

## Warum Nicht-Menschenrechte?

*Malte-Christian Gruber*

1.

Die humanitären Tragödien und Katastrophen unserer Zeit haben den Ruf nach einem weltweiten Schutz von Menschenrechten wieder einmal lauter werden lassen. Der hohe Anspruch vermeintlich absolut begründbarer, universell gültiger Menschenrechte steht dabei in einem eigentümlichen Kontrast zur allgemeinen Wirkungslosigkeit der Menschenrechtsrhetorik. Die kaiserliche Botschaft der Menschenrechtsidee findet weder den Ort ihrer Bestimmung noch den richtigen Adressaten. Auch wenn man die soziale Realität der Menschenrechte als »Epochenphänomen des Entstehens einer modernen Menschenrechtskultur« (Mahlmann) sehen möchte, wird man hier früher oder später auf deren Begrenztheit stoßen. Das eröffnet neue Perspektiven auf das, was man vielleicht gerade nicht sehen möchte: die eigene Blindheit, die Verblendung des Menschenrechtsuniversalismus.

Die daran anschließende Einsicht in die Undurchführbarkeit und Unerzwingbarkeit der angeblich unabdingbaren und unverlierbaren Menschenrechte (Arendt) ist zwar nicht gerade neu, aber unverändert gültig. Die vermeintliche Universalität der Menschenrechtsidee scheitert an der nahezu unüberschaubaren Vielfalt vermeinter Menschenrechte, die in Wahrheit bloß partikulare Rechte von heterogener Art und Herkunft sind. Es ist nicht allein die Verletzung dieser Rechte, unter denen die vielen Kriegsoffer und Flüchtlinge dieser Tage massenhaft zu leiden haben – vielmehr ist es ihre faktische Rechtlosigkeit, zu Lande und zur See, entlang der Fluchtwege und in den Lagern, ob auf dem Balkan, dem Mittelmeer oder sonst wo. Menschenrechte gelten als Bürgerrechte für geschützte Staatsangehörige, bestenfalls auch noch für bereits angekommene Flüchtlinge. Für all die anderen, die noch unterwegs sind auf ihren Fluchtrouten, auf hoher See, vor den Grenzen und an den Küsten, außerhalb wie innerhalb des europäischen Territoriums, sind sie praktisch bedeutungslos. Was diesen vertriebenen und entrechteten Menschen »inzwischen« noch geblieben ist, mag man vielleicht »nacktes Leben« (Agamben) nennen. Möglicherweise ist es aