelle Fragen in den Mittelpunkt rücken. So muss beispielsweise die lückenhafte soziale Absicherung, die zu Ungerechtigkeiten führt, als strukturelles Problem verantwortungsvoll angegangen werden. Darüber hinaus ist z.B. die Globalisierung nach wie vor der Schlüssel zum Erfolg für einige Länder dieser Welt, aber nicht für alle. Im Rahmen der Globalisierung lag der Schwerpunkt auf Wachstum und der Schaffung von Wohlstand. Doch in der Praxis und überraschenderweise auch in der Theorie wurde die Frage der Verteilung vernachlässigt.⁴²⁰ Einige Länder sind nach wie vor von den positiven Auswirkungen der Globalisierung ausgeschlossen, sei es durch eigenes Verschulden (z.B. mangelnde politische Stabilität, Korruption) oder durch unfaires Verhalten ihrer Globalisierungspartner (z.B. Schutzzölle, Protektionismus). Während einige Länder in den Jahren der zunehmenden Globalisierung große wirtschaftliche Sprünge gemacht haben, stagnieren andere Länder oder fallen zurück, weil sie vom globalen Spielfeld ausgeschlossen sind oder nur unter schlechteren Bedingungen am wirtschaftlichen und politischen Wettbewerb teilnehmen dürfen. Die Folgen sind Armut, Krieg und Terrorismus. Dies deckt sich mit der Forderung von Karl-Otto Apel nach einer «solidarischen Verantwortung der Menschheit»⁴²¹.

Thomas Pogge beispielsweise fordert die Übernahme von Verantwortung für institutionelle Fragen im Hinblick auf die Durchsetzung der Menschenrechte. Er fordert, Institutionen und «*Institutionssysteme, und auch unser globales Institutionssystem [...] im Hinblick auf ihren relative Beitrag zur Erfüllung der Menschenrechte zu bewerten und zu reformieren.*»⁴²² Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Charakterisierung der relevanten Fragen als institutionelle Herausforderungen, weil «*die Erfüllung der Menschenrechte signifikant von der Struktur nationaler und globaler Grundordnungen abhängt und [...] solche Ordnungen sich im Hinblick auf diesen Zweck intelligent (um-)strukturieren liessen.*»⁴²³ Natürlich sind auch Personen und Regierungen in Regionen mit Menschenrechtsdefiziten für institutionelle

419 Vgl. Jonas 1985.

420 Vgl. Enderle 2002: 21.

421 Apel 1988: 15.

422 Pogge 1999: 379, Hervorhebung im Text.

423 Pogge 1999: 379, Hervorhebung im Text.

Fragen verantwortlich. Pogge weist aber zu Recht darauf hin, dass die Regierungen und Bürger reicherer Staaten aufgrund ihrer Macht noch mehr Verantwortung dafür tragen, dass die gegenwärtige Weltordnung, in der die Menschenrechte die Rechte einer Minderheit sind, in eine Ordnung umgewandelt wird, in der die Menschenrechte wirklich allen Menschen zugänglich sind. Mit dem Verweis auf Artikel 28 weist Pogge den Standpunkt zurück, dass Menschenrechtsverletzungen, die von Menschen in anderen Staaten begangen werden, keine direkten normativen Auswirkungen auf uns haben.⁴²⁴

Die Ansätze einer «kollektiven Verantwortung»⁴²⁵ und einer «Verantwortung des Systems»⁴²⁶ gehen in eine ähnliche Richtung.

In einer in ihrer ethischen Tiefe reflektierten Verantwortung und insbesondere im Hinblick auf die kontinuierlichen Entwicklungen des begrifflichen Verständnisses von Verantwortung in Bezug auf Struktur, Institution, Kollektiv und System sind die impliziten Verantwortungsbeziehungen zu klären. Auch bedarf es einer Begründung, wer das Subjekt der Verantwortung ist und warum, wer oder was das Objekt der Verantwortung bedeutet und warum, in welchem Umfang und warum, in welcher Form und warum, in welcher Intensität und warum, vor welcher Instanz und mit welchem Maßstab diese Verantwortung gemessen wird und warum. Andernfalls besteht die Gefahr, dass die drängenden Herausforderungen und Probleme und die damit verbundenen Verantwortlichkeiten durch einen offenen und nicht greifbaren Verantwortungsbegriff überdeckt werden. Die Begründung, wer das Subjekt der Verantwortung und wer oder was das Objekt der Verantwortung ist, sowie vor welcher Instanz und mit welchem Maßstab diese Verantwortung gemessen wird, ist nicht einfach. Es «erscheint [...] äusserst schwierig, eine intersubjektiv gültige normative Basis rational begründen zu können, an der sich eine gebieterisch eingeforderte verantwortliche Grundeinstellung ausrichten und legitimieren könnten.»⁴²⁷

Bevor der Versuch unternommen werden soll, wie eine Bestimmung und Begründung der in Verantwortung enthaltenen Relationen erfolgen kann, muss man zunächst versuchen zu definieren, was „Verantwortung“ bedeutet. Verantwortung ist ein moralisches Entscheidungs- und Handlungsprin-

424 Vgl. Pogge 1999: 394, Hervorhebung im Text.

425 Vgl. Wolf 1993.

426 Vgl. Bühl 1998.

427 Holderegger 2006: 395.

zip, das die Beziehung zwischen einem Subjekt einer Entscheidung und Handlung in einer bestimmten Form (einstellig, zweistellig, dreistellig) bzw. einem davon betroffenen Menschen oder den Folgen der Entscheidung und Handlung innerhalb eines bestimmten Umfangs (alleinige oder geteilte Verantwortung; Intensität; Verantwortungsbereich), auf eine gewisse Art (Zuständigkeit; Rechenschaftsverantwortung; Haftungsverantwortung; retrospektive Folgenverantwortung; prospektive Fürsorge- oder Präventionsverantwortung)⁴²⁸ unter Bezugnahme auf einen Maßstab vor einer beurteilenden Instanz umfasst.

Basierend auf den Relationen, die Verantwortung in sich birgt, ist Verantwortung in eine achtdimensionale Matrix – Dimension Verantwortungs-subjekt, Dimension Verantwortungsform, Dimension Verantwortungsobjekt, Dimension Verantwortungsumfang, Dimension Verantwortungsart, Dimension Verantwortungsumfang, Dimension Maßstab der Verantwortung und Dimension bewertende Instanz – zu integrieren. Die einzelnen Dimensionen der Verantwortung können unterschiedlich bestimmt und miteinander kombiniert werden, so dass sich aufgrund des relationalen Charakters der Verantwortung verschiedene Ausprägungen der Verantwortung ergeben.

In der Dimension des *Verantwortungssubjekts* sind Individuen, Kollektive wie Staaten, religiöse, kulturelle, traditionelle oder weltanschauliche Gemeinschaften, Unternehmen, Organisationen, Institutionen (d.h. «ein organisiertes Kollektiv»⁴²⁹) Subjekte der Verantwortung. Auf den ersten Blick könnten auch «zufällige oder latente Gruppen»⁴³⁰ als Subjekte der Verantwortung wahrgenommen werden. Die Tatsache, dass sie «keine innere Struktur und keine gemeinsamen Ziele und Normen»⁴³¹ haben, führt dazu, dass eine Beziehung zu anderen Dimensionen nicht definiert werden kann. Sie können daher nicht als Verantwortungssubjekte dienen, weil sonst die oben erwähnte Verschleierung von dringendem Handlungsbedarf und drängenden Herausforderungen durch unklare Verantwortlichkeiten verursacht wird. Bei «zufälligen oder latenten Gruppen» müssen die Subjekte der Verantwortung innerhalb der Gruppe sorgfältig zurückverfolgt und bestimmt werden, um eine solche Verschleierung zu vermeiden.

428 Vgl. Holderegger 2006: 398-399; Bayertz 2010: 2862.

429 Vgl. Bayertz 2010: 2861-2862.

430 Vgl. Bayertz 2010: 2862.

431 Bayertz 2010: 2862.

Die «Verantwortungsorientierung»⁴³² ergibt sich aus dem Subjekt der Verantwortung. Der entscheidende Filter für die Definition der Dimension des *Verantwortungssubjekts* ist die Tatsache, dass Verantwortung, wie oben ausgeführt, Freiheit voraussetzt. Nur Lebewesen, die frei sind, können Subjekte der Verantwortung werden. «Verantwortung und Freiheit sind einander korrespondierende Begriffe. Verantwortung setzt sachlich – nicht zeitlich – Freiheit voraus, wie Freiheit nur in der Verantwortung bestehen kann. Verantwortung ist die in der Bindung an Gott und den Nächsten allein gegebene Freiheit des Menschen.»⁴³³

Neben der Grundfunktion der Freiheit für die Verantwortung und der daraus resultierenden entscheidenden Wirkung auf die Bestimmung des *Subjekts der* Verantwortungsdimension prägt die Verantwortung auch die Freiheit: «Die Freiheit des Menschen ist eine ‚bezügliche‘ und hat sich im Blick auf das ihm vorgegebene Geschehen in seinem Tun und Lassen zu vermitteln. Die Verantwortung ist dann gleichsam jene Instanz, welche in der Spannung interveniert, die zwischen persönlicher Freiheit und Vorgegebenem und Aufgetragenem immer vorhanden ist.»⁴³⁴ Verantwortung, insbesondere ein «umfassender, fürsorglicher Charakterzug der Verantwortung»⁴³⁵, ermöglicht es der Freiheit, über den Selbstbezug hinaus in einen gesellschaftlichen Bezug zu wachsen. «Freiheit erhält damit einen ‚vorsorglichen‘ Charakter, denn man signalisiert die Bereitschaft, mit Aufgaben, Mandaten, Verpflichtungen usw., die einem zugewachsen oder übertragen wurden oder die man sich angeeignet hat, schöpferisch umzugehen, und zwar im Hinblick auf das Leben anderer. Die Verantwortung bricht die individualistische und auf eigene Bedürfnisse konzentrierte Freiheit auf und bindet sie ein in soziale Gefüge, in gemeinsame Aufgaben und Ziele.»⁴³⁶

Diese gesellschaftliche Einbettung von Freiheit durch Verantwortung wird dadurch verstärkt, dass nach Julian Nida-Rümelin und in Anlehnung an Immanuel Kant auch die Rationalität die Trias von Freiheit, Rationalität und Verantwortung vervollständigt.⁴³⁷ «*Rationalität* äußert sich in einer Lebensform, die die Vielfalt der Gründe in kohärenter Weise integriert. Sofern wir uns von Gründen leiten lassen, ist unsere Lebensform nicht

432 Holderegger 2006: 400.

433 Bonhöffer 1992: 283.

434 Holderegger 2006: 400.

435 Holderegger 2006: 400.

436 Holderegger 2006: 401.

437 Vgl. Nida-Rümelin 2011: 14-18.

lediglich das Ergebnis naturwissenschaftlich beschreibbarer Prozesse, wir verfügen über ein gewisses Maß an *Freiheit*. Andere halten uns für unsere Lebensform, unser Handeln, Urteilen und Fühlen, in den Grenzen für *verantwortlich*, in denen Gründe wirksam sind. Dort, wo Gründe keine Rolle mehr spielen, dort, wo natürliche Tatsachen und Gesetze unser Verhalten bestimmen, gelten wir nicht mehr als verantwortlich.»⁴³⁸ Einerseits beschränkt die Rationalität als Voraussetzung der Verantwortung die Verantwortung darauf, dass sie in Fällen, in denen das vermeintliche Subjekt der Verantwortung nicht frei entscheiden und handeln kann und in denen die Vernunft irrelevant ist, nicht in ein Verhältnis zur Verantwortung mit dem vermeintlichen Subjekt der Verantwortung gebracht werden kann. Andererseits fordert das Begründungserfordernis Verantwortung und Freiheit in der Weise heraus, dass Verantwortung nicht nur als individuelle Verantwortung bzw. Freiheit in ihrem reinen Selbstbezug, sondern auch als fürsorgliche Verantwortung bzw. Freiheit in ihrem sozialen Bezug erkannt werden kann.

Was zu Freiheit und Rationalität und der Trias Freiheit, Rationalität und Verantwortung auf individueller Ebene gesagt wurde, lässt sich auch auf die anderen oben genannten möglichen Subjekte in der Dimension des Subjekts der Verantwortung übertragen, wenn z.B. besondere Interessen von Institutionen berücksichtigt werden.

Diese Trias aus Freiheit, Rationalität und Verantwortung hat einen direkten Einfluss auf die Dimension Subjekt der Verantwortung, indem er die Definition der Dimension Subjekt der Verantwortung prägt. Sie hat aber auch einen Einfluss auf die anderen Dimensionen.

Die Dimension *Form der Verantwortung* beinhaltet die Anzahl der Ziffern, mit denen Verantwortung verstanden werden kann, z.B. einstellig («Ich bin verantwortlich»), zweistellig («Ich bin für meine Handlungen verantwortlich»), dreistellig («Ich bin für meine Handlungen dir gegenüber verantwortlich»), usw. In Bezug auf die Möglichkeit einer einstelligen Form der Verantwortung kann man Julian Nida-Rümelin zustimmen, «dass das normative Sollen in dem Sinne unbedingt ist, als es kein Sollen gegenüber einer befehls- oder normgebenden Instanz ist und dass dieses normative Sollen vollkommen verständlich und in unserer lebensweltlichen Praxis tief verankert ist.»⁴³⁹

438 Nida-Rümelin 2011: 17, Hervorhebung im Text.

439 Nida-Rümelin 2011: 24.

Die Art und Weise, wie die Dimension «Verantwortungsform» bestimmt wird, hat unmittelbare Auswirkungen auf alle Dimensionen, mit Ausnahme der Dimension «Verantwortungsobjekt», da das Verantwortungsobjekt bestimmt werden muss, um in die logische Struktur der Dimension «Verantwortungsform» zu passen.

Die Dimension «*Verantwortungsobjekt*» beschreibt, für wen oder wofür die Verantwortung getragen wird. Individuen und die oben genannten Kollektive, «Handlungen»⁴⁴⁰, «Überzeugungen»⁴⁴¹, «Einstellungen»⁴⁴², Folgen, Wirkungen und Ergebnisse von Entscheidungen und Handlungen sowie Gegenstände sind in der Dimension «Verantwortungsobjekt» zu verorten.

Insbesondere in der Dimension des Verantwortungsobjekts kann die Interdependenz der der Matrix zugrunde liegenden Verantwortungsdimensionen aufgezeigt werden. Will man beispielsweise das Verhältnis zwischen der Dimension des *Verantwortungsobjekts* und der Dimension der *Verantwortungsart* (s. u.) analysieren, so sind im Falle der retrospektiven Folgenverantwortung als Verantwortungsart eher die Folgen, Wirkungen und Ergebnisse von Entscheidungen und Handlungen die Verantwortungsobjekte. Bei der Betrachtung der prospektiven Fürsorge- oder Präventionsverantwortung sollten in erster Linie Individuen, Kollektive und Objekte betrachtet werden. Bei der genaueren Bestimmung z.B. der oben genannten potentiellen Verantwortungsobjekte – Individuen, Kollektive und Objekte – hat die Dimension des *Verantwortungsvolumens* einen entscheidenden Einfluss, weil sie die Bestimmung des Verantwortungsobjekts definiert, ob man das Verantwortungsvolumen global, intergenerationell etc. versteht.

Die Dimension des *Verantwortungsumfangs* legt in zweierlei Hinsicht fest, wie weit die Verantwortung reicht: *erstens*, ob das Subjekt der Verantwortung diese Verantwortung mit einem anderen Subjekt der Verantwortung teilt oder sie allein trägt; *zweitens*, ob die Verantwortung, die das Subjekt der Verantwortung trägt, eine ethische, moralische und rechtliche, eine moralische und politische oder eine moralische, rechtliche und politische Verantwortung ist, was die Intensität der Verantwortung bestimmt.

Die Dimension des *Verantwortungsvolumens* wirft die Frage auf, ob der Verantwortungsbereich als lokal, regional, international, global, aktuell oder generationenübergreifend definiert wird.

440 Vgl. Nida-Rümelin 2011: 19-33.

441 Vgl. Nida-Rümelin 2011: 33-47.

442 Vgl. Nida-Rümelin 2011: 48-52.

Die Dimension der *Verantwortungsart* kann im Sinne der Zuständigkeit «für Tun und Lassen ganz allgemein, im Speziellen für Aufgaben, Rollen, Funktionen oder Ämter, die derselben zugerechnet werden können.»⁴⁴³ gesehen werden. Letzteres kann im Zusammenhang mit «Rechenschaft» verstanden werden, wenn «man vor einer Instanz (seien es Mitmenschen, Gerichte, das eigene Gewissen oder Gott) Rechenschaft abzulegen [hat]»⁴⁴⁴. Eine andere Art könnte die «Haftung» sein, bei der «man für Verfehlungen oder Vernachlässigungen von Zuständigkeiten, Aufgaben, Pflichten usw. einzustehen [hat]»⁴⁴⁵.

Darüber hinaus ist es möglich, die Art der Verantwortung als retrospektive Verantwortung für Ergebnisse zu definieren. Dies beruht auf der Klärung der Schuldfrage in einer bestimmten Situation.

Schließlich kann die Art der Verantwortung als eine prospektive Verantwortung der Fürsorge oder der Prävention gesehen werden: Der oben erwähnte Gedanke, die kausale Reichweite nicht auf Dinge in der Vergangenheit zu beschränken, sondern auch die Gegenwart und insbesondere die Zukunft einzubeziehen und zu berücksichtigen, wie die Entscheidungs- und Handlungsmacht verteilt ist, führt zu einer Verantwortung der Fürsorge und der Prävention als eine Verantwortungsart, um zu verhindern, dass die gegenwärtige Welt und die Umwelt mit den Ergebnissen des heutigen Handelns, heute oder in der Zukunft, zu kämpfen haben.

Die Dimension des *Verantwortungsmassstabs* wird zur Bewertung der Folgen, Auswirkungen und Ergebnisse von Entscheidungen und Handlungen, der Bedingungen von Personen und der Bedingungen von Gegenständen verwendet. «Die kausale Zuschreibung als solche ist normative neutral; sie gewinnt ihre moralische Dimension erst durch einen Akt der Bewertung»⁴⁴⁶. Diese Bewertung basiert auf dem Maßstab, der durch ein System von Werten und Normen formuliert wird.

Die Dimension *Verantwortungsinstanz* leitet sich aus dem rechtlichen Hintergrund des Begriffs Verantwortung ab und zeigt, dass man sich vor einer Instanz verantworten muss. Die Dimension Verantwortungsinstanz

443 Holderegger 2006: 398.

444 Holderegger 2006: 399.

445 Holderegger 2006: 399.

446 Bayertz 2010: 2862.

kann das Gewissen,⁴⁴⁷ die moralische Gemeinschaft, die betroffenen Menschen oder das Göttliche, Gott oder das Transzendente sein.⁴⁴⁸

Nach dem Versuch, den Begriff der «Verantwortung» zu fassen, geht es in einem nächsten Schritt darum, die Dimensionen und Relationen der Verantwortung zu bestimmen und zu begründen. Dabei wird bewusst der Schwerpunkt auf eine prozedurale und nicht auf eine materielle Bestimmung gelegt, da erstere der Fülle möglicher Konkretisierungen der einzelnen Dimensionen und Relationen eher gerecht wird. Zudem ist es angesichts dieser Fülle dennoch notwendig, von einem Verantwortungsbegriff mit identischem Kern auszugehen und nicht von unterschiedlichen Verantwortungsbegriffen.⁴⁴⁹

Die Definition und Begründung der in der Verantwortung enthaltenen Dimensionen und Relationen muss den Anforderungen der Ethik gerecht werden, nämlich der Erfüllung des Prinzips der Verallgemeinerbarkeit durch die Vorlage rationaler und plausibler Argumente – «guter Gründe». «Gute Gründe» bedeutet, dass es denkbar sein muss, dass alle Menschen in ihrer effektiven Freiheit und Autonomie sowie in ihrer vollen Gleichheit diesen Gründen – innerhalb eines Denkmodells und nicht innerhalb eines realen weltweiten Referendums – aus ethischen Gründen zustimmen würden. Das bedeutet, dass die Begründung gegenüber den Subjekten der Verantwortung und gegebenenfalls den Objekten der Verantwortung so erfolgen muss, dass sie für die Subjekte und Objekte der Verantwortung akzeptabel ist, indem die verschiedenen Dimensionen der Verantwortung – insbesondere die Dimension Maßstab und die Dimension Instanz – berücksichtigt werden.

Der Begriff «Meta-Verantwortung»⁴⁵⁰ macht deutlich, dass der Mensch nicht nur für die Folgen seines Handelns, sondern auch für die Folgen seiner Theorien einzustehen hat. Die Hoffnung ist, dass mit diesem Beitrag die Folgen dieser theoretischen Erklärungen nicht theoretisch bleiben.

447 Vgl. Kant 1997: 438.

448 Vgl. Bayertz 2010: 2863.

449 Vgl. Nida-Rümelin 2011: 14.

450 Bayertz 1995: 60.

6.2.4 Verantwortung als ethisches Prinzip für datenbasierte Systeme

Wie oben in Unterkapitel 3.5 Verantwortung ausgeführt, kann Verantwortung nicht von Maschinen übernommen werden, weil Maschinen nicht frei sind und daher kein Verantwortungssubjekt sein können, da Freiheit und Rationalität notwendige Bedingungen für die Verantwortungssubjektivität sind. Auf dieser Grundlage verbleibt die Verantwortung ausschließlich beim Menschen aufgrund seiner Moralfähigkeit. Diese menschliche Verantwortung besitzt zum einen einen langen Zeithorizont: «Wenn die neue Natur unseres Handelns also eine neue Ethik der weitreichenden Verantwortung verlangt, die sich mit der Reichweite unserer Macht deckt, dann verlangt sie im Namen eben dieser Verantwortung auch eine neue Art von Demut – eine Demut nicht wie die frühere Demut, d.h. aufgrund der Kleinheit, sondern aufgrund der übermäßigen Größe unserer Macht, die das Übermaß unserer Macht zu handeln über unsere Macht zu sehen und unsere Macht zu bewerten und zu beurteilen ist.»⁴⁵¹ Andererseits verschlägt es einem den Atem wegen «der kritischen *Verletzbarkeit* der Natur durch die technische Intervention des Menschen – eine Verletzbarkeit, die nicht vermutet war, bevor sie sich in schon angerichtetem Schaden zu erkennen gab. Diese Entdeckung [...] verändert die ganze Vorstellung unserer selbst als eines kausalen Faktors im weiteren System der Dinge. Sie bringt durch die Wirkungen an den Tag, dass die Natur menschlichen Handelns sich de facto geändert *hat*, und dass ein Gegenstand von gänzlich neuer Ordnung, nicht weniger als die gesamte Biosphäre des Planeten, dem hinzugefügt worden ist, wofür wir verantwortlich sein müssen, weil wir Macht darüber haben.»⁴⁵²

Die Gültigkeit der Position, dass ausschließlich der Mensch Verantwortungssubjekt ist – z.B. auch für Handlungen datenbasierter Systeme – bleibt auch bei Konfrontation mit den drei «Menschliche Verantwortung-Paradoxen datenbasierter Systeme» unangetastet. Das erste «Menschliche Verantwortung-Paradoxon datenbasierter Systeme» besagt, dass die Interaktion zwischen Menschen und datenbasierten Systemen sich zwar stark intensiviert, die Verantwortung aber ausschließlich beim Menschen verbleibt und aufgrund der intensivierten Interaktion auf der Grundlage des interaktionistischen Modells und seiner verantwortlichen prozeduralen Elemente, verantwortlichen Wirkungen und Konsequenzen weiter wächst.

451 Sandler 2014: 45.

452 Jonas 1985: 26-27, Hervorhebung im Text.

Das zweite «Menschliche Verantwortung-Paradoxon datenbasierter Systeme» besteht darin, dass der Mensch ausschließlich und in gleichem Maße Träger:in der Verantwortung für datenbasierte Systeme bleibt, auch wenn datenbasierte Systeme zunehmend automatisiert und technisch unabhängig vom Menschen werden. Mit anderen Worten: An der Verantwortung des Menschen für die Maschinen ändert sich nichts, obwohl sich die Maschinen von einfachen analogen Maschinen über digitale selbstlernende Systeme bis hin zu datenbasierten Systemen mit Super-Performance entwickelt haben. Das bedeutet letztlich, dass sich an der Verantwortung des Menschen für die Maschinen nichts ändert, auch wenn sich die Maschinen immer mehr vom Menschen zu entfernen scheinen. Vielmehr wächst, wie oben in Unterkapitel 2.4 Wechselseitige Herausforderungen erläutert, die Verantwortung⁴⁵³ des Menschen durch die ständig erweiterte Schaffung einer künstlichen und technologiebasierten Welt sowie die damit verbundene Macht und der Einfluss des Menschen sogar noch. Das zweite «Menschliche Verantwortung-Paradoxon datenbasierter Systeme» besteht also in einer wachsenden Verantwortung für datenbasierte Systeme, die immer weniger menschlichen Input erfordern.

Das dritte «Menschliche Verantwortung-Paradoxon datenbasierter Systeme» erkennt an, dass die zunehmende Verantwortung der Menschen auf mehreren Ebenen immer weniger den Verantwortungsträger:innen zuzuschreiben ist – teils aufgrund der Komplexität der Verantwortungsbeziehungen, teils aufgrund der Vielfalt der Verantwortungsträger:innen und teils aufgrund der vermeintlich kollektiven Natur der Verantwortung.

6.3 Das Prinzip der Gerechtigkeit

6.3.1 Was ist «Gerechtigkeit»?

Gerechtigkeit kann auf unterschiedliche Weise definiert werden, z. B. schreibt Platon, «dass jeder das Eigene und Seinige hat und tut.»⁴⁵⁴ Ulpian meint, Gerechtigkeit sei der starke und beständige Wille, jedem sein Recht zu geben («*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique*

453 Vgl. Kirchschräger 2014a.

454 Platon, Republik: 434a.

tribuendi»⁴⁵⁵) Eine andere Möglichkeit ist die Forderung, «Gleiches grundsätzlich gleich zu behandeln»⁴⁵⁶ oder mit anderen Worten: «Gerecht ist eine Handlung, wenn sie jedem das gibt, was ihm zukommt»⁴⁵⁷. Bereits deutlich geworden ist, dass Gerechtigkeit ein «relationaler Begriff»⁴⁵⁸ ist.

Eine andere Option geht sogar noch weiter und setzt die Gerechtigkeit in Beziehung zur Moral im Allgemeinen: «Wenn Gerechtigkeit als moralische Tugend betrachtet werden soll, muss sie in einem sehr weiten Sinne verstanden werden, der einen Menschen charakterisiert, der keine der moralischen Regeln ungerechtfertigt verletzt. In diesem Sinne ist die Gerechtigkeit natürlich nicht nur eine moralische Tugend unter vielen, sondern die Kombination aller moralischen Tugenden, die mit den moralischen Regeln verbunden sind.»⁴⁵⁹ Dies schließt ein, dass Gerechtigkeit für das moralisch Gute notwendig, aber nicht hinreichend ist.⁴⁶⁰ Versteht man Gerechtigkeit im Zusammenhang mit der Moral, so wird deutlich, dass man zwischen Gerechtigkeit als «ein Massstab der äusseren Beziehungen von Personen und sozialen Strukturen [...]» und «[...] eine Tugend bzw. innere Haltung des Menschen»⁴⁶¹ unterscheiden muss.

«Innere» und «äußere» Gerechtigkeit bauen auf der Moralfähigkeit als Voraussetzung für menschliches Entscheiden und gerechtes Handeln auf. Gerechte Handlungen und Entscheidungen sind nur möglich, wenn man sie aus freien Stücken treffen kann und damit auch für sie verantwortlich ist. Subjekte der Gerechtigkeit müssen also diese Voraussetzungen erfüllen.

Es kann verschiedene Objekte der Gerechtigkeit geben: u.a. Personen und ihre Handlungen, Entscheidungen, Institutionen im weiteren Sinne, analytische Überlegungen, kreative Gedanken, Ergebnisse menschlicher Interaktionen (z. B. Verträge), Biografien, Güterverteilung, politische Lösungen.⁴⁶²

Darüber hinaus kann Gerechtigkeit nach Peter Koller in vier Gerechtigkeitskonzeptionen unterteilt werden.⁴⁶³ Diese Differenzierung kann eine Orientierung für Entscheidungs- und Handlungsspielräume geben, die es

455 Ulpian 2005: 1-10.

456 Honecker 1990: 188.

457 Gosepath 2010: 835.

458 Gosepath 2010: 835.

459 Geert 1970: 157.

460 Vgl. Geert 1970: 157.

461 Veith 2004: 316.

462 Vgl. Gosepath 2010: 836.

463 Vgl. Koller 2005.

ermöglichen, in jeder spezifischen und individuellen Situation gerecht und fair zu sein:

1. Tauschgerechtigkeit (z. B. Gleichheit von Leistung und Gegenleistung [z. B. Lohn])
2. Politische Gerechtigkeit (demokratische Mitbestimmungsprozesse, bei denen eine unparteiische Machtausübung dazu dient, jedem Einzelnen seine Rechte und soziales Miteinander zu gewähren)
3. Korrektive Gerechtigkeit (Schadensersatzzahlungen zur Wiedergutmachung von Schäden und Bestrafung für die Wiedergutmachung von Unrecht)
4. Verteilungsgerechtigkeit (gleiche Verteilung von Gemeinschaftsgütern [z.B. Bildungsmöglichkeiten, Zugang zum Arbeitsmarkt, Einkommenschancen] und Lasten [z.B. Steuern]).

Gerechtigkeit strebt nach Gleichheit oder Gleichbehandlung. In der erstgenannten Gerechtigkeitsonzeption wird Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt.⁴⁶⁴ In der zweiten und dritten Gerechtigkeitsonzeption werden alle Menschen gleich behandelt. In der vierten Gerechtigkeitsonzeption, der Verteilungsgerechtigkeit, kann die Gleichheit oder Gleichbehandlung anhand der folgenden drei Kriterien gemessen werden: Die Gleichbehandlung basiert entweder auf *Leistung*, auf *Bedarf* oder auf *Gleichheit*.

Gleichbehandlung aufgrund von *Leistung* bedeutet, dass gleiche Leistung zu gleicher Gegenleistung führt. Auf diese Weise werden Ungleichheiten (z. B. bei Löhnen, Eigentum usw.), die aufgrund ungleicher Leistung entstehen, gerechtfertigt.

Bedarfsgerechte Gleichbehandlung bedeutet, dass allen Menschen das gleiche Maß an Bedürfnisbefriedigung zusteht. Zur Individualität des Menschen gehören jedoch unter anderem unterschiedliche Bedürfnisse, die spezifische, ungleiche Maßnahmen erfordern, um das gleiche Maß an Bedürfnisbefriedigung zu erreichen (z. B. besondere Fördermaßnahmen, soziale Sicherheit usw.).

Gleichbehandlung auf der Basis von *Gleichheit* bedeutet, dass Güter und Lasten gleichmäßig auf die Menschen verteilt werden (unabhängig von Leistung, Bedürftigkeit etc.), um der Gleichheit aller Menschen möglichst genau zu entsprechen (z.B. Zugang zu Bildung). Unterschiede hinsichtlich von Leistung, Bedürfnis etc. werden vernachlässigt. So haben alle Men-

464 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik V, 6-7.

schen den gleichen Zugang zu der gleichen Anzahl von Dienstleistungen, ohne dass ihre Unterschiede berücksichtigt werden. Die Gleichheit der Leistungen entspricht den Unterschieden der Individuen: Menschen sind nur dann gleich, wenn alle Menschen ihre unterschiedlichen Bedürfnisse in gleichem Maße befriedigen können.

Mit anderen Worten: Einerseits werden Ungleichheiten oder Ungleichbehandlungen aufgrund von *Leistung*, *Bedarf* und *Gleichheit* unter bestimmten Umständen akzeptiert. Andererseits wird deutlich, dass je nach Gerechtigkeitsbegriff die moralische Bewertung z.B. einer Entscheidung, einer Handlung oder eines Status unterschiedlich ausfallen kann. Schließlich kann eine Entscheidung oder eine Handlung auch dann ungerecht sein, wenn ihr Entscheidungsprozess auf dem freien Willen der zustimmenden Personen beruht. All dies macht unter anderem die Weite des Begriffs der Gerechtigkeit aus. Gleichzeitig besteht gerade an dieser Stelle Klärungsbedarf.

Auch die Definition des Horizontes der Gerechtigkeit erweist sich als umstritten. Die Pflichten, die sich aus der Gerechtigkeit ergeben, werden mit einer universellen oder partikularen Dimension verstanden.

Mit beiden Problemen verbunden ist die Frage nach der Bezugsebene der Gerechtigkeit, denn diese trägt dazu bei, Klarheit zu schaffen. Worauf bezieht man sich, wenn man entscheidet, welche Gerechtigkeitskonzeption man in welchem Ausmaß verwendet?

Alle vier Gerechtigkeitskonzeptionen können unter dem Gesichtspunkt der «sozialen Gerechtigkeit»⁴⁶⁵ betrachtet werden. Luigi Taparelli versteht soziale Gerechtigkeit als «giustizia fra uomo e uomo»⁴⁶⁶. «Soziale Gerechtigkeit» ist kein eigenständiger Begriff von Gerechtigkeit, sondern beeinflusst einen oder mehrere Gerechtigkeitsbegriffe.⁴⁶⁷ Soziale Gerechtigkeit muss dynamisch verstanden werden, wobei «Programme und Rollen entsprechend neu zu formulieren [sind], um der veränderten Wirklichkeit gerecht zu werden»⁴⁶⁸. Soziale Gerechtigkeit zielt vor allem auf eine «gerechte Ordnung, in der die unterschiedlichsten Interessen von Gruppen und Einzelnen auszugleichen und ins rechte Verhältnis zueinander gebracht werden müssen»⁴⁶⁹. Die Bedeutung von sozialer Gerechtigkeit kann sogar erweitert

465 Vgl. Kramer 1992: 45.

466 Taparelli 1855: Nummer 354.

467 Vgl. Giers 1957; Anzenbacher 1998: 221-224.

468 Glatzel 2000: 148.

469 Glatzel 2000: 148.

werden «als die sittliche Berücksichtigung solcher prinzipiell gleichen Freiheiten bzw. das fortgesetzte sittlich-praktische Bemühen um die Schaffung der Möglichkeitsbedingungen, unter denen sich Freiheit im sozialen Raum als Partizipation an allen sie betreffenden Vorgängen verwirklichen kann, wobei diese Verwirklichung durch ein Ethos getragen werden muss, das solche Verwirklichungen von Freiheit in Strukturen und Institutionen Form und Stabilität verleiht»⁴⁷⁰. Eine ähnliche Sichtweise besteht darin, soziale Gerechtigkeit als Gerechtigkeit für das Gemeinwohl zu verstehen, was «Räume [eröffnet] für die Thematisierung von Gerechtigkeitsproblemen nicht nur im Hinblick auf den Staat, sondern auf eine Vielzahl gesellschaftlicher Akteure. Dies wird zunehmend wichtiger dort, wo aus verschiedenen Gründen jedenfalls die Rolle des Staates, wenn nicht sogar die der Politik im allgemeinen immer weiter reduziert und die Verantwortung für soziale Zuträglichkeit oder Unzuträglichkeit der obwaltenden Verhältnisse entsprechend stärker auf Institutionen im zivilgesellschaftlichen Bereich bzw. im privatwirtschaftlichen Sektor verlagert wird»⁴⁷¹.

Abgesehen von den Entscheidungen, die nach dem oben Gesagten einer Begründung bedürfen, muss auch die Verwendung des Begriffs Gerechtigkeit begründet werden. Wenn z.B. Menschen und ihre Handlungen, Entscheidungen, Institutionen im weiteren Sinne, analytische Überlegungen, kreative Gedanken, Ergebnisse menschlicher Interaktionen (z.B. Verträge), Biographien, Güterverteilung, politische Lösungen als gerecht bezeichnet werden, wird eine Begründung gefordert. In dieser Herausforderung ist die Unparteilichkeit richtungsweisend: Wenn man einen unparteiischen Standpunkt einnimmt, wird man jemanden oder etwas als gerecht oder ungerecht beurteilen. Um diesen unparteiischen Standpunkt einnehmen zu können, gibt es im aktuellen Gerechtigkeitsdiskurs vier Denkmodelle:⁴⁷² den zufälligen unabhängigen Beobachter,⁴⁷³ einen Rollentausch der Beteiligten,⁴⁷⁴ die Universalisierbarkeit⁴⁷⁵ oder den «Schleier des Nichtwissens»⁴⁷⁶.

Darüber hinaus müssen Gründe angegeben werden, wenn ein Anspruch auf Gerechtigkeit formuliert wird oder sich aus einem Anspruch auf Ge-

470 Nothelle-Wildfeuer 1999: 85, Hervorhebung im Text.

471 Hoppe 2002: 37.

472 Vgl. Gosepath 2010: 837.

473 Vgl. Smith 2004.

474 Vgl. Baier 1974.

475 Vgl. Hase 1992.

476 Vgl. Rawls 1971.

rechtigkeit moralische Pflichten ergeben. Dies können unter anderem ein Verweis auf das Naturrecht, die Achtung der Menschenwürde, ein Recht auf Begründung, die Gegenseitigkeit der Vorteile für die Beteiligten oder ein ideeller Diskurs sein.⁴⁷⁷

6.3.2 Das Spannungsverhältnis zwischen Recht und Gerechtigkeit

Gerechtigkeit kann bedeuten, gesellschaftliche Gesetze zu erlassen, um für Ordnung zu sorgen. Wenn es noch keine Ordnung gibt oder der Zustand einer Gesellschaft nicht der Gerechtigkeit entspricht, ist es Aufgabe der Gerechtigkeit, dies zu ändern und eine gerechte Ordnung einzuführen.

Wenn es in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft eine Ordnung gibt, müssen die Regeln und Vorschriften, die diese Ordnung umsetzen, im Interesse der *allgemeinen Gerechtigkeit* respektiert werden. Aristoteles lässt sich wie folgt zusammenfassen: Gerecht ist, wer die Gesetze achtet. Da die Gesetze auf einem Gesetzgebungsakt beruhen, erhalten sie dadurch ihre Legitimität.⁴⁷⁸ Das bedeutet, dass z.B. die Exekutive und die Behörden eines Staates die geltenden Gesetze präzise und professionell umsetzen müssen.

Dennoch kann die solidarische Gerechtigkeit die Spannung zwischen Recht und Gerechtigkeit hervorheben. Diese kann sich aus der Tatsache ergeben, dass die bestehende Ordnung einer Gemeinschaft oder Gesellschaft nie so sein kann, wie sie sein sollte. Das Streben nach einem reinen und perfekten Ausdruck der Gerechtigkeit *an sich* erfordert ständige Korrekturen und Anpassungen an eine sich verändernde Realität. Gesetze, die als Ausdruck einer rechtlichen Überlegung formuliert wurden, können ihre Ziele verfehlen, der Gemeinschaft schaden oder in einem neuen, realen Kontext unrechtmäßig sein. In dieser Situation werden diejenigen, die von dieser Situation profitieren, versuchen, diese Ungerechtigkeit als positives Recht aufrechtzuerhalten. Die Benachteiligten werden versuchen, gegen diese ungerechte Behandlung zu kämpfen, um sich aus dieser Situation zu befreien. In diesem Zusammenhang wird Gerechtigkeit nicht als Pflicht verstanden, die auf der Bejahung des Gesetzes beruht, sondern als *soziale Gerechtigkeit*, die unmittelbar auf das Gemeinwohl bezogen ist. Aristoteles versteht Gerechtigkeit in diesem Sinne auch als Gleichheit.⁴⁷⁹

477 Vgl. Gosepath 2010: 837.

478 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik: V, 1-3.

479 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik: V, 1-2.

Soziale Gerechtigkeit⁴⁸⁰ verlangt z.B. von der Exekutive und den Behörden eines Staates, aber auch von der Zivilgesellschaft und der Bevölkerung in einem Staat, die über die Entscheidungen und Handlungen der Regierung und der Behörden wachen muss, dass diese ihren Entscheidungs- und Handlungsspielraum so nutzen, dass sie in jeder der konkreten und individuellen Situationen gerecht und fair sind. Zu enge und strenge Gesetze, die keinen Spielraum für Interpretationen lassen, würden in bestimmten Fällen zu *ungerechten* Situationen führen. Die Notwendigkeit der Kontextualisierung wird daran deutlich, dass es weder Aufgabe noch Möglichkeit rechtlicher Regelungen ist, alle möglichen Situationen der menschlichen Existenz präzise zu regeln. Der Entscheidungs- und Handlungsspielraum ist eine Herausforderung, weil im Zuge der Kontextualisierung die Gefahr der Beliebigkeit besteht. Die Menschenrechte können als klar definierter ethischer Referenzpunkt gegen Beliebigkeit eingesetzt werden. Der Ethik kommt bei dieser kritischen Bewertung eine besondere Bedeutung zu, denn sie prüft, «ob die real existierenden gesellschaftlichen Systeme, Verhältnisse und Einrichtungen als Voraussetzungen für ein gutes Leben aller Einzelnen den Kriterien der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls entsprechen.»⁴⁸¹ Diese kritische Aufgabe ist möglich aufgrund einer normativen Haltung gegenüber Gesetzen und Institutionen, die offen für Veränderungen ist. Diese Haltung beruht auf der Wahrnehmung einer komplementären Gehorsamsverantwortung gegenüber Normen, Ordnungen und Institutionen sowie einer Gestaltungsverantwortung.⁴⁸²

6.3.3 Omni-dynamisch soziale Gerechtigkeit

Angesichts der vier oben vorgestellten Gerechtigkeitskonzeptionen, der Tauschgerechtigkeit, der politischen Gerechtigkeit, der korrektiven Gerechtigkeit und der Verteilungsgerechtigkeit sowie ihrer jeweiligen Schwierigkeiten oder Herausforderungen kann sich die Frage stellen, wie mit diesen vier Gerechtigkeitskonzeptionen aus einer ethischen Perspektive umzugehen ist und welche der vier Gerechtigkeitskonzeptionen zu bevorzugen ist. Das Konzept der *omni-dynamischen sozialen Gerechtigkeit* adressiert diese Frage. Ausgehend von den obigen Ausführungen geht es nicht darum,

480 Vgl. Nothelle-Wildfeuer 1999: 86-343.

481 Remele 2009: 194.

482 Vgl. Remele 2009: 194.

ein oder mehrere Gerechtigkeitskonzeptionen auszuschließen, sondern sie aus ethischer Perspektive *zunächst* in Verbindung mit dem Leitprinzip der sozialen Gerechtigkeit zu denken und dieses auf alle vier Gerechtigkeitskonzeptionen prägend einwirken zu lassen.

Zweitens sind diese vier Gerechtigkeitskonzeptionen zusammen zu denken, um eine einseitige Betrachtungsweise der Gerechtigkeit zu vermeiden und zu einem umfassenden Verständnis von Gerechtigkeit zu gelangen. Alle vier Gerechtigkeitskonzeptionen werden in einer *negativen Zusammengehörigkeit* zueinander wahrgenommen. Im Gegensatz zur positiven Zusammengehörigkeit bedeutet dies nicht, dass Gerechtigkeit immer alle vier Gerechtigkeitskonzeptionen umfassen muss. *Negative Zusammengehörigkeit* bedeutet, dass alle vier Gerechtigkeitskonzeptionen integriert oder rationale Gründe angeführt werden müssen, wenn ein oder mehrere Gerechtigkeitskonzeptionen nicht berücksichtigt werden können. Gerechtigkeit wird also als *omni-dynamisch* verstanden (da sie in der Interaktion aller vier Gerechtigkeitskonzeptionen gedacht wird).

Drittens ist es auf der Grundlage des bisher Gesagten aus ethischer Sicht sinnvoll, die Verteilungsgerechtigkeit in den Mittelpunkt zu stellen – zum einen bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Verteilungsgerechtigkeit und den anderen Gerechtigkeitskonzeptionen, zum anderen bei ihrer praktischen Umsetzung. In beiden Fällen wird die Verteilungsgerechtigkeit zusammen mit dem Leitprinzip der sozialen Gerechtigkeit gedacht. In diesem Sinne ist die Gerechtigkeit als *omni-dynamisch soziale Gerechtigkeit* zu verstehen.

Der Vorrang der Verteilungsgerechtigkeit für die Gleichheit aller Menschen lässt sich mit der Menschenwürde aller Menschen und mit den Menschenrechten begründen, die im nachfolgenden Unterkapitel erläutert und ethisch begründet werden.

Die Menschenwürde aller Menschen und die Menschenrechte werden auch bei der materiellen Definition der *omni-dynamischen sozialen Gerechtigkeit* und bei der Formulierung von Kriterien als Referenzbegriffe oder *tertium comparationis* verwendet. Denn *omni-dynamisch soziale Gerechtigkeit* muss sich an etwas orientieren. Bei der Verteilungsgerechtigkeit beispielsweise muss zum einen definiert werden, was gerecht verteilt werden soll, und zum anderen, nach welchen Kriterien sichergestellt werden kann, dass die Verteilung des zu Verteilenden auch wirklich gerecht ist. Bei der Entscheidung über die materielle Höhe der Abgaben stellt sich u.a. die folgende Herausforderung: «Gerechtigkeitsvorstellungen sind insofern

pluralistisch, als sie sich nicht alle durch ein einziges grundlegendes Verteilungsprinzip erklären lassen; vielmehr berufen sich Menschen, wenn sie die Gerechtigkeit einer Güterverteilung beurteilen sollen, typischerweise auf mehrere Verteilungskriterien und kommen durch Abwägen dieser Kriterien gegeneinander zu einem Gesamturteil.»⁴⁸³ In diesem Zusammenhang bietet die Ethik eine Orientierung: «Alle modernen Konzeptionen der Gerechtigkeit akzeptieren eine gemeinsame Grundnorm: Alle Menschen sind als prinzipiell gleichwertig zu achten, d. h. mit gleicher Würde versehen. Deshalb soll jeder Mensch mit gleicher Achtung und gleicher Rücksicht behandelt werden. Je nachdem, wie die verschiedenen Konzeptionen der Gerechtigkeit die Grundnorm gleicher Würde näher verstehen, ergeben sich unterschiedliche Auffassungen über das jeweils Angemessene bzw. Gerechte unter Gleichen.»⁴⁸⁴ Es gibt eine Notwendigkeit einer solchen Grundnorm: «Im Blick auf das Gemeinwohl als Zielwert erweist sich folgender Gedanke als zentral: Einerseits herrscht in den zeitgenössischen Überlegungen die weit verbreitete Überzeugung, dass sich unter den Bedingungen neuzeitlich-modernen Denkens und mit Blick auf pluralistische und individualisierte Gesellschaften keine inhaltlich gefüllte, gemeinsame und allgemein verbindlich zu machende Vorstellung des guten oder gelingenden Lebens mehr entfalten lässt, an die sowohl das politische Gemeinwesen als auch das Individuum gebunden wäre. Andererseits artikuliert sich in der Rede vom Gemeinwohl die gegenwärtig höchst aktuelle Erkenntnis, dass menschliches Zusammenleben in der Gesellschaft nur dann gelingen kann, wenn es zumindest einen Minimalkonsens im Blick auf bestimmte unverzichtbare Grundlagen des wertgebundenen Zusammenlebens der Glieder einer Gesellschaft gibt.»⁴⁸⁵

Die Menschenwürde verlangt z.B., dass die Verteilungsgerechtigkeit die Menschenwürde unabhängig von oder sogar gegen menschliches Verhalten bei der Herstellung von Gerechtigkeit und Gleichheit achtet,⁴⁸⁶ dass die Menschenwürde nicht in etwas Verwirklichtbares umgewandelt wird⁴⁸⁷ und dass Menschen die Menschenwürde nicht aufgrund von ihnen begangener besonders schwerer Menschenrechtsverletzungen abgesprochen wird.

483 Miller 1992: 558.

484 Gosepath 2010: 837.

485 Nothelle-Wildfeuer 2008: 148.

486 Vgl. Wolbert 2003: 167.

487 Vgl. Wetz 1998: 181.

Darüber hinaus dominiert die Menschenwürde die materielle Bestimmung der Verteilungsgerechtigkeit insofern, als sie die moralische Dimension des Menschen zu beachten hat, «die Fähigkeit des Menschen zur Moralität. Als Person hat der Mensch einen Selbststand, da er sich in ein Verhältnis zu sich selbst und seinen Handlungen setzen, über sich selbst reflektieren und seine Lebensformen und Grundhaltungen frei selbst bestimmen kann.»⁴⁸⁸ Andererseits darf sie die wesentlichen, nicht-moralischen Elemente der menschlichen Existenz (wie Nahrung, Unterkunft, medizinische Grundversorgung usw.) nicht außer Acht lassen.⁴⁸⁹

Eine Antwort auf die Frage, welchen Horizont die Verteilungsgerechtigkeit zu umfassen hat, lässt sich aus der Menschenwürde ableiten. Durch die Berücksichtigung der Menschenwürde wird deutlich, dass der Mensch im Zentrum der materiellen Bestimmung von Verteilungsgerechtigkeit stehen muss. Wenn Verteilungsgerechtigkeit um den Menschen kreist (und nicht etwa um besondere Beziehungsnähe, die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kollektiv, die Herkunft aus einem bestimmten Territorium usw.), muss Verteilungsgerechtigkeit universell gedacht werden und sich auf den globalen Horizont beziehen. Vor dem Hintergrund der Menschenwürde müsste eine Begründung für einen lokalen Horizont gute (d.h. rational begründete) Gründe vorbringen, warum zwischen Menschen Unterscheidungen getroffen werden können, die einen lokalen Horizont der Verteilungsgerechtigkeit rechtfertigen. Beispielsweise könnte sie *u.a.* die Unterschiede in den Gerechtigkeitshorizonten aufführen, die sich aus dem Vergleich von John Rawls' «A Theory of Justice»⁴⁹⁰ und John Rawls' «Law of Peoples»⁴⁹¹ ergeben.⁴⁹² Während Rawls in «A Theory of Justice» ein Gerechtigkeitssystem mit einem Ausgleich zwischen den Wohlhabenden und den Benachteiligten für eine Gesellschaft mit einem lokalen Horizont für das Gemeinwohl entwirft, lehnt er in «Law of Peoples» einen solchen Ausgleich ab. Letzteres beinhaltet implizit eine Unterscheidung zwischen Menschen, die nicht legitimiert werden kann, weil sie nicht rational begründbar ist. Diese Unterscheidung kann also rational nicht überzeugend sein, weil sie mit der Menschenwürde brechen würde, da diese die Gleichheit aller Menschen als Menschen manifestiert. «1) Jede Form von Solidarisierung,

488 Witschen 2002: 14.

489 Vgl. Witschen 2002: 15.

490 Vgl. Rawls 1971.

491 Vgl. Rawls 1999.

492 Vgl. Singer 2004: 176-180.

die sich auf gleichzeitiger Missachtung des Allgemeingültigkeitsanspruchs der Menschenwürde gründet, ist ethisch verwerflich. [...] 2. Jede Form von Solidarisierung, die dem Anspruch der Menschenwürde faktisch nur im Blick auf die eigene Gruppe und deren Zielsetzung Rechnung trägt, bleibt ethisch defizitär.»⁴⁹³

Nach diesen Überlegungen besteht Gerechtigkeit nicht nur aus verantwortungsvollen Beziehungen zwischen dem Einzelnen und seinen Mitmenschen, zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft, sondern auch zwischen der Gesellschaft und den Gesellschaften – mit einem universellen Horizont.

Wenn aber *omni-dynamisch soziale Gerechtigkeit* mit einem globalen Horizont gedacht werden muss, so folgt daraus zum einen, dass auch die entsprechenden Pflichten mit einem *universellen Maßstab* gedacht werden müssen. Zum anderen ist hinsichtlich der materiellen Reichweite der Verpflichtung zu bedenken, dass nicht «nur» alle Menschen Adressat:innen dieser Verpflichtung sind, sondern alle Menschen *als Menschen* (d.h. Menschen, denen die Möglichkeit gegeben wird, als Menschen mit Menschenwürde zu leben).

Schließlich sind alle drei Beziehungen – zwischen dem Einzelnen und seinen Mitmenschen, zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft, aber auch zwischen der Gesellschaft und den Gesellschaften – nicht vertretbar zeitlich zu begrenzen. Das bedeutet, dass Verteilungsgerechtigkeit generationenübergreifend und mit einem universellen Horizont gedacht werden muss. Die intergenerationelle Gerechtigkeit besteht im Wesentlichen aus vier Postulaten: bei allen Handlungen die kommenden Generationen zu berücksichtigen; nicht mehr Ressourcen zu verbrauchen, als nachwachsen; die Ressourcen global gerecht zu verteilen; die natürlichen Rhythmen zu respektieren.⁴⁹⁴

6.3.4 Omni-dynamisch soziale Gerechtigkeit und intergenerationelle Gerechtigkeit

Als ethisches Instrument für die digitale Transformation und die Nutzung datenbasierter Systeme sollte das Prinzip der Gerechtigkeit, verstanden als *omni-dynamisch soziale Gerechtigkeit*, die Zukunftsperspektive stärker

493 Korff 1989: 45.

494 Vgl. Vogt 2005: 141-159.

gewichten, indem künftige Generationen als Subjekte und Objekte der Gerechtigkeit sowie die Zukunft als Horizont der Gerechtigkeit einbezogen werden. «Intergenerationelle Gerechtigkeit» kann wie folgt definiert werden: «Eine Gesellschaft ist intergenerationell gerecht, wenn jede Generation ihren fairen Anteil dazu beiträgt, dass die Mitglieder der nachfolgenden Generationen innerhalb und außerhalb ihrer Grenzen ihre Bedürfnisse befriedigen, ernsthaften Schaden vermeiden und die Möglichkeit haben, Dinge von Wert zu genießen.»⁴⁹⁵ «Generationenübergreifende Gerechtigkeit» rahmt den Horizont der Gerechtigkeit nicht nur als global ein – wobei alle Menschen als potenzielle Subjekte und Objekte der Gerechtigkeit betrachtet werden –, sondern auch als ein «generationenübergreifendes Kontinuum, das sich unbegrenzt in die Zukunft erstreckt»⁴⁹⁶ und das sich zur Vergangenheit hin öffnet – in Anerkennung dessen, was frühere Generationen beigetragen und geopfert haben⁴⁹⁷ und welche Ungerechtigkeiten sie ebenfalls erlitten haben. Die Grenzen dieses generationsübergreifenden Kontinuums bleiben offen. Das macht es schwieriger, sich eine genaue Vorstellung davon zu machen, was Generationengerechtigkeit bedeutet, weil man vor allem im Falle der Zukunft nicht genau weiß, was zu erwarten ist.⁴⁹⁸ «In unserem Bemühen, künftigen Generationen gerecht zu werden, bewegen wir uns in einem Nebel der Unsicherheit. Ungewissheit bedeutet nicht, dass Gerechtigkeit zwischen den Generationen unmöglich ist oder dass es egal ist, was wir tun. Die Antwort auf die Ungewissheit besteht darin, so rational wie möglich zu sein – die verfügbaren Beweise zu prüfen und entsprechend zu handeln – und das Beste zu tun, was wir können, um bekannte Risiken zu mindern.»⁴⁹⁹

Das Konzept der «intergenerationellen Gerechtigkeit» scheint ein adäquates Prinzip zu bilden, um die Bedürfnisse und Interessen nicht nur der gegenwärtigen Menschen, sondern auch vergangener und zukünftiger Generationen in fairer Weise auszugleichen. Die «intergenerationelle Gerechtigkeit» steht vor der Herausforderung, dass die Herausforderungen und Probleme der Gegenwart dringlicher sind als die der Zukunft, und dass die unbestimmte zeitliche Offenheit von «intergenerationell» einen Klärungsbedarf und eine Distanz zwischen den gegenwärtigen Subjekten und Objekten der Gerechtigkeit und den zukünftigen Subjekten und Objekten

495 Thompson 2010: 6; vgl. auch Vogt 2005: 141-159.

496 Thompson 2010: 6.

497 Vgl. Thompson 2010: 6.

498 Vgl. Wolf 2003.

499 Thompson 2010: 9.

der Gerechtigkeit provoziert. Darüber hinaus muss die praktische Relevanz der «intergenerationellen Gerechtigkeit» angesichts der hochkomplexen und schwer überschaubaren Welt der Gegenwart bewiesen werden. Die Vorstellung, zukünftige Entwicklungen mit der notwendigen Präzision abschätzen zu können, um gerechtigkeitsrelevante Verantwortlichkeiten, Pflichten, Rechte und Ansprüche definieren zu können, scheint für den Menschen unerreichbar.

Darüber hinaus muss die Legitimität der «intergenerationellen Gerechtigkeit» ethisch begründet werden, u.a. weil sie unendlich ist und vermutlich einen Ansatzpunkt für jeden Wunsch darstellt. Im folgenden Unterkapitel wird dies bei der Begründung der Menschenrechte auf der Grundlage des Prinzips der Verletzbarkeit angesprochen.

Die Beantwortung der Frage, wie wir intergenerationelle Gerechtigkeit begründen können, verschärft die Beweislast, weil eine Bewertung der Gerechtigkeit in der Gegenwart durch die Konstruktion der Unparteilichkeit (oder eines unparteiischen Standpunkts) innerhalb des Diskurses der gegenwärtigen moralischen Gemeinschaft (z.B. mit dem «Schleier des Nichtwissens»⁵⁰⁰) gerechtfertigt werden kann, während die intergenerationelle Gerechtigkeit auch begründen muss, warum zu den potenziellen Subjekten und Objekten der intergenerationelle Gerechtigkeit auch zukünftige Generationen von Menschen gehören.⁵⁰¹ Bei dieser Frage spielen die Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt eine wesentliche Rolle, denn man kann die Herausforderung der Begründung intergenerationeller Gerechtigkeit mit dem Hinweis angehen, dass, wenn sich begründen lässt, dass alle Menschen (auch künftige) Träger:innen von Menschenrechten sind, ihre Menschenrechte in der Gegenwart und in der Zukunft geachtet werden müssen und es daher eine ethische Notwendigkeit intergenerationeller Gerechtigkeit gibt.

Darüber hinaus ist die Idee der intergenerationelle Gerechtigkeit mit Zweifeln und Skepsis behaftet, ob sie überhaupt realistisch ist. «Diese Argumentation beruht auf zwei Annahmen: dass die Menschen überwiegend eigennützig sind und dass ihre Interessen ihnen keinen Anlass geben, sich um das Schicksal künftiger Generationen oder von Menschen in anderen Ländern zu kümmern.»⁵⁰² Diese Annahmen können in Frage gestellt werden, indem «die Unsicherheit darüber, was zu tun ist und wie es zu

500 Vgl. Rawls 1971: 136-142; Dierksmeier 2006.

501 Vgl. Gosseries 2008.

502 Thompson 2010: 18.

tun ist, und die Angst derjenigen, die glauben, dass sie ernsthaft benachteiligt werden»⁵⁰³, als Hauptherausforderung für die Verwirklichung der intergenerationelle Gerechtigkeit hervorgehoben wird, die «eher aus dem Versagen der Institutionen als aus Mängeln der menschlichen Natur»⁵⁰⁴ resultiert. Kombiniert man diese Beobachtung mit den Menschenrechten als ethischem Referenzpunkt, kommt man mit diesem institutionellen Ansatz einem institutionellen Verständnis von Menschenrechten nahe: «Nach dem interaktionellen Verständnis der Menschenrechte haben Regierungen und Individuen die Verantwortung, die Menschenrechte nicht zu verletzen. Nach meinem institutionellen Verständnis hingegen besteht ihre Verantwortung darin, sich für eine institutionelle Ordnung und eine öffentliche Kultur einzusetzen, die allen Mitgliedern der Gesellschaft einen sicheren Zugang zu den Objekten ihrer Menschenrechte gewährleisten.»⁵⁰⁵ Während das institutionelle Verständnis der Menschenrechte eine wichtige Kraft für die Verwirklichung der Menschenrechte – und als Konsequenz der intergenerationellen Gerechtigkeit – in Betracht zieht, scheint es schwierig zu zeigen, warum Institutionen oder Institutionen-Systeme oder das globale Institutionen-System (die Gesamtheit aller Institutionen weltweit) auf einer anderen Ebene als staatliche und nichtstaatliche Akteure stehen sollten und warum auf diese Weise menschenrechtsrelevante Bedrohungen (oder Anliegen der intergenerationellen Gerechtigkeit) nur offizielle Bedrohungen sind, weil dies der Rolle staatlicher und nichtstaatlicher Akteure für die Umsetzung und Verwirklichung der Menschenrechte⁵⁰⁶ oder der intergenerationellen Gerechtigkeit nicht angemessen ist. Die mangelnde Angemessenheit wird aus der Perspektive einer Menschenrechtsträger:in, eines Opfers einer Menschenrechtsverletzung oder eines Objekts der intergenerationellen Gerechtigkeit deutlich. Für eine Träger:in von Menschenrechten, für ein Opfer einer Menschenrechtsverletzung oder für ein Objekt von intergenerationeller Gerechtigkeit kann die Erfüllung von Menschenrechten, die Beendigung einer Menschenrechtsverletzung oder die Verwirklichung von intergenerationeller Gerechtigkeit auch ohne die Beteiligung oder den Einfluss einer Institution, eines Institutionensystems oder des globalen Institutionensystems erfolgen. Wer das Subjekt ist, ändert nichts an der Bedeutung und dem Gewicht der Verwirklichung der Menschenrechte

503 Thompson 2010: 19.

504 Thompson 2010: 19.

505 Pogge 2002: 65.

506 Vgl. Kirchschräger et al. 2005.

oder der intergenerationellen Gerechtigkeit oder einer Menschenrechtsverletzung aufgrund des fundamentalen Charakters der wesentlichen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz, die von den Menschenrechten geschützt werden. Aus der Perspektive einer Rechtsträger:in, eines Opfers einer Menschenrechtsverletzung oder eines Objekts der intergenerationellen Gerechtigkeit versteht man die jeweilige Handlung als Verwirklichung von Menschenrechten oder intergenerationeller Gerechtigkeit oder als Verletzung von Menschenrechten als Teil der Frage, ob die jeweilige Handlung offiziell ist oder nicht.

Das praktische Potential des institutionellen Verständnisses von Menschenrechten und Generationengerechtigkeit macht einen Unterschied für Theorie und Praxis, aber seine ausschließliche Priorität ist nicht nachweisbar, was auch im Folgenden festgehalten wird: Während Thomas Pogge die individuelle Verantwortung von institutionellen Entscheidungsträger:innen einbezieht, kann die gleiche Partizipationsmöglichkeit und der gleiche Einflussbereich für Individuen außerhalb einer Institution beansprucht werden – sei es als politische/r Bürger:in, sei es als politische/r Konsument:in (als «Konsum-Actor»⁵⁰⁷), ... Eine Ausweitung einer Art «interaktionalen Menschenrechtsverständnisses», das Thomas Pogge den Entscheidungsträger:innen im Innenleben einer Institution und den Individuen in der Welt außerhalb einer Institution aufgrund ihrer Macht und ihres Einflusses zuschreibt, ist möglich und notwendig, um den Beitrag staatlicher und nichtstaatlicher Akteure nicht zu unterschätzen. Nach Thomas Pogge ist der Einzelne in einer solchen Situation dazu verpflichtet, entweder seine Verstrickung in die Institution zu beenden oder zu einer entsprechenden Reform der Institution beizutragen.⁵⁰⁸ Es besteht eine Verpflichtung, die Menschenrechtssituation zu verändern, wenn man die Macht und den Einfluss dazu besitzt. Es erscheint schwierig, diese Einschätzung nur auf das Innenleben von Institutionen zu beschränken, da Individuen als politische Bürger:innen, als politische Konsument:innen (als «Konsum-Actors»⁵⁰⁹) Macht und Einfluss auf die Verwirklichung der Menschenrechte bzw. der intergenerationellen Gerechtigkeit haben.

Ein möglicher Einwand gegen diese Ausweitung auf staatliche und nichtstaatliche Akteure außerhalb von Institutionen könnte lauten, dass die offiziellen Akteure so intervenieren müssen, dass sie private Menschenrechts-

507 Vgl. Kirchschräger 2016c.

508 Vgl. Pogge 2002: 48.

509 Vgl. Kirchschräger 2016c.

verletzungen vermeiden oder Beiträge zur Verwirklichung von Menschenrechten und intergenerationeller Gerechtigkeit vorschreiben. Die diesem Einwand zugrunde liegende Annahme würde vermutlich von einem recht weitgehenden Verständnis des Einflusshorizonts von Institutionen auf eine individuelle Einflussosphäre ausgehen, das zu weit ginge, da es in Widerspruch zu Elementen des Kerns der Menschenrechte selbst geraten würde, nämlich der Autonomie des Individuums.

Auch hier kann das institutionelle Verständnis der Menschenrechte bzw. intergenerationeller Gerechtigkeit einen weiteren zentralen Akteur für die Umsetzung und Verwirklichung der Menschenrechte und intergenerationeller Gerechtigkeit – Institutionen, Institutionensysteme und das globale Institutionensystem – präsentieren, der bisher noch nicht im Fokus des Diskurses stand. Anstatt diesem Akteur die primäre oder alleinige Verantwortung zuzuschreiben, erscheint es angemessener, die primäre Verantwortung für die Umsetzung und Verwirklichung der Menschenrechte und der intergenerationellen Gerechtigkeit wegen der Durchsetzbarkeit bei den Staaten zu belassen und zu den Akteur:innen, die mit den Staaten die Verantwortung für die Umsetzung und Verwirklichung der Menschenrechte und der intergenerationellen Gerechtigkeit teilen – nichtstaatliche Akteure wie z.B. die Privatwirtschaft, die Zivilgesellschaft, Individuen usw. –, Institutionen, Institutionensysteme und das globale Institutionensystem hinzuzufügen. Die Verwirklichung intergenerationeller Gerechtigkeit hängt weder nur von adäquaten Reformen der Institutionen, des Institutionensystems und des globalen Institutionensystems ab, noch liegt sie allein in den Händen der Institutionen, des Institutionensystems und des globalen Institutionensystems, sondern sie ist vielmehr von den Staaten⁵¹⁰ und nichtstaatlichen Akteuren wie z.B. dem Privatsektor, der Zivilgesellschaft und Individuen abhängig. Angedacht ist eine Überwachung der Einhaltung der intergenerationellen Gerechtigkeit durch einen globalen Gerichtshof⁵¹¹ oder «auch eine der UN-Menschenrechtskommission vergleichbare Kommission ohne Sanktionsbefugnis wäre hilfreich, die lediglich in der Lage wäre, Verletzungen von Interessen zukünftiger Generationen wie die Ab-

510 Zu konkreten Versuchen von Staaten, einen Beitrag zur Generationengerechtigkeit zu leisten, vgl. Tremmel 2006; Bourg 2006; Shoham / Lamay 2006; Jávor 2006; van Opstal / Timmerhuis 2006.

511 Vgl. Brown 1989: 121.

holzung von Regenwäldern, Wüstenbildung und den Ausstoß von Treibhausgasen öffentlich zu machen und anzuprangern»⁵¹².

Schließlich steht die intergenerationelle Gerechtigkeit vor folgender Herausforderung: «Eine Tatsache, die die Praxis der Übernahme von Zukunftsverantwortung erschwert, ist die Anonymität künftiger Generationen, die Ungewissheit des prognostischen Wissens. Beide Tatsachen erleichtern es uns, erkannte Zukunftsgefahren psychologisch zu verdrängen und im Vergleich zu gegenwärtigen Gefahren zu unterschätzen. Die Tendenz, sich für rein statistische Opfer verantwortlich zu fühlen, ist viel weniger ausgeprägt als die Tendenz, sich für bekannte Opfer verantwortlich zu fühlen. Die Tendenz, bestimmte zukünftige Schäden zu vermeiden oder bestimmte zukünftige Vorteile zu nutzen, ist viel ausgeprägter als die Tendenz, Risiken zu vermeiden oder auf Chancen zu verzichten.»⁵¹³ Dies ist insbesondere im Bereich der digitalen Transformation und datenbasierter Systeme relevant. Auch der Einwand, dass man durch heutige Entscheidungen und Handlungen nicht auf künftige Generationen einwirkt, weil nur durch das eigene Handeln bestimmt wird, wer später lebt, und dies in der Gegenwart nicht bekannt ist,⁵¹⁴ unterstützt diese Herausforderung weiter. Die folgende Begründung der Menschenrechte liefert eine ethische Grundlage, auf deren Basis die intergenerationelle Gerechtigkeit zur Überwindung dieser Herausforderung beitragen kann, indem sie «gute Gründe» (d.h. es muss denkbar sein, dass alle Menschen in ihrer effektiven Freiheit und Autonomie sowie ihrer vollen Gleichheit diesen Gründen – innerhalb eines Denkmodells und nicht innerhalb eines realen globalen Referendums – aus ethischen Gründen zustimmen würden) für die ethische Legitimität der intergenerationellen Gerechtigkeit skizziert und die ethische Notwendigkeit nachweist, die intergenerationelle Gerechtigkeit zu respektieren sowie für ihre Verwirklichung zu entscheiden und zu handeln. Letzteres beinhaltet auch die Aufforderung an alle gesellschaftlichen Akteure – staatliche und nichtstaatliche –, ihre Rolle entsprechend ihrer Macht und ihres Einflusses bei der Verwirklichung der intergenerationellen Gerechtigkeit zu spielen.

512 Birnbacher 2006: 37.

513 Birnbacher 2006: 37.

514 Vgl. Parfit 1984: 367.

6.3.5 Gerechtigkeit als ethisches Prinzip für datenbasierte Systeme

Ausgehend von den bisherigen Überlegungen ist die Achtung und Verwirklichung der intergenerationellen, omni-dynamischen sozialen Gerechtigkeit eine Aufgabe für Menschen und nicht für datenbasierte Systeme. Der Mensch muss datenbasierte Systeme dazu bringen, gerecht zu handeln. Der Mensch muss den gerechten Zugang zu datenbasierten Systemen und deren Nutzen gewährleisten. Der Mensch muss sich bemühen, datenbasierte Systeme unter Berücksichtigung des Prinzips der intergenerationellen, omni-dynamischen sozialen Gerechtigkeit zu schaffen, zu gestalten, zu produzieren und zu nutzen. Datenbasierte Systeme können ihren Teil zu einer Realisierung der intergenerationellen, omni-dynamischen sozialen Gerechtigkeit beitragen, aber die Menschen müssen sie so entwickeln und herstellen, dass datenbasierte Systeme diesem Ziel dienen, und die Menschen müssen dafür sorgen, dass sie zu einer Realisierung der intergenerationellen, omni-dynamischen sozialen Gerechtigkeit beitragen.

6.4 Menschenrechte als ethische Referenzpunkte⁵¹⁵

6.4.1 Menschenrechte – ein Minimalstandard

Die Menschenrechte sind ein Mindeststandard, der jedem Menschen das Überleben und ein menschenwürdiges Leben ermöglicht.⁵¹⁶ Eigentlich ist es schade, dass dieser Minimalstandard manchmal als Ideal oder gar als Utopie⁵¹⁷ bezeichnet wird, denn die Menschenrechte bilden einen eher minimalistischen Ansatz. Die Menschenrechte schützen die Menschenwürde. Menschenrechte sind weder maximale moralische Ansprüche noch ein höheres Ethos. Das bedeutet, dass sie die digitale Transformation und datenbasierte Systeme nicht mit ethischen Ansprüchen überfrachten. Vielmehr sind sie für diesen technologiebasierten Fortschritt realisierbar. Die Menschenrechte haben einen präzisen Fokus, der eine klare Prioritätensetzung auf der Basis von Minimalstandards, die zuerst eingehalten werden müssen, fördern kann. Daher können die Menschenrechte beim Agenda-Setting

515 Vgl. Kirchschräger 2019b; Kirchschräger 2018.

516 Vgl. Kirchschräger 2013a: 194-195.

517 Vgl. Moyn 2010.

in der Technologie bei der Festlegung der richtigen Prioritäten und bei der angemessenen Definition der Einfluss- und Verantwortungsbereiche helfen.⁵¹⁸

6.4.2 Die Multidimensionalität der Menschenrechte

Die Achtung, die Umsetzung, der Schutz und die Verwirklichung der Menschenrechte finden in verschiedenen Dimensionen der Menschenrechte statt: rechtlich, politisch, historisch und moralisch.

Die rechtliche Dimension der Menschenrechte umfasst Folgendes: «Internationale Menschenrechte sind völkerrechtlich garantierte Rechtsansprüche von Personen gegenüber dem Staat oder staatsähnlichen Gebilden, die grundlegende Aspekte des Menschen und seine Würde in Zeiten der Freiheit und des Krieges schützen.»⁵¹⁹ Die Menschenrechte verpflichten also in erster Linie den Staat zum Schutz der Menschenrechte. Die Verpflichtungen des Staates umfassen das Handeln (positiv) und das Unterlassen (negativ). Dies kann auch bedeuten, dass die Menschenrechte rechtlich in die Souveränität des Staates zum Schutz des Einzelnen eingreifen können.

In seiner rechtlichen Dimension wird der nationale Menschenrechtsschutz durch regionale und internationale Menschenrechtsmechanismen ergänzt, um staatliches Handeln zu überwachen und den universellen Menschenrechtsschutz durch «doppelte Positivierung» wesentlich zu ergänzen.⁵²⁰ Beide stehen in einem Verhältnis der «gegenseitigen Bestätigung und Legitimation»⁵²¹. Auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, die man auch als politisches Programm bezeichnen kann, weil sie rechtlich nicht bindend ist, wurden zahlreiche Menschenrechtsverträge vereinbart (z.B. der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966, der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966, die UN-Kinderrechtskonvention von 1989), welche die Menschenrechte rechtsverbindlich machten.⁵²²

Die rechtliche Dimension ist für die Verwirklichung der Menschenrechte von zentraler Bedeutung, denn die Verrechtlichung der Menschenrechte

518 Vgl. Kirchschräger 2013b.

519 Kälin 2004: 17.

520 Neuman 2003: 1864.

521 Besson 2015: 299.

522 Vgl. Nowak 2002; Opitz 2002; Weiss 2007.

führte zu einer besseren Durchsetzbarkeit und zur Entwicklung des modernen Menschenrechtsschutzes auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948.

Die Menschenrechte wurden in gesetzlichen Bestimmungen auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene verankert. Auf nationaler Ebene werden die Menschenrechte zu positivem Recht, indem sie in das nationale Recht aufgenommen werden, z. B. als Grundrechte in einer staatlichen Verfassung. Diese nationale Verrechtlichung erhöht die Durchsetzungschancen von Menschenrechten erheblich⁵²³ und löst Schwierigkeiten bei der Auslegung und Konkretisierung durch einen geregelten und kontrollierbaren rechtlichen Entscheidungsprozess. Sie führt auch zur Schaffung von staatlichen Organen, welche die entsprechenden menschenrechtlichen Aufgaben des Staates übernehmen. Zugleich müssen nationale und regionale Gesetze die Universalität der Menschenrechte respektieren, wenn sie Unterschiede zwischen Staatsangehörigen eines Landes oder Kontinents und Bewohner:innen eines Landes oder Kontinents und allen anderen festlegen. Es besteht die Gefahr der Ungleichbehandlung und Ungerechtigkeit, wie sich heute im Zusammenhang mit der Migration zeigt.⁵²⁴ Angesichts dieser Herausforderung muss diese Partikularisierung durch die Umwandlung der Menschenrechte in positives Recht auf internationaler Ebene und durch die Schaffung internationaler Institutionen und Mechanismen zum Schutz der Menschenrechte ausgeglichen werden, was eine gute Entwicklung darstellt. Dieser Prozess muss jedoch ständig hinterfragt werden, um sicherzustellen, dass die Sache der Menschenrechte immer im Mittelpunkt aller Veränderungen steht. Diese Überprüfung wird notwendig, weil die Menschenrechte auf internationaler Ebene rechtlich begründet sind.⁵²⁵

Die Menschenrechte in ihrer rechtlichen Dimension sind das Ergebnis von Meinungsbildungs- und Konsensfindungsprozessen, welche die politische Dimension der Menschenrechte ausmachen.⁵²⁶ Zur politischen Dimension der Menschenrechte gehören Argumente, die für die Verrechtlichung der Menschenrechte sprechen, wie die leichtere Einklagbarkeit, die geregelte und kontrollierbare Entscheidungsfindung, die Gewährleistung der Rechte durch ihre Institutionalisierung sowie mögliche Gegenargumente. Menschenrechte sind also der Inhalt und – in letzter Konsequenz –

523 Vgl. Alexy 1999.

524 Vgl. Kirchschräger 2016d.

525 Vgl. Buchanan 2015.

526 Vgl. Kirchschräger 2013e; Kirchschräger 2014d.

das Ergebnis eines politischen Diskurses. Schematisch betrachtet werden moralisch begründete Menschenrechte durch einen politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess in rechtliche Menschenrechte umgewandelt. Im Mittelpunkt des politischen Diskurses stehen nicht die Menschenrechte im Allgemeinen, sondern eine Auswahl von Elementen und Bereichen, die als wesentlich für die menschliche Existenz angesehen werden und daher als schützenswert gelten und in den Kanon der Menschenrechte aufgenommen werden sollten. Der politische Diskurs konzentriert sich auch darauf, wie die für diesen Schutz notwendigen Maßnahmen und Institutionen geschaffen werden können. Auch öffentliche Erfahrungen und Überlegungen fließen in diese Diskussion ein.

Die Menschenrechte an sich können auch als erstrebenswerte politische Aufgabe gesehen werden. Auch wenn die Menschenrechte nur Minimalstandards wesentlicher Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz schützen, die der Mensch zum Überleben und Leben als Mensch braucht, bleiben sie doch ein Diktum, das sich vom realen Leben unterscheidet. Um diesen Unterschied zu verringern und zu beseitigen, sind politische Entscheidungen und Handlungen notwendig.

Das Verständnis der Menschenrechte als politische Aufgabe kann dazu führen, dass Menschenrechte missbraucht und politisch für andere Zwecke instrumentalisiert werden, was den Menschenrechten schweren und langfristigen Schaden zufügen kann.

In der politischen Diskussion werden die Menschenrechte angesichts von Unrechtsrealitäten häufig zur Unterstützung politischer Anliegen herangezogen. Die Forderung nach Menschenrechten kann auch als «Antwort auf exemplarische Ungerechtigkeiten»⁵²⁷ verstanden werden. Als Teil der politischen Dimension der Menschenrechte werden individuelle Unrechtserfahrungen oder Ungerechtigkeiten im Allgemeinen sowie Verletzungen grundlegender Aspekte und Bereiche der menschlichen Existenz mit der Sprache der Menschenrechte bekämpft. «[D]ie Menschenrechte [sprechen], trotz der anhaltenden interkulturellen Auseinandersetzungen über ihre richtige Interpretation, eine Sprache, in der Dissidenten ausdrücken können, was sie erleiden und was sie von ihren repressiven Regimen fordern – in Asien, Südamerika und Afrika nicht weniger als in Europa und den Vereinigten Staaten.»⁵²⁸

527 Brugger 1992: 21.

528 Habermas 1998: 221.

Zu bedenken ist auch, dass freie politische Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse ohne den Schutz der Menschenrechte nicht denkbar wären, denn nur durch die Menschenrechte ist ein freier politischer Diskurs möglich: direkt u.a. durch den Schutz des Demokratieprinzips, der Meinungs- und Informationsfreiheit, der Versammlungsfreiheit und indirekt durch den Schutz des Rechts auf Leben, des Rechts auf Bildung etc. Die Menschenrechte selbst schützen das Individuum in seiner Autonomie⁵²⁹ und befähigen und ermutigen das Individuum, sich an politischen Prozessen zu beteiligen. Demokratische Meinungsbildung und Entscheidungsfindung ist daher auf die Menschenrechte angewiesen; der politische Diskurs muss sich an den Menschenrechten als rechtlichem und ethischem Bezugsrahmen orientieren.

Damit verbunden ist die Notwendigkeit, den politischen Diskurs auf der Grundlage der Menschenrechte als rechtlichem und ethischem Bezugsrahmen zu führen. Politische Debatten müssen sich an bestimmte Regeln halten, die durch die Menschenrechte definiert sind (z. B. das Recht auf Nichtdiskriminierung), und sie müssen innerhalb bestimmter Grenzen bleiben.⁵³⁰

In der politischen Dimension der Menschenrechte wird auch deutlich, dass die Verwirklichung der Menschenrechte – und der Rechte im Allgemeinen – einen bestimmten politischen Konsens erfordert.⁵³¹

Im Zentrum der politischen Dimension der Menschenrechte steht, wie oben beschrieben, der politische Diskurs. Er steht nicht für sich allein, sondern stützt sich unter anderem auf philosophische, religiöse und weltanschauliche Ideen, Überzeugungen, Konzepte, Gedanken und Theorien, die den Schutz des Menschen in wesentlichen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz anstreben. Diese philosophischen, weltanschaulichen und religiösen Ideen, Überzeugungen, Begriffe, Gedanken und Theorien bilden den ersten Teil der moralischen Dimension der Menschenrechte. Die Menschenrechte werden als Rechte verstanden, die über dem Staat stehen und daher unabhängig vom Staat sind. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Menschenrechte eine natürliche Eigenschaft des Menschen sind. Die Menschenrechte in ihrer moralischen Dimension stellen menschliche Konstruktionen dar, die auf gegenseitigen und absoluten moralischen

529 Vgl. Kirchschräger 2016h.

530 Der Rahmen der politischen Entscheidungsfindung zum Schutz von Minderheiten vor der Diktatur der Mehrheit, vgl. z.B. Kirchschräger 2014d.

531 Arendt 1949.

Pflichten beruhen. Sie sind Teil eines moralischen Kodex, der aus einem System von Pflichten besteht, das auch andere Pflichten (asymmetrische, bedingte usw.) enthält. Auf der Grundlage dieser reziproken, unbedingten moralischen Pflichten erkennen sich alle Menschen gegenseitig als Mitglieder dieser moralischen Gesellschaft und als Träger:innen von Menschenrechten an. Dies ist notwendig, da die reziproken Pflichten allein die Subjekte und Objekte dieser Pflichten nicht zu Träger:innenn von Rechten machen können. Es bedarf einer bewussten Entscheidung, um Rechte zu verleihen.

Wie diese Entscheidungen bzw. die Schaffung von Menschenrechten und die gegenseitige Anerkennung aller Menschen als Träger:innen von Menschenrechten begründet werden können, ist Gegenstand der moralischen Dimension der Menschenrechte. Diese Debatte um die Frage, wie Menschenrechte zu begründen sind, ist auch der Grund dafür, dass die moralische Dimension der Menschenrechte konstitutiv für die anderen Dimensionen der Menschenrechte und die Menschenrechte insgesamt ist.⁵³² Denn nur die moralische Dimension kennt die *conditio sine qua non*, dass eine moralische Begründung notwendig ist, damit die Gründe universell anwendbar sind.⁵³³ Aufgrund dieser universellen Voraussetzung kann die moralische Dimension der Menschenrechte die Universalität der Menschenrechte begründen.

Die moralische Dimension der Menschenrechte ist entscheidend für die Menschenrechtspraxis, weil die Menschenrechtstheorie im Allgemeinen – entsprechend der Menschenrechtspraxis – eine notwendige Grundlage für die Menschenrechtspraxis ist: «Die Menschenrechte sind eine soziale Konstruktion, die theoriegeleitet ist. Unter einer Menschenrechtspraxis werden gemeinhin Aktionen verstanden, in denen wir uns für den Schutz der Menschenrechte einsetzen [...] Ein faktisches soziales Handeln und Verhalten, in dem wir die Menschenrechte beachten, für ihren Schutz uns einsetzen, gegen ihre Verletzung protestieren, Aktionen organisieren oder Institutionen schaffen, die die Menschenrechte verwirklichen und schützen, bleibt dabei von theoretischen Überlegungen geleitet. Freilich, die Theorie darf hier nicht Selbstzweck werden, es gibt so etwas wie ein Selbstbefriedigungsverbot für Menschenrechtstheorie. Aber eine Praxis, die auf theoretische

532 Vgl. Kirchschräger 2007a.

533 Vgl. Tugendhat 1999.

Überlegungen verzichtet, wird, wie sonst auch, blind und gerät in Gefahr, sich zu verlaufen oder etwas Falsches zu tun.»⁵³⁴

Schließlich kann die Notwendigkeit, die Menschenrechte in ihrer moralischen Dimension und nicht nur in ihrer rechtlichen, politischen und historischen Dimension zu verstehen, anhand von fünf Situationen veranschaulicht werden, in denen die Menschenrechte überhaupt nicht oder zumindest nicht vollständig eingefordert werden könnten, wenn ihre moralische Dimension nicht berücksichtigt würde:

- Auch wenn jemand in einem Staat lebt, in dem die Menschenrechte nicht rechtlich eingefordert werden können, ist jeder Mensch Träger:in von Menschenrechten, unabhängig von der offiziellen Sichtweise des Staates. Gerade in solchen Situationen ist es umso bedeutsamer, dass die Menschenrechte auch als vorstaatliche Rechte gelten, d.h. bevor sie zu gesetzlichen positiven Rechten werden, also in ihrer moralischen Dimension. «,Vor‘ bezeichnet nicht die *Genesis* (Entstehung) dieser Rechte, sondern ihren *Geltungsgrund*; sie werden nicht vom Staat ‚gewährt‘.»⁵³⁵ Würden die Menschenrechte nicht mit einer moralischen Dimension verstanden, die ihren vorstaatlichen Ursprung einschließt (logisch, ontologisch und axiologisch vorgängig ist), könnten die Menschenrechte gar nicht oder zumindest nicht ganzheitlich eingefordert werden.
- Auch wenn der Umsetzung theoretische und praktische Hindernisse im Wege stehen oder der politische Wille nicht mit den Menschenrechten übereinstimmt, ist es wichtig, dass jeder Mensch eine Träger:in der Menschenrechte ist, was aufgrund ihrer moralischen Dimension möglich ist.
- Auch wenn Mehrheitsentscheidungen versuchen, die Rechte einer Minderheit zu beschneiden, treten die Menschenrechte in ihrer moralischen Dimension für die Minderheit ein und schützen die Angehörigen der Minderheit gemeinsam mit allen Menschen in ihren wesentlichen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz.
- Auch wenn bestimmte Strömungen in Traditionen, Kulturen, Religionen und Weltanschauungen versuchen, die Menschenrechte so zu interpretieren, dass ein Recht oder einige Rechte (z.B. die Gleichheit von Frauen und Männern, das Verhältnis von individuellen und kollektiven Rechten usw.) gelehnet oder eingeschränkt werden, ist jeder Mensch Träger:in von Menschenrechten, d.h. – ausgehend vom oben erwähnten Prinzip

534 Lohmann 2004: 307.

535 Sandkühler 2010: 1539.

der Unteilbarkeit – des gesamten Katalogs der Menschenrechte in gleichem Maße und ohne jede Differenz.

- Auch wenn die Menschenrechte horizontale (zwischen Individuen) und vertikale (zwischen Individuum und Staat) Beziehungen mit einem kritischen Potential regeln, ist jeder Mensch in seiner moralischen Dimension Träger:in der Menschenrechte, was sicherstellt, dass die Menschenrechte in beiden Fällen angewendet werden können.

Daher ist die Einbeziehung der moralischen Dimension der Menschenrechte in das Verständnis der Menschenrechte für die Verwirklichung der Menschenrechte notwendig.

Die Fähigkeit, eine ethische Begründung der Menschenrechte zu liefern, die der Universalität der Menschenrechte gerecht wird, markiert einen bedeutenden Unterschied zwischen der ethischen und der rechtlichen, politischen oder historischen Begründung: Eine Begründung der Menschenrechte in ihrer rechtlichen Dimension, die auf einem nationalen demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess beruht, kann die Universalität der Menschenrechte nicht rechtfertigen, weil diese Begründung für Menschen, die nicht in diesem spezifischen Land leben, irrelevant ist. So hat beispielsweise die demokratische Entscheidung eines von der Bevölkerung des Landes A gewählten Parlaments, die UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen 2006 zu ratifizieren, keine direkten Auswirkungen auf Menschen, die in anderen Ländern leben. Sie hat allenfalls eine exemplarische Wirkung. Deshalb kann man nicht von einer universellen Strahlkraft sprechen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der politischen oder historischen Dimension der Menschenrechte: Abgesehen von der gleichen Schwierigkeit mit der Partikularität, die im Widerspruch zur Universalität der Menschenrechte steht, konzentriert sich die historische Dimension (die im folgenden Absatz näher erläutert wird) auf die Entstehung der Menschenrechte und nicht auf ihre Gültigkeit. Bei der politischen Dimension ergibt sich eine weitere Schwierigkeit daraus, dass politische Begründungsmodelle oft ungenau und eng sind, wie der Ansatz des «overlapping consensus» von John Rawls zeigt.⁵³⁶ John Rawls' Verständnis der Menschenrechte scheint innerhalb nationaler Grenzen zu bleiben und schließt willkürlich einige Menschenrechte aus, obwohl sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verankert sind (z. B. das Recht auf Bildung), es

536 Vgl. Rawls 1971; Rawls 1993.

respektiert nicht das Prinzip der Unteilbarkeit und das Prinzip der Interdependenz der Menschenrechte und ist zu tolerant gegenüber Staaten, die die Menschenrechte verletzen.⁵³⁷

Die philosophischen, weltanschaulichen und religiösen Ideen, Überzeugungen, Konzepte, Gedanken und Theorien, auf denen die Menschenrechte beruhen bzw. die sie beinhalten, lassen sich auch von ihrem geographischen und historischen Ursprung her betrachten und in den Kontext der Entstehung der Menschenrechte aus historischer Sicht stellen. Hier geht es um die historische Dimension der Menschenrechte. Ausgangspunkt ist die Erkenntnis der historischen Kontingenz der Menschenrechte: Menschenrechte haben sich historisch entwickelt und sind daher von der jeweiligen Zeit ihrer Entstehung und Entwicklung geprägt. Am Beispiel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 lässt sich die historische Prägung der Menschenrechte deutlich erkennen. Grundlage und Ausgangspunkt der Erklärung ist die Erkenntnis, dass allen Menschen das gleiche Maß an Würde, Freiheit und Rechten zusteht. Eine aktuelle Betrachtung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 kommt zu dem Schluss, dass nach dem Zweiten Weltkrieg und der Katastrophe und dem Leid, die diese schreckliche Phase der Menschheitsgeschichte mit sich brachte, der Wunsch nach einer Erklärung verstärkt wurde, die die Menschenrechte auf globaler Ebene in den Vordergrund rückt. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 kann historisch als eine Reaktion auf die Verletzung und den Versuch, die Menschenwürde während des Holocausts zu negieren, verstanden werden. «Die meisten Artikel und Rechte in der Erklärung wurden als direkte und unmittelbare Reaktion auf die Schrecken des Holocausts verabschiedet.»⁵³⁸ Samuel Moyn versucht jedoch zu zeigen, dass sich die Menschenrechte erst in den 1970er Jahren durchgesetzt haben.⁵³⁹

Der wissenschaftlich aufschlussreiche, auf historischen Analysen und Erklärungen beruhende Beitrag, der sicherlich zur historischen Dimension der Menschenrechte gehört,⁵⁴⁰ zeigt *unter anderem* die besondere Ausstrahlung, die historische Ereignisse auf die Entstehung der Menschenrechte haben. Sie bleiben partikular und sollten in ihrer Rezeption auch nur in ihrer Partikularität gewürdigt werden, um eine doppelte Diskriminierung

537 Vgl. Kirchschräger 2013a: 192.

538 Morsink 2010: 27.

539 Vgl. Moyn 2010: 83.

540 Vgl. Gut 2008; Kirchschräger 2013d.

der Menschen zu vermeiden, die an bestimmten historischen Ereignissen beteiligt waren. Dies würde *erstens* bedeuten, dass die Geschichtsschreibung sie nicht zur Kenntnis nimmt, und *zweitens*, dass ihr Beitrag zur Entwicklung der Menschenrechte nicht anerkannt wird (so wird beispielsweise die internationale Rezeption des Zweiten Weltkriegs im Großen und Ganzen von der europäischen Perspektive dominiert, während die afrikanische Erfahrung und Wahrnehmung viel zu wenig Beachtung findet).

Singuläre historische Ereignisse erzeugen nur eine partikuläre und keine universelle Ausstrahlung und können daher nur bedingt zur Begründung herangezogen werden, es sei denn, es bestehen grundlegende strukturelle Ähnlichkeiten, auf deren Basis eine Verallgemeinerbarkeit erreicht werden kann. Mit der historischen Erklärung der Entwicklung der Menschenrechte kann keine moralische Begründung dafür gegeben werden, warum alle Menschen Träger:innen von Menschenrechten sind. Es ist notwendig, zwischen Genese (Entstehung) und Geltung (Begründung) zu unterscheiden, da beide versuchen, Antworten auf unterschiedliche Fragen zu geben. Während die Genese zu erklären versucht, wann und von wem ein Gedanke und ein Ansatz entwickelt wurden, geht es bei der Geltung um die Frage, ob ein Verständnis universell gültig und wahr ist. Genese und Geltung müssen in Beziehung zueinander gesetzt, aber getrennt voneinander gehalten werden.⁵⁴¹

An dieser Stelle muss ein mögliches Missverständnis ausgeräumt werden: Diese Überlegungen sollten nicht dazu führen, die zufällige zeitliche und örtliche Herkunft der Menschenrechte als Hindernis für ihre universelle Gültigkeit zu interpretieren. Dies wäre ein «genetischer Trugschluss», weil man von einer Genese eines Verständnisses auf dessen Wahrheitsgehalt schließen würde, was auch der Fall wäre, wenn man z.B. behaupten würde, der kategorische Imperativ von Immanuel Kant habe keine universelle Gültigkeit, weil er in Königsberg oder weil er vor mehr als 200 Jahren entwickelt wurde.

Eine historische Betrachtung der Entwicklung der Menschenrechte kann daher nur bestimmte historische Ereignisse und historische Unrechtserfahrungen exemplarisch erfassen. Es handelt sich weniger um eine moralische Bewertung, sondern vielmehr um eine kontingente Wertung als besondere Bedrohung oder Verletzung der wesentlichen Elemente und Bereiche menschlicher Existenz, die sich historisch entwickelt hat und auf politische Veränderungen zielt. Hier wird die Dynamik der Menschenrechte deutlich:

541 Vgl. Lachs 1983: 25-32.

Die Menschenrechte erweisen sich als offen für weitere Bestimmungen zum Schutz aller Menschen vor neuen, derzeit noch nicht erkennbaren Bedrohungen wesentlicher Elemente und Bereiche menschlicher Existenz, die der Mensch zum Überleben und Leben als Mensch braucht und die sich in Zukunft abzeichnen können. Dies bedeutet nicht, dass sie willkürlich und beliebig verändert werden können und daher relativ sind, wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird.

Dieses Verständnis der historischen Dimension der Menschenrechte als Dynamik unterstreicht ihre Erfolgsgeschichte (oder zumindest eine gewisse Erfolgsgeschichte), ihre Aktualität, ihre Relevanz für die Gegenwart und ihre bleibende Bedeutung für die Zukunft. «Die Menschenrechtsverletzungen, an die die Verfasser von 1948 dachten, fanden während des Holocausts statt, während wir heute nicht nur auf die Gräueltaten der Nazis verweisen können, sondern auch auf die Gräueltaten in Bosnien, Kambodscha, Ruanda, Darfur und in anderen Zusammenhängen.»⁵⁴² Wenn man sie in einer historischen Dimension als klare Reaktionen der Menschheit auf Unrechtserfahrungen sieht, als kritischen Stachel, um Menschen heute vor solchen Unrechtserfahrungen zu schützen, gewinnen die Menschenrechte an Bedeutung und sind ein Zeichen an die Zukunft, nie wieder etwas Ähnliches geschehen zu lassen.⁵⁴³

Es sind Merkmale der Multidimensionalität der Menschenrechte, dass

- sich die vier Dimensionen – die rechtliche, die politische, die historische und die moralische – gegenseitig ergänzen und zusammen eine stärkere Erklärung als jede Dimension für sich allein ergeben,
- die Linien zwischen den Dimensionen nicht immer eindeutig zu ziehen sind,
- sich die vier Dimensionen überschneiden können.

6.4.3 Die Merkmale von Menschenrechten

«Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.» Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Men-

542 Morsink 2010: 36.

543 Vgl. auch Fields / Narr 1992.

schenrechte von 1948⁵⁴⁴ bringt eines der acht wesentlichen Charakteristika der Menschenrechte zum Ausdruck: ihre *Universalität*.⁵⁴⁵ Die Menschenrechte sind universell, weil alle Menschen Träger:innen von Menschenrechten sind – immer, überall und ohne Ausnahme. Ohne ihre Universalität würden die Menschenrechte nicht allen Menschen in allen wesentlichen Bereichen und Elementen, die von den spezifischen Menschenrechten geschützt werden, den notwendigen Schutz bieten.

Obwohl eine allgemein erkennbare positive Tendenz der Akzeptanz der Menschenrechte durch Staaten und nichtstaatliche Akteure, eine zunehmende internationale Institutionalisierung des Menschenrechtsschutzes, Fortschritte bei den Mechanismen zur Überwachung der Einhaltung der Menschenrechte durch die Staaten und einige Beiträge der Wirtschaft im Bereich der Menschenrechte zu verzeichnen sind, muss gleichzeitig festgestellt werden, dass die Umsetzung der Menschenrechte noch nicht dort ist, wo sie sein sollte. Die überwiegende Mehrheit der Menschen leidet immer noch unter Menschenrechtsverletzungen. Die Menschenrechte sind immer noch ein Minderheitenphänomen: Nur eine Minderheit der Menschen genießt die Menschenrechte ganz oder teilweise. Die Schwierigkeiten bei der Umsetzung der Menschenrechte werfen die Frage auf, ob die Menschenrechte überhaupt erreichbar sind, ob sie nicht nur abstrakte Ideale sind und ob einige von ihnen aufgegeben werden sollten. Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, werden sie von manchen sogar als «letzte Utopie»⁵⁴⁶ bezeichnet. Der *Status quo* der Umsetzung der Menschenrechte wird der Universalität der Menschenrechte nicht gerecht. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Menschenrechte nicht universell sind, denn die Universalität der Menschenrechte lässt sich in der moralischen Dimension der Menschenrechte begründen⁵⁴⁷ und ist daher weiterhin gültig. Aber es zeigt, dass es dringend notwendig ist, die Umsetzung der Menschenrechte als Recht zu verbessern, das nicht vollständig umgesetzt und respektiert wird sowie in der Realität seine konkrete Bedeutung sowie letztlich seine rechtliche Wirkung verlieren kann – beides führt zu seiner Auflösung. Dies ist bei den Menschenrechten schwer vorstellbar, denn die Menschenrechte

544 Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948.

545 Vgl. Kirchschräger 2011.

546 Moyn 2010.

547 Vgl. Kirchschräger 2013a.

sind ein «Monument»⁵⁴⁸, das nicht übersehen und übergangen werden kann, ohne es zur Kenntnis zu nehmen.

Darüber hinaus gibt es im Menschenrechtsdiskurs Kritik, die die Universalität der Menschenrechte in Frage stellen und in drei Gruppen eingeteilt werden kann:⁵⁴⁹ Die dritte Anfechtung der Universalität der Menschenrechte ist ein kritischer Relativismus, der auf der Skepsis gegenüber dem geringen Verwirklichungspotenzial der Menschenrechte und den Unterschieden innerhalb dieses Potenzials zwischen den drei Kategorien von Menschenrechten beruht. Diese Kritik führt das Scheitern der Umsetzung bestimmter Menschenrechte als Grund für ihre Streichung aus dem Menschenrechtskatalog auf. Auch hier lässt sich natürlich begründen, warum diese Streichung nicht weiterverfolgt werden kann, aber der Gedanke selbst sollte schon als ernstes Warnzeichen und als Problemhinweis verstanden werden. Eine positive Veränderung zugunsten der Menschenrechte liegt vor allem in den Händen derjenigen, die – seien es staatliche oder nichtstaatliche Akteure – über mehr Macht und Einfluss verfügen.

Das Konzept der Universalität der Menschenrechte wird auch durch sieben weitere wesentliche Charakteristika der Menschenrechte beeinflusst: Aufgrund ihres *kategorialen Charakters* machen die Menschenrechte alle Menschen bedingungslos zu Träger:innen von Menschenrechten. Mit anderen Worten: Niemand muss irgendwelche Bedingungen oder Pflichten erfüllen, um in den Genuss der Menschenrechte zu kommen (Menschsein genügt).

Aber ist es überhaupt legitim, dass Menschenrechte mit entsprechenden Pflichten verbunden sind? Ist es gerechtfertigt, dass alle Menschen Träger:innen von Menschenrechten sind, die z.B. die persönliche Freiheit einschränken können, weil jeder Rechtsträger:innen auch die Menschenrechte aller anderen Menschen zu achten hat? Haben die spezifischen Menschenrechte, die das Handeln des Einzelnen konkret einschränken, überhaupt eine Legitimation? Auch hier zeigt sich die Notwendigkeit einer Begründung der Menschenrechte.

Menschenrechte bedürfen einer moralischen Begründung, um ihre Legitimität zu beweisen und um mit ihrem eigenen Kernkonzept der Autonomie des Individuums kohärent zu bleiben, denn Autonomie umfasst den Anspruch, den Grund zu kennen, warum die eigene Freiheit durch

548 Joas 2011: 280.

549 Vgl. Lohmann 2008a.

Menschenrechte eingeschränkt werden soll. Diese Herausforderungen führen zu der Frage, wie die Menschenrechte gerechtfertigt werden können. Jeder Mensch verdient eine Begründung, warum er Rechtsträger:in und auch Pflichtenträger:in von Menschenrechten ist, denn die mit den Menschenrechten korrespondierende Verantwortung, die Menschenrechte aller anderen Menschen zu achten, schränkt seine Freiheit ein.⁵⁵⁰ Robert Alexy knüpft die Existenz von Menschenrechten ausschließlich an die Möglichkeit ihrer Begründung.⁵⁵¹ Die Betonung des *Status quo* der Menschenrechte als historischer, politischer und rechtlicher Konsens, der sich globaler Akzeptanz erfreut, genügt als Begründung aufgrund ihres deskriptiven und nicht-normativen Charakters und aufgrund des besonderen Ursprungs des historischen, politischen und rechtlichen Konsenses im Allgemeinen nicht.

Die *Gleichheit der Menschenrechte* besagt, dass alle Menschen gleichberechtigte Träger:innen von Menschenrechten sind.

Darüber hinaus sind die Menschenrechte als *individuelle Rechte* konstituiert und dienen dem Schutz des Menschen als Individuum. Das bedeutet, dass die Menschen als Individuen durch die Menschenrechte geschützt werden, ohne dass sie Teil eines bestimmten Kollektivs sein müssen.

Den Menschen als Träger:in von Menschenrechten zu sehen, bedeutet jedoch nicht, dass die Menschenrechte individualistisch sind. Die Menschenrechte werden zunächst allen Menschen aufgrund ihrer Menschenwürde, d.h. ihres Status als Mensch, zugestanden. Das heißt, die Menschenrechte sind erstens keine exklusiven Rechte, sondern Rechte, die jeder Mensch mit allen anderen Menschen teilt. Mit anderen Worten: Menschenrechte sind keine «Peter-Kirchschläger-Rechte», sondern Menschenrechte. Da man sie mit allen anderen Menschen teilt, sind mit diesen Rechten auch die entsprechenden Pflichten verbunden, zur Verwirklichung der Menschenrechte aller anderen Menschen beizutragen.

Dies führt uns zweitens zu den Pflichten, die den Menschenrechten eines jeden Menschen entsprechen. Der Einzelne hat zur Verwirklichung der Menschenrechte aller anderen Menschen beizutragen. Das bedeutet auch, dass die Pflichten, die den Menschenrechten oder den Menschenrechten aller anderen Menschen entsprechen, den Einzelnen einschränken. Die mit den Menschenrechten verbundenen Pflichten sind als dynamisch zu verstehen, denn je nach Kontext werden von den Pflichtenträger:innen un-

550 Vgl. Kirchschläger 2007a.

551 Vgl. Alexy 1998.

terschiedliche Verhaltensweisen verlangt, um die Menschenrechte aller anderen Menschen zu achten, zu schützen, umzusetzen und zu realisieren.⁵⁵²

Hier ist jedoch zu erwähnen, dass es sich um ein «asymmetrisches Verhältnis»⁵⁵³ zwischen Rechten und Pflichten handelt. Der Mensch ist und bleibt immer Träger:in von Menschenrechten, unabhängig davon, ob er die den Menschenrechten entsprechenden Pflichten erfüllt. «Diese Rechte werden durch Fehlverhalten nicht verwirkt. Der Mensch muss sich nicht als würdig für die Gewährung von Menschenrechten erweisen.»⁵⁵⁴

James W. Nickel formuliert in diesem Zusammenhang die Einschränkung, dass es nur fair wäre, wenn man sich zwischen zwei Träger:innenn von Menschenrechten entscheiden müsste, demjenigen den Vorzug zu geben, der sich moralisch überlegen verhält.⁵⁵⁵ Der oben erwähnte kategorische Charakter der Menschenrechte spricht gegen eine solche Einschränkung: Alle Menschen haben das Recht auf Menschenrechte, bedingungslos.

Als drittes Argument gegen den Verdacht, dass Menschenrechte individualistisch sind, kann man anführen, dass Rechte immer einen sozialen Charakter haben, da sie Beziehungen zwischen mindestens zwei Parteien regeln. Das zeigt zum Beispiel die Tatsache, dass «Rechte Pflichten bei anderen begründen»⁵⁵⁶.

Viertens heißt es in Artikel 29 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948: «Jeder hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist.»⁵⁵⁷ In Artikel 29 wird festgehalten, dass sich der Einzelne nur in einem Kollektiv entfalten kann und dass er diesem Kollektiv gegenüber Pflichten hat.

Fünftens erfordern die individuellen Rechte und Freiheiten eine bestimmte Form von Beziehungen und einen bestimmten sozialen Kontext, damit eine solche universelle Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Träger:innen von Menschenrechten, die ihre Rechte achten, überhaupt denkbar ist.⁵⁵⁸

Sechstens haben Rechte immer eine soziale und nicht eine «individualistische» Komponente, da sie Teil eines sozialen Systems sein müssen,

552 Vgl. Raz 1986: 170-171.

553 Wolbert 2003: 176.

554 Wolbert 2003: 176.

555 Vgl. Nickel 2015.

556 Raz 1986: 167.

557 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948: Artikel 29. Vgl. Kirchschräger 2014b.

558 Vgl. auch Gould 2015.

denn ohne mindestens einen zweiten Mensch gäbe es keinen Bedarf an Gesetzen.⁵⁵⁹

Darüber hinaus weist die *Fundamentalität* als Charakteristikum der Menschenrechte darauf hin, dass die Menschenrechte Mindeststandards schützen – die wesentlichen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz, die für das Überleben und für ein Leben als Mensch, ein Leben in Menschenwürde, notwendig sind – und keinen Luxus.

Die *Justizierbarkeit* als Charakteristikum der Menschenrechte bedeutet, dass die Menschenrechte in einem Rechtssystem einklagbar sind.

Und die Menschenrechte sind *unveräußerliche Rechte*, das heißt, sie können weder erworben noch verloren werden, und jeder Mensch hat Anspruch auf sie.⁵⁶⁰

Schließlich müssen die Menschenrechte, wie oben erläutert, in ihrer *Multidimensionalität* gedacht werden.⁵⁶¹ Die Menschenrechte enthalten eine rechtliche, eine politische, eine moralische und eine historische Dimension. Die Universalität der Menschenrechte lässt sich jedoch insbesondere in der moralischen Dimension der Menschenrechte aufzeigen.

Angesichts des aktuellen Diskurses über die Universalität der Menschenrechte könnte man den Eindruck gewinnen, dass der Begriff «Universalität» das Gegenteil von «Relativismus» ist. In Wirklichkeit wäre jedoch das direkte Gegenteil des ersten Wortes «Partikularismus» und «Absolutismus» des zweiten.⁵⁶² «Die gängige Auffassung [folgt], dass ein Universalismus *nur* absolut begründet werden kann, und, wenn dies nicht möglich ist, eine nur relative Begründung zum Aufgeben des Universalismus führt und damit zu einer nur *partikularen* Geltung.»⁵⁶³ Diese Beobachtung hat Einfluss auf die Begründung der Menschenrechte, die nach dieser Beobachtung durchaus relativ sein könnte,⁵⁶⁴ kann aber auch zeigen, wie man mit der Kritik an der Universalität der Menschenrechte umzugehen hat, die in den meisten Fällen auf individuellen Positionen und Sonderinteressen beruht.

559 Dies hat Auswirkungen auf die von Lorena Jaume-Palasi und Matthias Spielkamp vorgeschlagene Taxonomie (vgl. Jaume-Palasi / Spielkamp 2017).

560 Vgl. Willoweit 1992.

561 Vgl. Kirchschräger 2013d.

562 Vgl. Lohmann 2008a.

563 Lohmann 2008a: 219, Hervorhebung im Text.

564 Vgl. Lohmann 2008a.

6.4.4 Die Notwendigkeit einer ethischen Begründung der Universalität der Menschenrechte

Die Universalität der Menschenrechte bedeutet also, dass alle Menschen Träger:innen von Menschenrechten sind, unabhängig davon, was sie tun oder nicht tun, woher sie kommen, wo sie leben, welche Nationalität sie haben und welcher Gesellschaft und Gemeinschaft sie angehören. Die Formulierung «everybody matters»⁵⁶⁵ zeigt, dass die Menschenrechte, ohne den Anspruch auf universelle Gültigkeit zu erheben, nicht allen Menschen den notwendigen Schutz in allen wesentlichen Bereichen und Elementen geben würden, die durch spezifische Menschenrechte geschützt werden, um als Menschen, zu überleben und zu leben. Gleichzeitig zeigt auch die Formulierung «everybody matters», dass die Universalität der Menschenrechte die Vielfalt der Menschen respektiert und schützt. «Ein universalistischer Anspruch kann den Menschenrechten aber nur insoweit zugestanden werden, als sie sich selbstkritisch adressieren und nicht unmittelbar mit einem kulturellen Überlegenheitsanspruch verbunden sind.»⁵⁶⁶

Die Universalität der Menschenrechte erkennt den Menschen im Allgemeinen als Träger:in von Menschenrechten an – in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft. Joseph Raz problematisiert diesen zeitlichen Aspekt, da er die Träger:innen der Menschenrechte auf heute lebende Personen beschränkt, indem er argumentiert, dass bestimmte Menschenrechte für Menschen, die vor langer Zeit gelebt haben, keinen Sinn ergeben würden, wie etwa das Recht auf Bildung für Steinzeitmenschen.⁵⁶⁷ Raz hat insofern recht, als diese Rechte schwer vorstellbar sind, wenn man sie auf die ferne Vergangenheit bezieht. Gegen diese Einschränkung lässt sich jedoch argumentieren, dass, wenn Menschenrechte moralisch gerechtfertigt werden können, die moralische Gültigkeit von Menschenrechten nicht auf die Gegenwart oder eine nahe Vergangenheit beschränkt werden kann. Außerdem wäre es gemäss Raz zwar schwierig, im Nachhinein Gerechtigkeit und Wiedergutmachung für Menschenrechtsverletzungen zu fordern, doch sollte dies möglich sein, um alle Menschen als Menschenrechtsträger:innen anzuerkennen. Und ganz allgemein gilt: Nur weil eine Gruppe von Menschen nicht versteht, dass etwas für sie gilt, heißt das nicht, dass es deshalb nicht für sie gilt.

565 Appiah 2006: 144.

566 Huber 2015: 13.

567 Vgl. Raz 2015: 226-227.

Die Universalität der Menschenrechte bedeutet, dass die Menschen überall Menschenrechtsträger:innen sind. Daraus lässt sich schließen, dass die Menschenrechte aller Menschen nicht von kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften oder Kontexten abhängig sind. Auf den Punkt gebracht bedeutet die Universalität der Menschenrechte auch, dass Menschen Träger:innen von Menschenrechten sind und dass ihre Menschenrechte geachtet, geschützt, umgesetzt und verwirklicht werden müssen, auch wenn sie Teil von Kontexten sind,

- die die Menschenrechte im Allgemeinen oder einige spezifische Menschenrechte nicht anerkennen und achten;
- wo es theoretischen und/oder praktischen Widerstand gegen die Menschenrechte im Allgemeinen oder gegen bestimmte Menschenrechte gibt;
- die bestimmte Personen, Gruppen oder Minderheiten in ihrer Gemeinschaft von den Menschenrechten im Allgemeinen oder von einigen spezifischen Menschenrechten ausschließen;
- wo es Tendenzen gegen die Menschenrechte im Allgemeinen, gegen die Universalität der Menschenrechte oder gegen einige spezifische Menschenrechte gibt;
- wenn es Tendenzen gibt, die den eigenen Glauben, die eigene Weltanschauung oder Philosophie, Lehren und religiöse Überzeugungen, Werte und Prinzipien so auslegen, dass sie der Universalität der Menschenrechte, den Menschenrechten im Allgemeinen oder einigen spezifischen Menschenrechten widersprechen;
- wo einige Personen die Menschenrechte anderer verletzen, ohne dass der Staat, die Gesellschaft oder die Gemeinschaft eingreifen.

Der Anspruch auf Universalität der Menschenrechte bedeutet schließlich, dass die Menschenrechte überall und immer gelten.

Die Universalität der Menschenrechte unterstreicht die Notwendigkeit einer ethischen Begründung der Menschenrechte und ihrer Universalität,⁵⁶⁸ denn Menschen, Gesellschaften und Gemeinschaften verlangen Gründe dafür, warum die Menschenrechte auch für ihre Gesellschaften, Gemeinschaften, Institutionen und Mitglieder gelten. «Die Begründungen sind daher zwischen Rechtsinhaber und den Adressaten der aus den Rechten resultierenden Pflichten anhängig. Beide Seiten werden eine Begrün-

568 Vgl. auch Perry 2005; Tasioulas 2015.

derung nur dann akzeptieren können, wenn diese Relationierung auch gewahrt ist, und eine Begründung scheint nur dann eine angemessene zu sein, wenn sie für alle Betroffenen und insofern allgemein gilt.»⁵⁶⁹

Wenn die Menschenrechte allgemein vertretbare Rechte sind, dann ist jede Menschenrechtsverletzung keine allgemein vertretbare Einschränkung der Selbstbestimmung des Einzelnen mehr.⁵⁷⁰

Außerdem schützen die Menschenrechte indirekt die Vielfalt. Sie können diesen Schutz aber nur dann gewähren, wenn sie selbst und ihre universelle Gültigkeit auch ethisch begründet sind. Angesichts der Vielfalt wird die Notwendigkeit einer ethischen Begründung der Menschenrechte und ihrer Universalität offensichtlich.

Gegen die Notwendigkeit einer Begründung der Menschenrechte im Allgemeinen kann eingewandt werden, dass das Phänomen der Menschenrechte bereits dafür gesorgt hat, dass die Menschenrechte «un hecho-del-mundo»⁵⁷¹ – eine Tatsache der Welt – sind. Daher ist die Idee einer ethischen Basis oder einer moralischen Begründung der Menschenrechte heutzutage überholt und nicht mehr relevant.⁵⁷²

Ein Gegenargument zu dieser Position besteht in der oben erwähnten Multidimensionalität und dem Verhältnis zwischen den menschenrechtlichen Dimensionen, die eine Begründung der Menschenrechte verlangen, denn ein rein rechtliches Verständnis der Menschenrechte wäre reduktionistisch. Eine juristische, politische oder historische Begründung der Menschenrechte allein würde ebenfalls den Charakter der Menschenrechte verfehlen, was dem oben beschriebenen Argument widersprechen würde. Keine dieser Begründungen würde für sich genommen den Universalitätsanspruch der Menschenrechte genügen.

Darüber hinaus könnten zwei weitere Argumente für die Notwendigkeit einer Begründung der Menschenrechte angeführt werden, die beide für sich genommen eher schwach sind: Zum einen zeigt die kulturelle, religiöse und weltanschauliche Vielfalt als Herausforderung für die Universalität der Menschenrechte die Notwendigkeit einer ethischen Begründung der Menschenrechte. Ohne eine ethische Begründung wären die Menschenrechte in kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften nichtig. Ohne eine ethische Begründung können die Menschenrechte weder die

569 Lohmann 2000: 10.

570 Vgl. Lohmann 2000: 11.

571 Rabossi 1990: 161.

572 Vgl. Rabossi 1990.

kulturelle, religiöse und weltanschauliche Differenz schützen noch die kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften im Dienste der Achtung der Menschenrechte beeinflussen, denn ohne eine ethische Begründung wären die Grenzen der kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften auch die Grenzen der Gültigkeit der Menschenrechte.⁵⁷³

Andererseits zeigt die Praxis, dass die Menschenrechte keineswegs als selbstverständlich angesehen werden können. Sie stehen nach wie vor vor großen Herausforderungen und bedürfen dringend einer Begründung, denn in der Praxis sind die Menschenrechte in Gefahr, wenn

- die Menschen ihre Rechte nicht kennen, und die Menschenrechte daher eine leere Hülle bleiben. «Was nützt es, Menschenrechte zu haben und sie nicht zu kennen und was wiederum nützt es, sie zu kennen, sie aber nicht zu verstehen!? Und letztendlich: wem wäre geholfen, wenn man die Menschenrechte nur verstünde, aber nicht bereit wäre, sie zu achten und sich für sie einzusetzen?»⁵⁷⁴
- Menschenrechtsverletzungen keine Sanktionen nach sich ziehen und damit das Gewicht, die Bedeutung und die Glaubwürdigkeit der Menschenrechte mindern, was zu einer Degeneration der Menschenrechte von Rechten zu bloßen Ideen im Sinne eines wechselseitigen «Gewohnheitsrechts» führen würde. Die Verwirklichung der Menschenrechtsidee durch internationale Verträge,⁵⁷⁵ die als «stille Revolution» des Völkerrechts bezeichnet worden ist, droht zu stagnieren. «Wenn wir dem Schutz der Rechte einen hohen Stellenwert beimessen, sollten wir dafür sorgen, dass die Institutionen, die auf diesen Schutz abzielen, effektiv sind; andernfalls bleibt ein Element aufsichtsrechtlicher Irrationalität, denn wir hätten ein klares Ziel mit einem Mittel, das nicht in der Lage ist, dieses Ziel zu erreichen.»⁵⁷⁶
- Skeptikern keine überzeugende Begründung gegeben werden kann. «Die zentrale Idee der Menschenrechte als etwas, das die Menschen haben, und zwar auch ohne spezifische Gesetzgebung, wird von vielen als grundsätzlich fragwürdig und wenig überzeugend angesehen. Eine immer wiederkehrende Frage lautet: Woher kommen diese Rechte? [...]

573 Vgl. Kirchschräger 2013a: 213-222.

574 Fritzsche 2016: 181.

575 Vgl. Klein 1997.

576 Jones 1999: 228.

die Bedenken beziehen sich auf die vermeintliche 'Weichheit' [...] der begrifflichen Grundlage der Menschenrechte.»⁵⁷⁷

Ein weiteres Argument gegen die Notwendigkeit einer Begründung der Menschenrechte besteht in dem Standpunkt, dass der Versuch, eine Begründung für die Menschenrechte zu finden, überholt ist. In einer metathetischen Reflexion wird argumentiert, dass die Philosophie die Aufgabe hat, eine Kultur der Menschenrechte zu stärken, anstatt anderen Kulturen ihre Überlegenheit und Universalität aufzuzeigen. Rationalität ist der Akt des Strebens nach einer kohärenten und verständlichen Struktur unserer Überzeugungen. Die Philosophie kann nur hoffen, kulturabhängige Intuitionen zu bündeln, indem sie sie verallgemeinert, um daraus unanfechtbare Intuitionen abzuleiten. Diese Verallgemeinerungen rechtfertigen diese Intuitionen nicht, sondern fassen sie zusammen und erhöhen damit ihre Vorhersagbarkeit, Kraft und Effizienz sowie das Gefühl einer gemeinsamen moralischen Identität einer moralischen Gesellschaft. Die Abkehr von der Begründbarkeit wäre effizienter, «weil sie uns die Möglichkeit gäbe, unsere Energie auf die Kultivierung oder Erziehung der Gefühle zu konzentrieren.»⁵⁷⁸

Diese von Richard Rorty vorgeschlagene Betonung der Intuition wirft die Frage auf, ob damit nicht der Willkür und Irrationalität Tür und Tor geöffnet werden. Denn sowohl die Bejahung als auch die Verneinung von Menschenrechten könnte theoretisch auf eine Intuition zurückgeführt werden, auch wenn man zugeben muss, dass Letzteres schwer vorstellbar ist. Dennoch müsste man auch im ersten Fall die damit verbundenen Risiken anerkennen, die gravierende Auswirkungen auf das Verständnis der Menschenrechte und die Menschenrechte selbst haben können. Wenn man die Menschenrechte einfach als gegeben hinnimmt, werden sie zu absoluten und für immer unveränderlichen Rechten, die keiner Begründung bedürfen. Infolgedessen hätten sie eine absolute und alternativlose Gültigkeit, was sie immun gegen religiöse und weltanschauliche Unterschiede machen würde und zu Indoktrination führen könnte. Man könnte einwenden, dass die Menschenrechte, in ihrer oben beschriebenen Multidimensionalität verstanden, keine absolute Wahrheit darstellen. Sie sind auch keine natürlichen Eigenschaften des Menschen. Sie sind ein menschliches Konstrukt. Die Menschenrechte haben sich historisch entwickelt. Sie sind das Ergeb-

577 Sen 2004: 315.

578 Rorty 1996: 155.

nis eines Einigungsprozesses zwischen Menschen. Dieser Konsens stützt sich auf Gründe, die zusammen eine Begründung ergeben. Wenn die Menschenrechtstradition nicht über ihre Begründung diskutiert, läuft sie Gefahr, den autonomen Menschen aus dem Blick zu verlieren, der ein Recht hat, die Frage der Begründung zu diskutieren, denn die Notwendigkeit einer Begründung beruht auch auf dem engen Zusammenhang zwischen der Idee der Menschenrechte und der Idee einer Begründung. «Wir hätten gar keine Menschenrechte, würden wir Menschen als Träger:innen von Rechten nicht so verstehen, dass sie für alles, was ihre subjektiven Freiheiten legitimerweise einschränkt, Begründungen verlangen können.»⁵⁷⁹ Jeder Mensch hat als Träger:in von Menschenrechten ein Recht zu wissen, warum seine Autonomie durch Menschenrechte und entsprechende Pflichten eingeschränkt wird. Denn man hat Ansprüche oder Rechte, die den Pflichten der anderen entsprechen. Man hat nicht nur Pflichten oder Verpflichtungen gegenüber anderen, und in diesem Sinne hat man einen Anspruch auf sie, sondern man hat auch die normative Fähigkeit, Ansprüche an sie zu stellen. Man kann dem Unterdrücker sagen, dass er die eigenen Rechte verletzt hat. Wenn man kein kompetenter Akteur ist, können andere in seinem Namen Ansprüche geltend machen.⁵⁸⁰ Dieser Punkt lässt sich wie folgt zusammenfassen: «Begründe, was du mir antust!»⁵⁸¹ Menschenrechte brauchen eine moralische Begründung, um ihre Legitimität zu beweisen und um mit ihrem eigenen Kernkonzept der Autonomie des Individuums kohärent zu bleiben, denn Autonomie umfasst den Anspruch, den Grund zu kennen, warum die eigene Freiheit durch Menschenrechte eingeschränkt werden sollte.

Außerdem ist es reduktionistisch, den Menschen auf seine Intuition reduzieren zu wollen. Der starke Fokus, den Richard Rorty auf die Intuition legt, erweist sich als sehr relevant im Bereich der Menschenrechtsbildung bzw. des Einsatzes für die Förderung der Menschenrechte. An dieser Stelle verwechselt oder vertauscht Rorty jedoch zwei Ebenen. Denn die Feststellung, dass Intuition und Gefühle in der Menschenrechtsbildung und im Engagement für die Förderung der Menschenrechte von großer Relevanz sind, darf nicht mit einer grundsätzlichen Kritik am Bemühen um die Begründung der Menschenrechte verbunden werden, weil diese auf einer

579 Lohmann 2000: 9-10.

580 Vgl. Reeder 2015: 100.

581 Lohmann 2000: 10.

anderen Ebene stattfindet als die Ebene der Menschenrechtsbildung oder des Menschenrechtsengagements.

Schließlich wird die Frage nach der Begründung der Menschenrechte noch relevanter, wenn beispielsweise versucht wird, eine bestimmte Gruppe von Menschen von den Menschenrechten im Allgemeinen oder von einigen Rechten auszuschließen, wenn die Menschenrechte im Allgemeinen vernachlässigt oder einige Rechte verweigert werden oder wenn staatliche Eingriffe bestimmte Menschenrechte verletzen oder die Menschenrechte im Allgemeinen missachten könnten. Angesichts dieser Realitäten sind Gründe notwendig, die die Menschenrechte begründen. Ein ethisches Modell der Begründung von Menschenrechten, das auf dem Prinzip der Verletzbarkeit beruht, trägt dazu bei, dieser Herausforderung zu begegnen, und zeigt, dass Menschenrechte ethisch begründet werden können.⁵⁸²

6.4.5 Ethische Begründung der Menschenrechte auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit

Menschenrechte können als ethisches Prinzip dienen, das der digitalen Transformation und der Nutzung datenbasierter Systeme ethische Orientierung gibt, weil sie ethisch begründbar sind – z.B. auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit.⁵⁸³ Als Einstieg in die ethische Begründung von Menschenrechten ist es nun sinnvoll, die Metafrage zu untersuchen, welche Anforderungen eine ethische Begründung von Menschenrechten erfüllen muss. Ein Versuch, Menschenrechte zu begründen, muss *zunächst* die folgenden beiden Fragen beantworten: Warum sind alle Menschen Träger:innen von Menschenrechten? Warum sind alle Menschen Träger:innen dieser spezifischen Menschenrechte? (z.B.: Warum können Menschenrechte nicht für andere Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz beansprucht werden?)

Zweitens müssen die Antworten auf diese beiden Fragen einen hermeneutischen Kreis bilden, in dem die Antwort auf die Frage, wie die spezifischen Menschenrechte zu rechtfertigen sind, auf der Frage aufbaut, wie die Menschenrechte im Allgemeinen zu rechtfertigen sind.

Drittens muss der Versuch, die Menschenrechte durch diese beiden sich ergänzenden Begründungsschritte zu rechtfertigen, für eine kritisch-ratio-

582 Vgl. Kirchschräger 2013a; Kirchschräger 2016e; Kirchschräger 2015a.

583 Vgl. Kirchschräger 2013a; Kirchschräger 2016e; Kirchschräger 2015a.

nale Ethik, wie sie in der obigen Einleitung definiert wurde, geeignet sein. Bei der Begründung der Menschenrechte und ihrer Universalität ist es auch notwendig, «das Verständnis der Menschenrechte vom metaphysischen Ballast der Annahme eines vor aller Vergesellschaftung gegebenen Individuums, das mit angeborenen Rechten gleichsam auf die Welt kommt»⁵⁸⁴ befreit wird.

Viertens: Ein Begründungsversuch muss nicht nur in einem ersten Schritt die «Menschenrechte» rechtfertigen, sondern die folgenden Aussagen tatsächlich belegen:

- «Alle Menschen haben die gleichen Menschenrechte».
- «Wenn jemand ein Mensch ist, sprechen wir ihm oder ihr Menschenrechte zu.»
- «Alle Menschen sind Träger:innen von Menschenrechten.»
- «Alle Menschen sind Träger:innen dieser spezifischen Menschenrechte.»

Fünftens: Ein Begründungsversuch muss so angelegt sein, dass er in einem zweiten Begründungsschritt ethisch begründen kann, dass alle Menschen Träger:innen spezifischer Menschenrechte sind. Die Begründung muss also für jedes einzelne Menschenrecht funktionieren.

Die Frage, wie sich die vier obigen Aussagen begründen lassen, kann mit dem Begründungsansatz auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit beantwortet werden. Zunächst muss zwischen «Verletzbarkeit» und dem Prinzip der Verletzbarkeit unterschieden werden. Wenn der Mensch sich seiner Verletzbarkeit bewusst wird, hat er die Möglichkeit, sich der «Erste-Person-Perspektive» und des «Selbstverhältnisses» bewusst zu werden. Das Prinzip der Verletzbarkeit umfasst das moralische Bestreben, die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» aller Menschen zu schützen, um die Möglichkeit eines Lebens als Mensch zu wahren.

Die verschiedenen Überlegungen zu diesem Begründungsansatz für die Menschenrechte, die auf dem Prinzip der Verletzbarkeit beruhen, beinhalten einen ersten, zweiten und dritten Filterungsschritt, der zu einer ethischen Begründung der Menschenrechte im Allgemeinen und für die spezifischen Menschenrechte führen wird.

584 Habermas 1999b: 399.

Erster Filterungsschritt

Der Begründungsweg auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit geht von der Beobachtung aus, dass der Mensch seine eigene Verletzbarkeit erkennt – ein *erstes* Element des Prinzips der Verletzbarkeit.⁵⁸⁵ Der Mensch, der heute gesund ist, weiß beispielsweise, dass er morgen krank werden könnte. Oder – während er in der Gegenwart glücklich lebt – dass er morgen von anderen getötet werden könnte. In diesem Denkprozess durchläuft die Person einen Prozess der Unsicherheit. Denn sie wird sich ihrer eigenen Verletzbarkeit und in letzter Konsequenz auch ihrer Vergänglichkeit bewusst.⁵⁸⁶ Diese Möglichkeit der Selbstwahrnehmung gilt für alle Menschen.

Zweitens ist ein wesentlicher Bestandteil des Prinzips der Verletzbarkeit die «Erste-Person-Perspektive»⁵⁸⁷. Die Bewusstwerdung der eigenen Verletzbarkeit ist ein Selbstwahrnehmungsprozess des Menschen, dessen empirische Richtigkeit nicht relevant ist. Entscheidend ist, dass der Mensch bereit ist, aus diesem Bewusstsein seiner Verletzbarkeit heraus etwas zu tun, nämlich sich vor der Verletzbarkeit zu schützen oder einen vernünftigen Umgang mit ihr zu finden. Das betrifft auch alle Menschen.

Während dieses Bewusstwerdungsprozesses, in dem sich der Mensch seiner eigenen Verletzbarkeit bewusst wird, erkennt er *ex negativo* die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis». Die «Erste-Person-Perspektive» umfasst das Bewusstsein eines Menschen, dass er Subjekt der eigenen Lebenserfahrung ist, durch die er Zugang zu seiner eigenen Verletzbarkeit hat. Andererseits erfährt er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als Subjekt (d.h. in der ersten Person Singular). Die Handlungen, Entscheidungen, Leiden und das Leben eines Menschen gehen von ihm als Subjekt aus. Darüber hinaus interpretiert der Mensch diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als Subjekt: «Denn handelnd und erleidend erfährt er sich als das Lebewesen, das nicht einfach lebt wie alle anderen Lebewesen, sondern das nur lebt, indem es *sein Leben* führt. Sich zu sich zu verhalten, weder naturnotwendig noch beliebig zu handeln, sondern sich an Gründen zu orientieren und frei gewählte Zwecke zu verfolgen, macht die Lebensform aus, die ihn mit allen Menschen als *seinesgleichen* verbindet. Sie macht ihn zugleich verletzbar, ist doch das zu seiner Lebensform gehörende Selbstverhältnis auf fundamentale Realisie-

585 Vgl. Kirchschräger 2013a: 231-267.

586 Vgl. Hoffmaster 2006: 42.

587 Vgl. Runggaldier 2003.

rungsbedingungen angewiesen.»⁵⁸⁸ (Letzteres⁵⁸⁹ gehört zu den beiden oben vorgestellten Arten von Verletzbarkeit – der grundlegenden Verletzbarkeit und der selektiven und variablen Verletzbarkeit – sowie zu den inneren und äußeren Sphären und Aspekten der Verletzbarkeit und kann in einer inneren und einer äußeren Form auftreten). In diesem Prozess nimmt der Mensch das «Selbstverhältnis» wahr; er setzt sich in Beziehung zu sich selbst.

Drittens wird die Verletzbarkeit von den Menschen aus ihrer «Erste-Person-Perspektive» sowie für die «Erste-Person-Perspektive» selbst und das «Selbstverhältnis» wahrgenommen.

Dieser Bewusstwerdungsprozess der eigenen Verletzbarkeit und der «Erste-Person-Perspektive» führt *viertens* dazu, dass der Mensch sich zu allen anderen Menschen in Beziehung setzt. In diesem Prozess erkennen sie, dass sie sich durch ihre Verletzbarkeit nicht von anderen Menschen unterscheiden, sondern dass sie diese Verletzbarkeit mit allen Menschen teilen.

Fünftens: Der Prozess der Bewusstwerdung der eigenen Verletzbarkeit und der Verletzbarkeit aller anderen Menschen ermöglicht es den Menschen wahrzunehmen, dass sie nicht nur die Verletzbarkeit mit allen anderen Menschen teilen, sondern auch die individuelle «Erste-Person-Perspektive» auf die individuelle Verletzbarkeit und die Verletzbarkeit aller anderen Menschen sowie das individuelle «Selbstverhältnis»: Jeder Mensch ist Subjekt seines eigenen Lebens. Der Mensch erkennt daher, dass die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» eine Bedingung für die Möglichkeit eines Lebens als Mensch sind.

Ausgehend von der Wahrnehmung der Verletzbarkeit ihrer eigenen «Erste-Person-Perspektive» und ihres eigenen «Selbstverhältnisses» werden sie sich der gleichen Verletzbarkeit aller anderen Menschen bewusst. Menschen, die in erster Linie überleben und als Menschen – mit Menschenwürde – leben wollen, werden sich bewusst, dass die Verletzbarkeit sowohl ihr eigenes Überleben als auch das Überleben aller anderen Menschen und auch ihr eigenes Leben als Menschen und das Leben aller anderen als Menschen betrifft, denn die Verletzbarkeit betrifft auch die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» als Bedingungen der Möglichkeit eines Lebens als Mensch. Angesichts der eigenen Verletzbarkeit will der Mensch in erster Linie physisch überleben und ein menschenwürdiges

588 Honnefelder 2012: 171-172.

589 Vgl. Höffe 1991; Nussbaum 1993.

Leben führen. Das physische Überleben und ein menschenwürdiges Leben dürfen dem Menschen nicht genommen werden. Sie müssen rechtlich einklagbar sein, um einen wirklichen Schutz zu bieten, und sie müssen auf die verschiedenen Dimensionen anwendbar sein, denn Verletzbarkeit kann die rechtliche, politische, historische und moralische Dimension umfassen. Aufgrund der oben erwähnten hohen Priorität, die sie besitzen, und aufgrund der Unvorhersehbarkeit der Gefährdung sollten das physische Überleben und ein Leben mit Menschenwürde nicht an Bedingungen geknüpft sein. Den Wunsch, physisch zu überleben und ein Leben in Menschenwürde zu führen, teilen die Menschen mit allen anderen Menschen gleichermaßen. Dieser Wunsch ist nicht individualistisch, auch wenn es sich um ein Anliegen jedes Menschen als Individuum handelt, das jeder Einzelne durch seine «Erste-Person-Perspektive» und sein «Selbstverhältnis» entdeckt.

Weil sich die Menschen *sechstens* ihrer Verletzbarkeit bewusst sind, aber gleichzeitig nicht wissen, ob und wann sich diese Verletzbarkeit manifestiert und in eine konkrete Verletzung oder Übertretung umschlägt, sind sie bereit, allen Menschen die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» auf der Grundlage der Gleichheit aller Menschen zuzugestehen, weil dies für sie die rationalste, vernünftigste und vorteilhafteste Lösung darstellt. Das heißt, allen Menschen Rechte – also Menschenrechte – zuzugestehen, um sich selbst und alle anderen zu schützen, weil die Verletzbarkeit auch die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» beinhaltet. Dieser Schutz durch die Menschenrechte zielt einerseits darauf ab, die Transformation der Verletzbarkeit in eine konkrete Verletzung zu vermeiden und andererseits – im Falle einer Transformation der Verletzbarkeit in eine konkrete Verletzung – eine aktive Kompensation zu erhalten. Die Menschen sind sich dabei bewusst, dass der Schutz der Menschenrechte auch die mit den Menschenrechten korrespondierenden Pflichten umfasst, denn es handelt sich nicht um exklusive Rechte, sondern um Rechte, die allen Menschen zustehen.

Hinsichtlich dieses sechsten Punktes stellt sich die Frage, ob es wirklich rational, klug und vorteilhaft ist, sich auf Menschenrechte zu einigen. Denn es ist denkbar, dass ein Mensch z.B. aufgrund seines religiösen oder weltanschaulichen Hintergrunds Verletzbarkeit oder Verletzungen nicht scheut, sondern sucht, oder dass Verletzbarkeit für ihn (auf der Suche nach Erlösung) irrelevant ist. Ein Argument gegen diesen Einwand wäre, dass auch die Gedanken-, Gewissens-, und Religionsfreiheit anfällig für Verletzungen wäre. Das bedeutet, dass es auch in diesem Fall rational, klug und vorteilhaft wäre, für den Schutz der Menschenrechte zu plädieren.

Ein Einwand, der zu weiteren Fragen führen würde, wäre jedoch, dass gerade diese Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit einem Menschen, der sich als religiös versteht, ein Dorn im Auge sein könnte. In seinen Augen wäre diese Freiheit überflüssig, denn es ginge nicht darum, die richtige Religion zu suchen und zu finden, sondern die richtige Religion wäre bereits definiert. Auch hier könnte man argumentieren, dass, auch wenn die richtige Religion bereits definiert ist, die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit dem Leben, der Pflege und der Ausübung dieser Religion dient und dafür notwendig ist.

Ein weiteres Argument gegen den sechsten Punkt des ersten Filterschritts wäre, dass man, wenn man sich die derzeitige Umsetzung der Menschenrechte anschaut, zu dem Schluss kommen könnte, dass es für den Einzelnen nachteilig ist, wenn man sich einseitig auf die Menschenrechte einigt und sie einhält. Dagegen ließe sich jedoch einwenden, dass die derzeitige Situation ohne die Menschenrechte noch schlimmer wäre. Außerdem sind die Menschenrechte bereits ein globaler Konsens, zu dem keine ähnlich global akzeptierten Alternativen bekannt sind und der als Institution bereits existiert. Daher scheint es keine bessere Alternative als die Menschenrechte zu geben. Darüber hinaus lässt die Unvorhersehbarkeit der Verletzbarkeit oder die Unvorhersehbarkeit einer möglichen Transformation der Verletzbarkeit in eine Verletzung es als irrational und nachteilig erscheinen, die Menschenrechte einseitig zu missachten.

Darüber hinaus bildet sich der Einwand, dass es nicht mehr sinnvoll ist, sich selbst und allen anderen die Menschenrechte zuzugestehen und die vereinbarten Pflichten einzuhalten, wenn die Menschenrechte nicht durchgesetzt werden oder bei Verletzung keine Sanktionen nach sich ziehen. Hier würde auch die Unvorhersehbarkeit der Verletzbarkeit oder die Unvorhersehbarkeit einer möglichen Transformation der Verletzbarkeit in eine Verletzung als Gegenargument dienen. Denn angesichts der Unsicherheit in Bezug auf die eigene individuelle Situation und die individuelle Perspektive erweisen sich die Menschenrechte mit ihrer inhärenten Gerechtigkeit und Gleichbehandlung aller Menschen als die beste Lösung.

Darüber hinaus stellt sich angesichts des oben beschriebenen Bewusstseinsbildungsprozesses für die Menschenrechte die Frage, warum der Mensch nicht eine andere Form der Selbstbeschränkung oder einen anderen Umgang mit dieser Situation (z.B. Gewalt, Unterordnung etc.) wählen sollte. Wie oben erläutert, geht es dem Menschen in erster Linie darum, zu überleben und ein Leben mit Menschenwürde zu führen. Die Menschenrechte können diesen Wunsch am besten unterstützen, was für die Men-

schenrechte spricht. Darüber hinaus können Gewalt oder Unterordnung – d.h. alternative Formen des Schutzes vor Verletzbarkeit und Verletzung, die auf Ungleichheit und Ungerechtigkeit unter den Menschen (z.B. Mächtige und Ohnmächtige, Tyrannen und Untergebene, Unterdrücker und Unterdrückte) beruhen – angesichts der Unvorhersehbarkeit einer möglichen Transformation von Verletzbarkeit in Verletzung als rationale, kluge und vorteilhafte Alternativen ausgeschlossen werden, weil man aufgrund der Unvorhersehbarkeit einer möglichen Transformation von Verletzbarkeit in Verletzung nicht weiß, auf welcher Seite man steht oder stehen wird.

Schließlich ist an dieser Stelle zu erläutern, warum es vorstellbar oder denkbar ist, dass z.B. auch Führungspersonen oder Entscheidungsträger:innen bereit sind, sich selbst und, ausgehend von der Gleichheit aller Menschen, allen Menschen die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» zuzugestehen sowie sich und alle anderen durch Menschenrechte zu schützen. Bei beiden ist davon auszugehen, dass sie ebenfalls mit der oben beschriebenen Verletzbarkeit konfrontiert sind und sich ihrer Verletzbarkeit auf der Grundlage des Prinzips der Verletzbarkeit bewusst werden. Es gibt keine «guten Gründe», warum eine Führungsperson oder eine Entscheidungsträger:in in dieser Hinsicht anders sein sollte als andere Menschen.

Natürlich kann man davon ausgehen, dass im Falle von Führungspersonlichkeiten oder Entscheidungsträger:innen ihre Macht und ihr Einfluss ihre Sorge um die Verletzbarkeit mindern könnten, sie aber dennoch in bestimmten Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz Verletzbarkeit erfahren würden – und sei es nur die Angst vor Machtverlust, die sie an ihre eigene Verletzbarkeit erinnern sollte. Es gibt also in beiden Fällen genügend Situationen, in denen sie ihre eigene Verletzbarkeit erleben könnten, was ihre Zustimmung zur Schaffung von Menschenrechten plausibel basierend auf der Wahrnehmung und dem Bewusstsein des Prinzips der Verletzbarkeit macht, sowie auf der oben eingeführten Unvorhersehbarkeit von Verletzbarkeit oder einer möglichen Transformation von Verletzbarkeit in Verletzung.

Diese sechs Punkte zum Prinzip der Verletzbarkeit erklären, dass *sieb-tens* die Verletzbarkeit an sich keine moralische Qualität hat, sondern das Prinzip der Verletzbarkeit mit der Verletzbarkeit, der «Erste-Person-Perspektive» und dem «Selbstverhältnis» als moralischer Anspruch normativ aufgeladen ist. Das Prinzip der Verletzbarkeit betrifft alle Menschen und unterscheidet sie von allen anderen Lebewesen. Aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit gestehen sich die Menschen gegenseitig Menschenrechte zu.

Denn sie sind sich einig, dass mit den Menschenrechten für sich und alle anderen Menschen eine Transformation von Verletzbarkeit in eine konkrete Verletzung verhindert werden kann oder im Falle einer möglichen Transformation von Verletzbarkeit in eine konkrete Verletzung eine aktive Kompensation für alle Menschen vorgesehen wäre. Es wäre eine Entscheidung der moralischen Gemeinschaft, dass Menschen sich gegenseitig Menschenrechte nach dem Prinzip der Verletzbarkeit zuweisen und alle Menschen zu Menschenrechtsträger:innen machen.

Menschen sind also nicht aufgrund ihrer Verletzbarkeit Menschenrechtsträger:innen, sondern sie sind Menschenrechtsträger:innen, weil sie sich mit ihrer eigenen Verletzbarkeit und deren Relevanz auseinandersetzen. Sie werden sich der «Erste-Person-Perspektive» und des «Selbstverhältnisses» ihrer selbst und aller Menschen bewusst und lernen diese als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch kennen. Sie nehmen sogar die Verletzbarkeit der «Erste-Person-Perspektive» und des «Selbstverhältnisses» aller Menschen wahr – aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit. Die Menschen differenzieren die Verletzbarkeit aufgrund von Unrechts- und Verletzungserfahrungen und begründen aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit einen Schutz von Elementen und Bereichen menschlicher Existenz mit spezifischen Menschenrechten. Das Prinzip der Verletzbarkeit ist daher ein Ausgangspunkt für die Begründung von Menschenrechten an sich und von spezifischen Menschenrechten.

Achtens: Es ist durchaus möglich, dass das Prinzip der Verletzbarkeit die Grundlage für die Anerkennung neuer Leiden und Unrechtserfahrungen sein kann, die aufgrund ihres bedrohlichen Charakters den Schutz der Menschenrechte erforderlich machen werden. Diese Notwendigkeit erfordert die Formulierung von Rechten, die über die heute bestehenden Menschenrechte hinausgehen. Damit bleiben die Menschenrechte offen für neue Herausforderungen, die auftreten können. Das Prinzip der Verletzbarkeit enthält eine «Entdeckungsfunktion»⁵⁹⁰ und führt zu neuen Aktualisierungen und Differenzierungen des Menschenrechtsschutzsystems.

Diese acht Punkte bilden den ersten Filterungsschritt des Begründungsmodells auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit. Nicht alle Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz kommen für den Schutz durch die Menschenrechte in Frage, sondern nur diejenigen, die aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit notwendig sind und mit denen die Menschen sich und andere schützen wollen.

590 Habermas 2011a: 18.

Zweiter Filterungsschritt

Der zweite Filterungsschritt baut auf den obigen Überlegungen auf und vertieft die Schutzbereiche, die allen Menschen als Träger:innen von Menschenrechten zustehen, denn der Konsens über den Schutz vor Verletzbarkeit umfasst nicht alle Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz. Doch welche Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz sollen unter den Schutz der Menschenrechte gestellt werden? Nach welchen Kriterien sollte die Auswahl dieser Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz erfolgen?

Ausgangspunkt sind historische Leidens- und Unrechtserfahrungen, denen Menschen aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit ausgesetzt sind oder sein können. Angesichts dieser historisch schwerwiegenden Unrechts- und Gewalterfahrungen und aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit vereinbaren Menschen, für sich und alle anderen Menschen die Transformation von Verletzbarkeit zu konkreter Verletzung zu verhindern und für den Fall einer Transformation von Verletzbarkeit zu konkreter Verletzung eine aktive Kompensation vorzusehen.

Der Menschenrechtsschutz gilt nicht für alle historischen Unrechtserfahrungen. Es ist notwendig, eine Auswahl historischer Unrechtserfahrungen zu treffen, die einen Menschenrechtsschutz erfordern, was wiederum Kriterien für diesen Auswahlprozess erfordert. Diese lassen sich aus den obigen Beschreibungen von Menschen und der oben beschriebenen Gewichtung ableiten, denn sie zeigt, wovor sich Menschen schützen wollen. Sie gibt Aufschluss darüber, welche Kriterien erfüllt sein müssen, damit eine historische Unrechtserfahrung den Schutz durch die Menschenrechte begründet. Zunächst einmal wollen Menschen überleben und als Menschen leben – mit Menschenwürde (Fundamentalität). Menschen werden sich bewusst, dass Verletzbarkeit ihr eigenes Überleben und das Überleben aller Menschen sowie ihr eigenes Leben als Menschen mit Menschenwürde und das Leben aller anderen als Menschen mit Menschenwürde betrifft (Universalität), denn Verletzbarkeit macht nicht Halt vor der «Erste-Person-Perspektive» und dem «Selbstverhältnis» als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch. Das Überleben und ein menschenwürdiges Leben dürfen den Menschen nicht genommen werden (Unveräußerlichkeit). Sie müssen rechtlich einklagbar sein (Justizierbarkeit) und auf die verschiedenen Dimensionen anwendbar sein (Multidimensionalität), denn Verletzbarkeit kann die rechtliche, politische, historische und moralische Dimension umfassen. Aufgrund der oben erwähnten hohen Priorität, die sie besitzen, und aufgrund der Unvorhersehbarkeit der Verletzbarkeit oder einer mög-

lichen Transformation von Verletzbarkeit in Verletzung sollten das Überleben und ein menschenwürdiges Leben nicht an Bedingungen geknüpft sein (kategorischer Charakter). Die Menschen teilen diesen Wunsch, zu überleben und ein menschenwürdiges Leben zu führen, mit allen anderen Menschen gleichermaßen (Gleichheit). Er ist nicht individualistisch, auch wenn jeder Einzelne ihn durch seine eigene «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» entdeckt (individuelle Geltung). Daher bestimmen die folgenden acht Kriterien die Auswahl derjenigen historischen Unrechtserfahrungen und Verletzbarkeiten, vor denen alle Menschen durch spezifische Menschenrechte geschützt werden sollten: Fundamentalität, Universalität, Unveräußerlichkeit, Justizierbarkeit, Multidimensionalität, kategorischer Charakter, Gleichheit und individuelle Geltung.

Der zweite Schritt bei der Filterung des Begründungsmodells auf der Grundlage des Prinzips der Verletzbarkeit kennzeichnet eine inhärente Offenheit für neue Bedrohungen, Risiken und Unrechtserfahrungen, die derzeit noch nicht im Bewusstsein oder in der Vorstellung vorhanden sind oder noch nicht stattgefunden haben, sowie eine Offenheit für Unrechtserfahrungen, die in verschiedenen Religionen, Kulturen, Traditionen, Zivilisationen und Weltanschauungen auftreten.

Gleichzeitig stellt sich der zweite Filterungsschritt den Herausforderungen bei der Anwendung dieser acht Kriterien auf historische Unrechtserfahrungen, z. B. den Herausforderungen der historischen Kontingenz und der Universalisierung bestimmter Unrechtserfahrungen.

Dritter Filterungsschritt

Dieser Schritt umfasst die Anwendung der oben erwähnten acht Kriterien, um die Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz zu ermitteln, die durch die Menschenrechte geschützt werden müssen.

Das Kriterium der «Fundamentalität» ist erfüllt, wenn eine historische Unrechtserfahrung ein Element oder einen Bereich der menschlichen Existenz berührt, der für das physische Überleben oder das Leben als Mensch notwendig ist.

Damit das Kriterium «Universalität» und die oben erwähnte Herausforderung der historischen Kontingenz und Universalisierung partikularer Unrechtserfahrungen erfüllt werden können, bedarf es rationaler Gründe, warum eine Unrechtserfahrung menschenrechtsrelevant ist und ein Element oder einen Bereich der menschlichen Existenz berührt, die für alle, überall und immer geschützt werden muss. Rationale Gründe sind notwen-

dig, um den Übergang von einer subjektiven Erfahrung von Ungerechtigkeit oder Verletzung zu einer universellen Erfahrung von Ungerechtigkeit oder Verletzung zu ermöglichen.⁵⁹¹

Das Kriterium der «Unveräußerlichkeit» setzt voraus, dass das Recht, das einem bestimmten Element oder Bereich der menschlichen Existenz entspricht, weder erworben noch verloren werden kann, und dass jeder Mensch Anspruch auf dieses Recht hat.

Das Kriterium «Justizierbarkeit» ist erfüllt, wenn das entsprechende Recht in einer Rechtsordnung durchgesetzt werden kann.

Das Kriterium «Multidimensionalität» ist erfüllt, wenn es in der rechtlichen, politischen, moralischen und historischen Dimension gedacht werden kann.

Was das Kriterium «kategorischer Charakter» betrifft, so muss gezeigt werden, dass der Mensch nichts tun muss, um diese Verletzbarkeit oder Verletzung oder das entsprechende Recht, das vor dieser Verletzbarkeit oder Verletzung schützt, zu haben.

Damit das Kriterium «Gleichheit» erfüllt ist, muss jeder Mensch ohne Unterschied in den Genuss des entsprechenden Rechts kommen können.

Das Kriterium «individuelle Geltung» ist erfüllt, wenn ein/e Einzelne/r das entsprechende Recht unabhängig von einem Kollektiv haben kann.

Das Prinzip der Verletzbarkeit als Begründung für die Menschenrechte ist nicht unumstritten:

Erstens sind – wie oben in Unterkapitel 3.2 Verletzbarkeit ausgeführt – nicht nur Menschen, sondern auch Tiere verletzbar und sollten daher in diesen Konsens einbezogen werden. Als erstes Argument gegen diesen Einwand kann der folgende Punkt angeführt werden: Die Menschenrechte wollen keineswegs zwischen Mensch und Tier diskriminieren oder dem Menschen Rechte einräumen, die denen der «niederen» Lebensformen überlegen sein könnten. Sie zielen lediglich auf ein rechtliches, zwischenmenschliches Verhältnis, das auch geregelt werden müsste, wenn Tiere ähnliche Rechte hätten.⁵⁹²

Definitionsgemäß sind also Menschen, nicht Tiere, Träger:innen von Menschenrechten. Gleichzeitig muss darauf hingewiesen werden, dass dies nicht automatisch und kategorisch verhindern würde, dass Tieren theore-

591 Vgl. Hörnle 2011: 67.

592 Menke / Pollmann 2007: 140.

tisch ähnliche oder im Wesentlichen gleiche moralische Rechte zuerkannt werden.⁵⁹³ Dazu gehört allerdings, dass Menschen sich auf Rechte einigen, die für sie als Menschen selbst gelten. Darüber hinaus entwickeln Menschen Tierrechte für andere Lebewesen wie Tiere, die die Verletzbarkeit mit den Menschen teilen. Die Rechte der Menschen basieren auf ihrer Bewusstwerdung und Selbstwahrnehmung der eigenen Verletzbarkeit. Tierrechte beruhen auf der menschlichen Wahrnehmung von Tieren und ihrer Verletzbarkeit.

Darüber hinaus könnte man meinen, dass Menschen sich die Verletzbarkeit von Menschen und die Verletzbarkeit von Tieren aus phänomenologischer Sicht unterschiedlich vorstellen oder wahrnehmen. Bei der Unterscheidung zwischen der Selbstwahrnehmung von Menschen und dem Bewusstsein von Tieren sowie der Feststellung von Unterschieden (aus phänomenologischer Sicht) in der Verletzbarkeit von Menschen und Tieren ist dies nicht unbedingt empirisch belegt. Dies ist jedoch für den Begründungsansatz, wie oben bereits erwähnt, irrelevant. Vielmehr ist darauf hinzuweisen, dass der Mensch – obwohl er sich der Verletzbarkeit von Tieren bewusst ist und diese anerkennt – wahrscheinlich anders über sich selbst denkt als über ein Tier,⁵⁹⁴ oder dass der Mensch über seine Verletzbarkeit, die er mit anderen Menschen teilt, anders denkt als über die Verletzbarkeit von Tieren.

Darüber hinaus – und dies erweist sich als das Hauptargument gegen diesen Einwand – geht es beim Prinzip der Verletzbarkeit nicht nur um die empirisch beobachtbare Verletzbarkeit, sondern insbesondere darum, wie sich der Mensch seiner Verletzbarkeit bewusst wird bzw. wie er sie sieht. Im Zentrum stehen das Bewusstsein, die Auseinandersetzung und die Reflexion über die Verletzbarkeit, die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» als Voraussetzungen für ein mögliches Leben als Mensch sowie die moralischen Konsequenzen, die das Prinzip der Verletzbarkeit im Menschen hervorruft. Der Mensch ist also nicht deshalb Träger:innen der Menschenrechte, weil er verletzbar ist, sondern aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit, das zur gegenseitigen Gewährung der Menschenrechte an alle Menschen führt und das sich deutlich von der Verletzbarkeit der Tiere unterscheidet und als *differentia specifica* dient, die einen Unterschied zwischen dem Verständnis der Verletzbarkeit des Menschen und der Verletzbarkeit der Tiere rechtfertigt. Da das Prinzip der Verletzbarkeit nicht für

593 Vgl. Menke / Pollmann 2007: 140-141.

594 Vgl. Bondolfi 2009: 506-507.

Menschen und Tiere gelten kann, entspricht er der Relevanz des Prinzips der Verletzbarkeit für die Begründung der Menschenrechte.

Zweitens kann man argumentieren, dass das Prinzip der Verletzbarkeit nur für die Begründung der sozialen Teilhaberechte, nicht aber für die Begründung der beiden anderen Menschenrechtskategorien nützlich ist. Diese Kritik beruht auf einem engeren Begriff der «Verletzbarkeit», weshalb sie an Relevanz verliert, wenn man diesen Begründungsansatz auf das oben eingeführte Verständnis des Begriffs der «Verletzbarkeit» stützt. In diesem Verständnis sehen sich die Menschen nicht nur in den wesentlichen Elementen und Bereichen menschlicher Existenz bedroht, die durch die sozialen Teilhaberechte geschützt werden, sondern das Prinzip der Verletzbarkeit hat auch einen weitergehenden Einfluss auf die menschliche Existenz.⁵⁹⁵

Drittens kann man argumentieren, dass der medizinische und technische Fortschritt die Verletzbarkeit des Menschen immer weiter verringert. Daher kann das Prinzip der Verletzbarkeit nur bis zu einem gewissen Grad zur Begründung der Menschenrechte herangezogen werden, denn Verletzbarkeit ist etwas, das der Mensch immer mehr beseitigen kann. Auch diese Kritik verwendet den Begriff «Verletzbarkeit» sehr eng und schränkt die Verletzbarkeit so weit ein, dass sie nur Phänomene umfasst, denen der Mensch mit medizinischen und technischen Innovationen begegnen kann. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass auch die grundlegende Verletzbarkeit einbezogen werden muss, die der Mensch auch mit medizinischem und technischem Fortschritt im Grunde nicht ändern kann.

Darüber hinaus verwendet diese Kritik den Begriff der Verletzbarkeit in einer reduktionistischen Weise, wie vor dem Hintergrund des oben eingeführten Begriffs deutlich wird, denn sie sieht Verletzbarkeit als etwas ausschließlich Negatives, das es zu beseitigen gilt.

Schließlich stellt sich die grundsätzliche Frage, ob ein solcher Fortschrittsglaube überhaupt gerechtfertigt ist.⁵⁹⁶

Eine Begründung für die Menschenrechte und ihre universelle Gültigkeit muss so formuliert sein, dass sie nicht nur die Menschenrechte an sich rechtfertigt, sondern an jedem einzelnen Menschenrecht überprüft werden kann. Die Begründung der Menschenrechte auf der Grundlage des Prinzips

595 Vgl. Turner 2006: 36-37.

596 Vgl. Kirchschräger 2013b.

der Verletzbarkeit lässt sich auf jedes einzelne Menschenrecht anwenden, wie bereits an einigen Beispielen gezeigt werden konnte.⁵⁹⁷

6.4.6 Universelle Menschenrechte schützen vor Ausgrenzung

Auf diesem ethischen Fundament stellen die Menschenrechte einen universellen Konsens dar. Letzteres bedeutet, dass kein anderer Normenkatalog weltweit in gleichem Maße akzeptiert wird. Sie haben Glaubwürdigkeit und sind ein weithin respektierter ethischer Standard.

Außerdem beruhen die Menschenrechte nicht auf einer bestimmten Tradition, Kultur, Religion, Weltanschauung oder einem Wertesystem.⁵⁹⁸ Die Menschenrechte bieten «eine gemeinsame Basis für ein menschenwürdiges Dasein über weltanschauliche Differenzen hinweg»⁵⁹⁹.

Aus bestimmten Perspektiven wird versucht, die Menschenrechte im Allgemeinen, einige Menschenrechte, die Menschenrechte einiger Menschen im Allgemeinen oder einige Menschenrechte einiger Menschen zu untergraben. Die Menschenrechte werden in ihrer Universalität durch Partikularstandpunkte sowie durch bestimmte Eigeninteressen in Frage gestellt. Der folgende Teil zielt darauf ab, einige Argumente und Kategorien aus ethischer Sicht zu bewerten. Einleitend ist darauf hinzuweisen, dass die kritische Auseinandersetzung mit einigen Argumenten und Kategorien im Hinblick auf die Menschenrechte und ihre Universalität aufgrund der Kürze der jeweiligen Ausführungen niemals jedem einzelnen Ansatz gerecht werden kann. Das Ziel, exemplarische Argumente und Kategorien zu untersuchen und in diesem Sinne die Begründungen systematisch zusammenzufassen, um sie kritisch analysieren zu können, macht es noch schwieriger. Schließlich können aus einer Fülle von vielfältigen Argumenten und Kategorien nur einige Beispiele herausgegriffen werden, die besonders bemerkenswert und wichtig für den Menschenrechtsdiskurs sind. Diese Reflexion kann daher keinen abschließenden Charakter haben. Auf eine exemplarische Argumentation kann bei dieser normativen Fragestellung nicht verzichtet werden, da nur anhand einiger Beispiele die argumentativen Herausforderungen aufgezeigt werden sollen und angetönt werden soll, welche Argumentationslinie der Förderung der Menschenrechte dienen würde.

597 Vgl. Kirchschräger 2013a: 290-335; Kirchschräger 2015a.

598 Vgl. Gut 2008; Joas 2015a; Kirchschräger 2016f.

599 Habermas 2001a: 125; vgl. auch Habermas 1999a.

Der erste Schritt besteht darin, allgemeine Argumentationsmuster an einem konkreten Beispiel aufzuzeigen. In einem zweiten Schritt wird geprüft, ob diese allgemeinen Argumentationsmuster kontextabhängig sind oder ob sie in gleicher oder ähnlicher Form auch in anderen Kontexten von anderen Autoren verwendet werden könnten. In diesem Beispiel soll eine bestimmte Gruppe von Menschen von einem bestimmten Menschenrecht ausgeschlossen werden. Folgt man der oben erwähnten Kategorisierung von Georg Lohmann, so würde dies einer Infragestellung der Universalität der Menschenrechte aus kulturellrelativistischer Sicht entsprechen: Menschenrechte im Allgemeinen oder spezifische Menschenrechte aller oder bestimmter Menschen werden unter Bezugnahme auf die eigene Kultur, Tradition, Religion, Weltanschauung, Zivilisation oder das eigene Wertesystem in Frage gestellt.⁶⁰⁰ Das folgende Beispiel kann dies eindrücklich zeigen: Das Frauenstimmrecht gibt es in der ganzen Schweiz erst seit 1990. Auf nationaler Ebene war es bereits am 7. Februar 1971 mit einer knappen Zweidrittelmehrheit angenommen worden. Das war bereits im Vergleich zu vielen anderen Ländern ziemlich spät. Aber es dauerte bis zum 25. März 1990, bis die Schweizerinnen in der ganzen Schweiz als Stimmberechtigte anerkannt wurden. Erst nachdem die Frauen im Kanton Appenzell Innerrhoden geklagt hatten und das Bundesgericht entschieden hatte, dass die Kantonsverfassung gegen die Bundesverfassung verstößt, erhielten die Frauen im Kanton Appenzell Innerrhoden das Stimmrecht. Gestützt auf diesen Bundesgerichtsentscheid wurde am 27. November 1990 das Frauenstimmrecht auf kantonaler Ebene eingeführt – gegen den Willen der Mehrheit der Stimmberechtigten im Kanton. Damit führte der letzte Kanton der Schweiz das Frauenstimmrecht ein.⁶⁰¹

Die folgenden zehn Argumente gegen das Frauenwahlrecht wurden angeführt – die alle aus ethischer Sicht inakzeptabel sind:

1. die Rolle, die den Frauen als Individuen vom Kollektiv zugewiesen wurde – die Rolle der Mutter – wäre nicht mit der Politik vereinbar;
2. den Beitrag der Frauen als Individuen zum Kollektiv: «Die Gesellschaft braucht Frauen ohne Stimm- und Wahlrecht, um zu funktionieren, sich zu entwickeln und zu überleben»;
3. eine Änderung würde die Tür zu etwas öffnen, das die Mehrheit der Gesellschaft ablehnt und als «böse» betrachtet – im Fall des Frau-

600 Vgl. Lohmann 2008b: 50-51.

601 Vgl. Neue Zürcher Zeitung 2011.

- enstimmrechts in der Schweiz wurde argumentiert, dass das Frauenstimmrecht den Bolschewismus in die Schweiz bringen würde;⁶⁰²
4. das vermeintliche Selbstverständnis der Frauen: «Wenn man die Frauen fragen würde, würden sie sich nicht an der Politik beteiligen wollen»;
 5. angeblich fehlen den Frauen die notwendigen Kompetenzen, um dieses Menschenrecht wahrzunehmen;
 6. die eigene Tradition und Kultur: «Das entspricht unserer Tradition und Kultur» oder «Das ist unsere Tradition und Kultur» oder «Wir sind ein Sonderfall, der gut ist und nicht verändert werden sollte»;
 7. die eigene Geschichte: «Das haben wir schon immer so gemacht»;
 8. die eigene Geschichte als Erfolgsmodell: «Bisher sind wir mit diesem Weg gut gefahren»;
 9. die eigene Souveränität: «Das ist unsere eigene Angelegenheit»;
 10. innerer Zusammenhalt gegen Einflüsse von außen: «Wir lassen uns von niemandem von außen vorschreiben, wie wir etwas tun».

Diese zehn Argumente wurden in verschiedenen Kombinationen und Reihenfolgen bei den damaligen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen verwendet.

Die Gegenargumente finden sich *erstens* in der Begründung der Menschenrechte auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit. *Zweitens* kann das Gegenargument der Beweislastumkehr dazu beitragen, diese zehn Argumente zu entkräften. Im Zuge der Beweislastumkehr werden von der Gegenseite im Diskurs «gute Gründe» gefordert, die für jedes Argument sprechen würde, d.h. es muss denkbar sein, dass alle Menschen in ihrer effektiven Freiheit und Autonomie sowie in ihrer vollen Gleichheit diesen Gründen (innerhalb eines Denkmodells und nicht innerhalb eines realen globalen Referendums) aus ethischen Gründen zustimmen würden. Es ist unmöglich, «gute Gründe» für diese zehn Argumente zu finden.

Drittens wird die folgende Beobachtung die Überzeugungskraft dieser zehn Argumentationsmuster der Exklusion schwächen. Ganz gleich, ob man z.B. mit einem Staat über seine schwache Menschenrechtsperformance streitet, ob man mit einer Religionsgemeinschaft über die Diskriminierung von Frauen diskutiert oder ob man auf eine weltanschaulich begründete menschenrechtswidrige Praxis hinweist, diese zehn Argumente scheinen in gleicher oder ähnlicher Form in allen Religionen, Weltanschauungen oder

602 Vgl. Gariup 2011.

Staaten aufzutreten, wenn man versucht, allen Menschen, einer bestimmten Gruppe von Menschen oder einigen Individuen alle oder bestimmte Menschenrechte abzusprechen. Es geht nicht darum, empirisch zu beweisen, dass diese zehn Argumentationsmuster der Exklusion immer und überall verwendet werden, wenn versucht wird, Menschenrechte einzuschränken oder zu verweigern. Vielmehr sollte die Frage lauten, ob diese zehn Argumentationsmuster der Exklusion nicht an jenem Zeitpunkt verwendet werden oder ob sie nicht in Mustern über Staaten, Religionen, Kulturen, Traditionen, Zivilisationen und Weltanschauungen hinweg zu erkennen sind.

Diese beiden Fragen schwächen die zehn Argumentationsmuster der Exklusion in einem Maße ab, dass ihre für die Argumentation wesentliche Kontextbezogenheit an Bedeutung verliert, weil die gleichen oder ähnliche Ausgrenzungsargumente auch in anderen Kontexten verwendet werden, in denen versucht wird, anderen Menschen ihre Menschenrechte zu verweigern. Die Hauptgründe für diese zehn Argumentationsmuster der Exklusion – u.a. das eigene Kollektiv-, Staats-, Kultur-, Traditions-, Religions-, Weltanschauungs- und Wertesystemverständnis – verlieren ihre Überzeugungskraft, wenn man sich bewusst macht, dass genau dieselben Argumente auch von anderen Staaten, Kulturen, Traditionen, Religionen, Weltanschauungen, Zivilisationen und Wertesystemen verwendet werden. Das bedeutet, dass die Ausgrenzung nicht durch die Einzigartigkeit der Situation bestimmt wird, sondern durch etwas, das allen staatlichen, religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften gemeinsam ist. An dieser Stelle beginnen die Argumente zu wackeln. Denn plötzlich ist es nicht etwa «typisch schweizerisch», den Frauen das Stimmrecht zu verweigern, sondern etwas, das von gewissen Kreisen in der Schweiz und gewissen Kreisen ausserhalb der Schweiz getragen wird – unabhängig vom schweizerischen Staat, vom schweizerischen Kontext, von der schweizerischen Geschichte, von der schweizerischen Tradition, von den schweizerischen Werten, usw. Das bedeutet, dass diese zehn Argumentationsmuster der Exklusion nicht auf der eigenen Einzigartigkeit oder dem Eigenen beruhen, sondern auf etwas anderem. Sie bauen also auf etwas anderem auf als das, was die gegnerische Partei in der Diskussion behauptet.

Viertens entlarven diese Fragen nach etwas Verbindendem für Staaten sowie Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die wohl zutreffenderen Gründe, die weniger vom Kontext, der Kultur, der Tradition, der Religion, der Weltanschauung, dem Wertesystem, der Geschichte usw. abhängig sind, sondern vielmehr von einem anderen verbindenden Faktor,

der nichts mit Staat, Religion oder Weltanschauung zu tun hat. Dieser verbindende Faktor ist durch eine angeblich grundsätzlich konservative Ausrichtung gekennzeichnet – angeblich, weil eine «grundsätzlich konservative» Ausrichtung durchaus mit den Menschenrechten vereinbar sein könnte, im Sinne von konservativ als Wahrung der Menschenrechtskonformität innerhalb eines Kollektivs. Dieser verbindende Faktor führt dazu, dass man den nicht ganz unberechtigten Verdacht entkräften muss, dass man versucht, die eigene Kultur, Tradition, Religion, Weltanschauung, das Wertesystem, die Geschichte, die Souveränität usw. so zu verdrehen, dass sie zu den Partikularinteressen bestimmter Menschen oder einer bestimmten Gruppe passt. Diese Ausrichtung kann man als illiberal bezeichnen, denn indem man sich weigert, die Menschenwürde und die Universalität der Menschenrechte zu respektieren, oder indem man bereitwillig allen Menschen alle Menschenrechte, bestimmten Menschen alle Menschenrechte oder bestimmten Menschen alle oder einige spezifische Menschenrechte verweigert, nimmt diese Position in Kauf, dass Menschen ihre Menschenrechte ganz oder teilweise verweigert werden.

Die zehn Argumentationsmuster der Exklusion könnten auch auf den Souveränitäts- und Machtanspruch bestimmter Individuen oder Gruppen innerhalb eines Kollektivs zurückgeführt werden. Wenn dies im Diskurs nicht widerlegt werden kann, dann lässt sich zeigen, dass die Machthabenden und Entscheidungsträger:innen in Staaten sowie Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften mit diesen zehn Argumentationsmustern der Exklusion bestimmte Interessen verfolgen oder institutionelle Politik betreiben.⁶⁰³

Im Hinblick auf den Souveränitäts- und Machtanspruch bestimmter Individuen oder Gruppen innerhalb eines Kollektivs ist auf der Grundlage der obigen Begründung der Menschenrechte in ihrer Universalität zu erwähnen, dass alle Staaten und nichtstaatlichen Akteure die Menschenrechte einhalten und zu ihrer Durchsetzung beitragen müssen. Daher stellen die Menschenrechte eine Grenze für den Souveränitäts- und Machtanspruch bestimmter Individuen oder Gruppen innerhalb eines Kollektivs dar.

Fünftens wird deutlich, dass es keine Divergenz zwischen den Menschenrechten und der eigenen Kultur, Tradition, Religion, Weltanschauung, dem Wertesystem, der Geschichte, religiösen oder weltanschaulichen Traditionen und Lehren gibt. Damit wird auch die Möglichkeit einer kontextabhängigen Aushöhlung der Menschenrechte ausgeschlossen.

603 Vgl. Langan 1982: 31-34.

Sechstens: Bei der Auseinandersetzung mit den zehn Argumentationsmustern der Exklusion und den sich daraus ergebenden Widersprüchen und Entlarvungen treten mögliche Glaubwürdigkeits- und Kohärenzprobleme auf, ebenso wie eine abnehmende Überzeugungskraft der jeweiligen Gesellschaft gegenüber Menschen innerhalb und außerhalb dieser Gesellschaft. Oft sind Menschenrechtsverletzungen, Druck, Zwang, Gewalt, Extremismus und illiberales Denken und Handeln in oder durch ein Kollektiv Zeichen ihrer Schwäche und des allmählichen Niedergangs ihrer Bedeutung. Oder mit anderen Worten: Warum sollte man einen Menschen zwingen, etwas zu tun, wenn man ihn von etwas überzeugen kann?

Siebtens zeigt die Diskussion der zehn Argumentationsmuster der Exklusion, die auch die Widerstände und Widersprüche gegen die Ausgrenzung in den jeweiligen Staaten sowie Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften festhält, dass weder Staaten noch Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften homogene, monolithische, genau definierbare und greifbare, ewig unveränderliche, ewig existierende Gebilde sind, die sich niemals verändern. Kollektive sind in ihrer Zusammensetzung höchst komplex. Sie sind ein heterogenes Gebilde (z. B. konservative, liberale Strömungen usw.), sind gekennzeichnet durch Wandel (z. B. Entwicklungen, Fortschritte usw.), Entstehung, Wachstum und Niedergang sowie Beiträge und Widerstand zur Entstehung der Idee der Menschenrechte. Staaten, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften kennen in ihrer Vergangenheit, Gegenwart und wohl auch in ihrer Zukunft Vielfalt, Unterschiede, interne Diskussionen, Auseinandersetzungen, Reibungen und konkurrierende Argumente und Begründungen – wohl in unterschiedlicher Offenheit, Intensität und Öffentlichkeit. Erhaltene Spuren mündlicher und schriftlicher Überlieferungen zeugen von solchen Prozessen.

Wenn es beispielsweise um Unterdrückung, die Bekämpfung und Vernichtung von Minderheiten, das Aufeinandertreffen der Macht des Kollektivs mit der Ohnmacht des Einzelnen, Ungerechtigkeiten, Konflikte zwischen sozioökonomischen Gruppen usw. geht, erheben Staaten, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ihre Stimme für die Menschenrechte. Konkrete Fragen, Probleme, Herausforderungen und historische Erfahrungen von Ungerechtigkeit und Verletzungen, die wesentliche Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz betreffen, die jeder Mensch braucht, um physisch zu überleben und als Mensch mit Menschenwürde zu leben, führen zu menschenrechtlichen Widersprüchen, denn alle Menschen sind und bleiben Menschenrechtsträger:innen, innerhalb und außerhalb von

Staaten oder religiösen oder weltanschaulichen Kollektiven, wie oben gezeigt.

Achtens besteht die Tendenz, die Unterschiede zwischen Staaten, Gesellschaften, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu vergrößern und zu verstärken. «Gesellschaften verändern sich schneller als die Bilder, die Ausländer von ihnen haben. [...] Es ist wahr, dass verschiedene Teile der Welt manchmal eine radikal unterschiedliche Geschichte hatten, die immer noch einen Einfluss auf ihr Vokabular, ihre Denkweisen, ihre Religionen und ihre Werte ausübt. Aber die Einflüsse auf die Mitglieder praktisch aller Gesellschaften sind heute viel mehr eine Mischung aus lokal und global als noch vor hundert Jahren.»⁶⁰⁴

6.4.7 Universelle Menschenrechte fördern die Pluralität

Abgesehen von den zehn Argumentationsmustern der Exklusion, die über Staaten, Religionen, Kulturen, Traditionen, Zivilisationen und Weltanschauungen hinweg verwendet werden und die oben identifiziert und diskutiert wurden, stößt man im Menschenrechtsdiskurs immer wieder auf Kategorien (wie West/Ost, global/lokal...), die eine normative Begründung für eine Aussage oder eine Position entweder für oder gegen die Menschenrechte suggerieren, die sich auf einen bestimmten geographisch definierten Ort oder ein bestimmtes Gebiet bezieht. Diese Kategorien rufen jedoch Zweifel in Bezug auf ihre epistemische Bedeutung hervor.

Kategorien wie z. B. Ost/West beruhen auf der Annahme oder Konstruktion von angeblich definierbaren, greifbaren, monolithischen, homogenen, ewig bestehenden, unveränderlichen, gegensätzlichen und getrennten Welten. Es scheint klar zu sein, was der so genannte «Westen» oder «Osten» umfasst und auf welchen Traditionen, Prinzipien und Werten diese beiden Teile der Welt beruhen. Auf dieser Grundlage werden die Kategorien «Osten» oder «Westen» in der Argumentation verwendet, zum Beispiel in folgendem Satz: «Weil die Menschenrechte im 'Westen' entstanden sind, gelten sie nicht im 'Osten'». Abgesehen von der Relevanz zeitlicher und lokaler Gegebenheiten für die Geltung universeller Normen, die im folgenden Abschnitt diskutiert wird, begründen die Kategorien «Ost» und «West» eine normative Aussage («Menschenrechte gelten nicht im 'Osten'»). Eine weitere Kritik an der epistemischen Bedeutung sol-

604 Griffin 2015: 562.

cher Kategorien, die zugleich das obige Beispiel einer Argumentationslinie abschwächt, ist aus folgenden Gründen angebracht:

- Diese Kategorien scheinen auf rassistischem Gedankengut zu beruhen, denn sie suggerieren, dass sich Menschen in einem bestimmten Kontext in den wesentlichen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz, die Menschen zum Überleben und zum Leben als Menschen benötigen, grundlegend von Menschen außerhalb dieses Kontexts unterscheiden – und dass es bei den Menschenrechten nur um diese wahrgenommenen Unterschiede geht.
- Ein Argument, das sich auf diese Kategorien stützt, geht von der unzutreffenden Annahme aus, dass der «Westen» über eine bestimmte überlegene Qualität verfügt, die dem «Osten» fehlt. Die Aussage «weil die Menschenrechte im 'Westen' entstanden sind...» enthält auch die Annahme, dass der «Westen» angeblich über eine Innovations- und Schaffenskraft verfügt, die der «Osten» angeblich nicht hat.⁶⁰⁵
- Diese Kategorien bleiben immer relativ zum Ausgangspunkt, was deshalb relevant ist, weil sie ihrem Inhalt nach geographische Kategorien sind. Es stellt sich die Frage, von welchem Punkt aus dieser Blickwinkel eingenommen wurde und wie festgestellt wurde, dass ein Ort im «Osten» und ein anderer im «Westen» liegt. Z. B. liegt Wien «östlich» von Luzern, aber im normalen Gebrauch der beiden Kategorien im Menschenrechtsdiskurs würde man Wien wohl dem «Westen» zuordnen.
- Es stellt sich heraus, dass es schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, diese Kategorien – zum Beispiel den so genannten «Osten» und «Westen» – und ihre jeweiligen Werte, auf denen diese beiden Kategorien beruhen, zu verstehen. Wenn man versucht, eine umfassende Definition des so genannten «Westens» und «Ostens» zu entwickeln und anzunehmen, dass man die Werte kennt, auf denen sie beruhen, muss man angesichts der vorherrschenden Pluralität, Heterogenität und Dynamik im «Osten» oder «Westen» Vorsicht walten lassen. Ein erkenntnistheoretischer Ansatz würde wahrscheinlich scheitern, weil diese Kategorien nicht endgültig definiert werden können, abgesehen von ihrer Bezeichnung als geografische Positionen. Die Realität ist viel komplexer, und die vermeintlich kategorisierenden Werte – etwa im geographischen «Osten» und «Westen» – erweisen sich aufgrund der religiösen und weltanschaulichen Pluralität und Heterogenität, der normativen Vielfalt und

605 Vgl. Frezzo 2015: xxi.

der unterschiedlichen Rechts- und Politiksysteme sowie aufgrund großer Unterschiede in der Wirtschaftskraft als unzugänglich.

- Die in diesen Kategorien enthaltene Schematisierung, die auf der Annahme und Konstruktion von angeblich definierbaren, umfassenden, monolithischen, homogenen, ewigen, unveränderlichen, getrennten und widersprüchlichen Welten (z.B. «Osten» – «Westen», ...) beruht, ist eine zu starke Vereinfachung. Sie reduziert die Vielfalt, die in solchen Kategorien enthalten ist und die für die Gestaltung der Diskussion sehr wichtig ist. Die beiden vermeintlichen Pole erweisen sich in ihrer inneren Struktur als vielfältig und heterogen und enthalten verschiedene Strömungen (z.B. konservativ, liberal, etc.). Es wäre für die Subjekte des jeweiligen Diskurses bei der Verwendung dieser Kategorien wichtig, dies zu beachten. Diese Art der Schematisierung entspricht der Vorstellung von monolithischen, definierbaren, umfassenden, homogenen, ewigen und unveränderlichen inneren Strukturen und lässt die unterschiedlichen Grundlagen, Entwicklungen und die Dynamik des Wandels außen vor.
- Inhalte einem bestimmten geographischen Ort oder Gebiet zuzuordnen, ist nicht überzeugend, denn ein bestimmter Inhalt A oder eine Tendenz B kann sowohl in dem, was wir «Osten» nennen, als auch in dem, was wir «Westen» nennen, gefunden werden, und die widersprechende Position C oder Tendenz D kann ebenfalls überall gefunden werden.⁶⁰⁶ Diese Argumentationsmuster hängen nicht primär von ihrer geographischen oder zeitlichen Herkunft ab, wie eine solche Schematisierung suggerieren möchte. Vielmehr handelt es sich um eine liberale Position, die an allen Orten und in allen Himmelsrichtungen zu finden ist, ebenso wie ihre Gegenpositionen. Liberale und illiberale Positionen existieren unabhängig von Längen- und Breitengraden. Wenn ein geographischer Bezug zu einem bestimmten Ort hergestellt wird – etwa in Aussagen wie «im Osten denkt man so» oder «im Westen macht man das so» –, besteht die Gefahr, dass «im Osten» oder «im Westen» zu einem Argument wird, das alles andere, insbesondere die wirklichen Gründe und Faktoren, ausblendet. Dabei kann das Argument die Prüfung der wirklichen Gründe und Faktoren auf ihre Qualität als «gute Gründe» behindern – was bedeutet, dass es denkbar sein muss, dass alle Menschen in ihrer tatsächlichen Freiheit und Autonomie sowie in ihrer vollen Gleichheit diesen Gründen – innerhalb eines Denkmodells und nicht innerhalb eines realen globalen Referendums – aus ethischen Gründen zustimmen würden.

606 Vgl. auch Joas 2015a: 78.

Diese kritische Prüfung wäre jedoch im Hinblick auf die normative Gültigkeit und Argumentationskraft der realen Gründe und Faktoren notwendig.

Natürlich haben historische Hintergründe, Kontext, Ort und Zeit usw. einen Einfluss auf Denkweisen und Meinungen. Letzteres ist jedoch – wenn die Argumentation nur auf Ort oder Zeit der Entstehung beruht – in seiner normativen Gültigkeit und Argumentationskraft zu hinterfragen. Dies lässt sich besonders gut am Beispiel der Menschenrechte mit ihrer Universalität und historisch kontingenten Entstehung zeigen, weil die Menschenrechte in ihrer Universalität durch den Hinweis auf ihre historisch kontingente Entstehung in Frage gestellt werden.

Menschenrechte sind nicht einfach «vom Himmel gefallen», sondern historisch gewachsen – aus bestimmten Kontexten heraus und meist als Reaktion auf eine Unrechtserfahrung mit universeller Geltung. Ein selektiver Blick auf die historische Entwicklung der Menschenrechte, der nur «westliche» Quellen berücksichtigt, ist aufzubrechen und in eine Anerkennung der Beiträge zur Menschheitsgeschichte aus unterschiedlichen Traditionen, Kulturen, Religionen, Weltanschauungen, Philosophien, Zivilisationen und Wertesystemen, aus verschiedenen Staaten sowie der internationalen Gemeinschaft insgesamt umzuwandeln.⁶⁰⁷ Die Menschenrechte sind ein Konsens, der sich im Laufe der Geschichte herausgebildet hat und der offen ist für eine weitere Entwicklung, die von der Geschichte abhängt. Die Menschenrechte sind auf dem Vormarsch. Die Menschenrechtstradition und ihre Fortschreibung schreiben Geschichte. Die Menschheit sieht sich mit neuen Herausforderungen konfrontiert. Bislang unbekannte Gefahren bedrohen Grundelemente der menschlichen Existenz.⁶⁰⁸ Es ist unausweichlich, dass wir reagieren, um die Menschenwürde jedes Einzelnen zu schützen.

Eine historische Einordnung der Menschenrechte, wie sie in der historischen Dimension der Menschenrechte vorgenommen wird, muss in ihrem Beitrag zu den Menschenrechten, wie oben erläutert, angemessen eingeordnet werden. Hier wird die Genese der Menschenrechte in den Blick genommen, während der Begründungsdiskurs die Geltung der Menschenrechte in den Mittelpunkt stellt. Ausgehend von diesen Überlegungen stoßen Ansätze, die bestimmte historische Ereignisse als Anknüpfungspunkte für die Begründung von Menschenrechten heranziehen, an ihre argumentativen

607 Vgl. Kirchschräger 2016f.

608 Vgl. Kirchschräger 2016g.

Grenzen, weil dieses Argument der Universalität der Menschenrechte zuwiderläuft. Zugleich trägt die historische Kontingenz der Menschenrechte in hohem Maße zum Verständnis der Menschenrechte bei. Ausgehend von historischen Unrechtserfahrungen haben sich die Menschen gegenseitig mit Menschenrechten ausgestattet. Dies prägt die Menschenrechte bis in die Gegenwart in dem Sinne, dass die Menschenrechte darauf abzielen, Unrecht zu beenden, und dass sie immer wieder erkämpft werden müssen. Weder die zeitliche noch die geografische Einbettung der Entstehung der Menschenrechte ist jedoch entscheidend für die heutige normative Geltung der Menschenrechte. Vielmehr sind es rationale Gründe, die ausschlaggebend sind. Ähnlich wie bei anderen Theorien kommt es in erster Linie darauf an, ob die Menschenrechte rational überzeugen und plausibel gemacht werden können, d.h. ob «gute Gründe» für sie sprechen. Spielt es bei der Betrachtung der Relativitätstheorie von Albert Einstein eine Rolle, wann und wo sie entwickelt wurde? Wahrscheinlich nicht. Entscheidend ist vielmehr, ob die Relativitätstheorie widerlegt werden kann oder nicht. Macht die Tatsache, dass Immanuel Kant vor mehr als 200 Jahren in Königsberg den kategorischen Imperativ entwickelt hat, seine Theorie mehr oder weniger überzeugend?

Im Hinblick auf die Universalität der Menschenrechte ist auch die historisch kontingente Entstehung der Menschenrechte kein Argument für oder gegen sie. Denn auch in diesem Fall ist auf die rationalen Gründe für die menschenrechtliche Begründung (z.B. auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit) und die daraus resultierende Irrelevanz der historisch kontingenten Entstehung der Menschenrechte für ihren Universalitätsanspruch hinzuweisen. Gleichzeitig macht der kontingente zeitliche und geographische Ursprung eines Anspruchs dessen Universalität nicht unmöglich. Schließlich gewährleistet die Universalität der Menschenrechte, dass jeder Mensch frei und autonom ist, und auf diese Weise fördern die universellen Menschenrechte die Pluralität.⁶⁰⁹

6.4.8 Menschenrechte als ethische Referenzpunkte für datenbasierte Systeme

Über diese Überlegungen hinaus sind die Menschenrechte in hohem Maße auf die reale Welt anwendbar und bieten konkrete ethische Leitprinzipien

609 Vgl. Kirchschräger 2020d; Kirchschräger 2020e.

für die digitale Transformation und die Nutzung datenbasierter Systeme. Im Vergleich zu anderen ethischen Prinzipien umfassen die Menschenrechte nicht nur die ethische, sondern auch die rechtliche Dimension: Menschenrechte sind rechtlich definiert, haben einen rechtlichen Rahmen und sind durchsetzbar. Institutionen wie der UN-Menschenrechtsrat in Genf, das Büro des UN-Hochkommissars für Menschenrechte in Genf und die regionalen Mechanismen zum Schutz der Menschenrechte in den verschiedenen Kontinenten sind Elemente der Verwirklichung der Idee der Menschenrechte und können die Kultur der Menschenrechte fördern. Sie zeigen, dass die Menschenrechte *real* sind und keine Illusion. Die Menschenrechte sind in allen Teilen der Welt eine rechtliche Realität.

Es liegt auf der Hand, dass die Durchsetzung der Menschenrechte überall auf Herausforderungen stößt. Die Rechtsmechanismen, Instrumente und Menschenrechtsinstitutionen geben der Idee der Menschenrechte als Inbegriff des Schutzes der Menschenwürde jedoch ein klares Gesicht. Eine Herangehensweise an diese rechtliche Dimension, die auf lokaler Ebene ansetzt, ermöglicht es, im Kontext der Adressat:innen zu beginnen und sie in die Lage zu versetzen, sich den Menschenrechten aus ihrer realen Erfahrung und aus ihrem Verständnis von Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit heraus zu nähern – immer unter Berücksichtigung der Universalität der Menschenrechte.

Darüber hinaus haben die Menschenrechte als ethisches Instrument für die digitale Transformation und die Nutzung datenbasierter Systeme den Vorteil, dass sie von Natur aus mit der rechtlichen Dimension der Menschenrechte verknüpft sind, die als Grundlage für die Einhaltung rechtlicher Standards dient. Dieser Aspekt sollte nicht als Vernachlässigung des Unterschieds zwischen Legal Compliance und Ethik missverstanden werden. Er ist gleichzeitig eine Betonung der Unterscheidung zwischen Legal Compliance und Ethik und der inhärenten Verbindung zwischen der moralischen Dimension der Menschenrechte als ethischem Referenzpunkt für die Wissenschaft und der rechtlichen Dimension der Menschenrechte als Grundlage für die rechtlichen Compliance-Standards.

Des Weiteren ist sich die Wissenschaft ihrer rechtlichen Verpflichtungen und der Normen zur Einhaltung der Rechtsvorschriften bewusst. Zusätzlich zu diesen rechtlichen Verpflichtungen ist die Wissenschaft bestrebt, in ihrer Forschung ethische Prinzipien zu beachten – zum Beispiel Ehrlichkeit, Objektivität, Unabhängigkeit, Unparteilichkeit, Fairness und Verantwortung gegenüber künftigen Generationen. Für diese ethische Ebene der Wissenschaft ist der Beitrag der Menschenrechte als ethischer Referenz-

punkt aufgrund ihrer ethisch begründbaren Universalität wesentlich und notwendig.

Ausserdem steht eine globalisierte Wissenschaftsgemeinschaft verschiedenen Traditionen, Kulturen, Religionen, Weltanschauungen und Wertesystemen gegenüber. Diese Heterogenität wird von den Menschenrechten geschützt. Zugleich geben die Menschenrechte dieser Heterogenität klare Grenzen, die es zu respektieren gilt: Auch innerhalb von Traditionen, Kulturen, Religionen, Weltanschauungen und Wertesystemen schützen die Menschenrechte die wesentlichen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz. Daher können die Menschenrechte als ethische Referenz die Wissenschaft unterstützen, wenn sie im Sinne der Menschenrechte handelt und sich den Herausforderungen von Tradition, Kultur, Religion, Weltanschauung und Wertesystemen stellt.⁶¹⁰

Die Menschenrechte sind ein universeller Konsens, was diesem ethischen Instrument für die Wissenschaft ein größeres Gewicht verleiht, da dieser ethische Referenzpunkt nicht auf einer bestimmten Tradition, Kultur, Religion, Weltanschauung oder einem Wertesystem beruht, was bei der Betrachtung der Diskussion z.B. über den Entstehungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 deutlich wird. Jacques Maritain berichtet, dass die Verfasser es ablehnten, die Menschenrechte auf eine bestimmte Tradition, Kultur, Religion, Weltanschauung oder ein Wertesystem zu gründen – aus Respekt vor der Universalität der Menschenrechte und vor der kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Vielfalt und Pluralität: «Ja, wir sind uns über die Rechte einig, aber nur unter der Bedingung, dass uns niemand fragt, warum»⁶¹¹.

Die Menschenrechte als ethisches Instrument befreien die Wissenschaftler:innen vom Verdacht der Willkür in ihrer ethischen Selbsteinschätzung, denn die Menschenrechte sind ein weithin anerkannter ethischer Standard.

Ein weiterer pragmatischer Grund für ihre Gültigkeit stammt aus dem Entstehungsprozess der juristischen Menschenrechtsverträge auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Er besteht in folgendem Gedanken, der schon damals im Bewusstsein der Menschen war und der die Abfassung der Menschenrechtsdokumente beeinflusste: «Die Mitglieder der Kommission müssen der Tatsache Rechnung tragen, dass ihre Arbeit die Zukunft und nicht die Vergangenheit be-

610 Vgl. Kirchschräger 2013b.

611 Maritain 1948: I. Vgl. Kirchschräger 2015d; Kirchschräger 2016f.

trifft; niemand kann voraussehen, welche Informationsmedien in hundert Jahren eingesetzt werden.»⁶¹²

Außerdem muss an dieser Stelle der dynamische Charakter der Menschenrechte hervorgehoben werden. Die Menschenrechte waren schon immer offen für Anpassungen, um neue Risiken, Gefahren und Verletzungen der Menschenwürde zu stoppen und zu verhindern. Daher sind die Menschenrechte bereit, sich an künftige Herausforderungen anzupassen.⁶¹³

Darüber hinaus sind die an der Technologie beteiligten Personen durch die Menschenrechte in wesentlichen Bereichen und Elementen der menschlichen Existenz geschützt, die der Mensch zum Überleben und für ein Leben als Mensch benötigt. Einige von ihnen sind von besonderer Bedeutung für die technologische Forschung, Entwicklung und Anwendung, z.B. das Recht auf Freiheit (Art. 2); das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18); das Recht auf Meinungsfreiheit und freie Meinungsäußerung (Art. 19); das Recht auf friedliche Versammlung und Vereinigung (Art. 20); das Recht, frei am kulturellen Leben der Gemeinschaft teilzunehmen, sich an den Künsten zu erfreuen und am wissenschaftlichen Fortschritt und seinen Vorteilen teilzuhaben (Artikel 27 Absatz 1), und «jeder Mensch hat das Recht auf Schutz der moralischen und materiellen Interessen, die sich aus jeder wissenschaftlichen, literarischen oder künstlerischen Produktion ergeben, deren Urheber er ist» (Artikel 27 Absatz 2), wie es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948⁶¹⁴ heißt. Seit Jahrhunderten ist die Wissenschaft Opfer von Eingriffen in ihre Freiheit, von Versuchen, innovative und kreative Ansätze zu blockieren, und von Unterdrückung von Ideen, Konzepten und Entdeckungen durch vermeintlich «absolute Wahrheiten» aus Partikularinteressen und zur Durchsetzung alter und bestehender Machtstrukturen. Und dieses Kapitel ist leider noch nicht abgeschlossen. Vielmehr besteht nach wie vor die Gefahr, dass die Mitglieder der Wissenschaftsgemeinschaft ihre Forschung nicht frei betreiben könnten. Deshalb brauchten und brauchen sie Schutz. Die Frage war an dieser Stelle nur, ob der Schutz der Wissenschaft mit den Mitteln der Menschenrechte – der grundlegendsten und höchsten Form des Rechtsschutzes, die es gibt – betrieben werden muss. Vereinfacht ausgedrückt würde der Schutz der Wissenschaft durch die Menschenrechte bedeuten, dass die Wissenschaft als ein wesentliches Element oder ein

612 UN 1950.

613 Vgl. Kirchschräger / Kirchschräger 2010.

614 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948.

Bereich der menschlichen Existenz betrachtet wird, der es jedem Menschen ermöglicht, physisch zu überleben und ein menschenwürdiges Leben zu führen, wie z. B. das Recht auf Leben, das Recht auf Nahrung, das Recht auf Gesundheitsversorgung. Ausgehend von einer positiven Antwort auf diese Frage, die besagt, dass die Wissenschaft ein wesentliches Element oder ein Bereich der menschlichen Existenz ist, der jedem Menschen das Überleben und ein Leben in Menschenwürde ermöglicht, schützen, wie oben erwähnt, mehrere spezifische Menschenrechte die akademische Freiheit.⁶¹⁵

Bis heute werden die Menschenrechte von Mitgliedern der Wissenschaftsgemeinschaft verletzt oder es besteht die Gefahr, dass sie Opfer von Menschenrechtsverletzungen werden, die in direktem Zusammenhang mit ihrer Forschung stehen. Daher ist es nach wie vor notwendig, Initiativen fortzusetzen oder Maßnahmen zur Förderung der Menschenrechte in der Wissenschaft zu ergreifen, um die Achtung der Menschenrechte von Forscher:innen bei ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit zu gewährleisten, über Menschenrechtsverletzungen gegenüber Wissenschaftler:innen zu informieren und das Bewusstsein für die Bedeutung und Funktion der Menschenrechte für Wissenschaftler:innen zu schärfen.

Grenzen des eigenen Menschenrechts sind erstens – im Falle eines spezifischen Menschenrechts – die anderen spezifischen Menschenrechte nach dem Prinzip der Unteilbarkeit. Dieser Grundsatz besagt, dass alle Menschenrechte Hand in Hand gehen müssen. Das bedeutet, dass der gesamte Katalog der Menschenrechte beachtet werden muss. Deshalb muss jedes Menschenrecht optimal und in Übereinstimmung mit allen anderen Menschenrechten, die gleichzeitig optimal umgesetzt werden, realisiert werden. Zweitens: Die eigenen Menschenrechte werden durch die Menschenrechte aller anderen Individuen begrenzt. So gilt beispielsweise das eigene Recht auf Freiheit nur insoweit, als es mit dem Recht auf Freiheit aller anderen Menschen vereinbar ist. Aus beiden Grenzen ergeben sich auch entsprechende Pflichten für eine/n Rechtsträger:in, weshalb jede/r Rechtsträger:in auch ein/e Träger:in von mit den Rechten korrespondierenden Pflichten ist.⁶¹⁶

Menschen, die sich mit Wissenschaft, Technologie und Forschung beschäftigen, sind Träger:innen von Rechten und Pflichten. Diese Pflichten

615 Arthur Fine hat für eine «natürliche ontologische Haltung» plädiert, die besagt, dass die Dinge, die mit der Ausübung der Wissenschaft verbunden sind, dem Menschsein gemeinsam sind (vgl. Fine 2001; vgl. auch Musgrave 2001).

616 Vgl. Corillon 1989; Kirchschräger 2014b.

können negativ (*etwas nicht tun*, um zur Verwirklichung der Menschenrechte beizutragen) oder positiv (*etwas tun*, um zur Verwirklichung der Menschenrechte beizutragen) sein. Ausgehend von dieser konzeptionellen Grundlage kann die Wissenschaft bzw. können Mitglieder der Wissenschaftsgemeinschaft zur Realisierung der Menschenrechte beitragen, aber leider auch an Menschenrechtsverletzungen mitschuldig sein oder diese begehen. Die Wissenschaft kann zur Verwirklichung der Menschenrechte beitragen, wenn der technische Fortschritt die Menschenrechte respektiert. Technischer Fortschritt und wirtschaftliche Entwicklung können folglich kein «*Selbstzweck*» sein, sondern müssen der Menschheit dienen. Sowohl der technische Fortschritt als auch die wirtschaftliche Entwicklung müssen im Rahmen der Menschenrechte funktionieren, um die Verwirklichung der Menschenrechte zu fördern. Um die Realisierung der Menschenrechte noch effektiver zu fördern, müssen die Menschenrechte in die Ziele des wissenschaftlichen Fortschritts einbezogen werden.⁶¹⁷

Die Wissenschaft kann auch an Menschenrechtsverletzungen beteiligt sein oder diese begehen, z. B. wenn sie die Menschenwürde nicht achtet und bei ihrer eigenen Forschung die Menschenrechte verletzt oder wenn ihre Arbeit Parteien in bewaffneten Konflikten ermöglicht, schreckliche Gewalttaten und Völkermord zu begehen.

Der digitale Wandel und datenbasierte Systeme umfassen Bereiche, die für die Menschenrechte relevant sind, wie die Nutzung von Micro-Targeting bei der Verbreitung kommerzieller und politischer Botschaften, die Personalisierung von Nachrichten, die elektronische Personalbeschaffung, die prädiktive Diagnostik im Gesundheitswesen und die prädiktive Polizeiarbeit bei der Strafverfolgung. «Alle, die sich für Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit einsetzen, stehen vor einer großen globalen Herausforderung: Wie können Staaten, Unternehmen und die Zivilgesellschaft sicherstellen, dass Technologien der künstlichen Intelligenz die Menschenrechte stärken und respektieren, anstatt sie zu untergraben und zu gefährden?»⁶¹⁸ Die Menschenrechtsdimensionen der digitalen Transformation und der datenbasierten Systeme umfassen unter anderem die Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit, das Recht auf Nichtdiskriminierung, das Recht auf ein faires Verfahren, das Recht auf Privatsphäre und Datenschutz,

617 Über den technischen Fortschritt, seine Ziele, seine Wertebasis und seine gesellschaftliche Bedeutung am Beispiel der Stammzellenforschung und der Forschung am Menschen, vgl. Kirchschräger et al. 2003; Kirchschräger et al. 2005.

618 Kaye 2018: Art. 1.

das Recht auf politische Partizipation und Demokratie, das Recht auf freie Meinungsäußerung und Informationsfreiheit – die Liste ist lang. Öffentlichkeit und Demokratie sowie die Rolle, die Medien und Journalismus für einen funktionierenden demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess spielen, müssen ebenfalls geschützt werden.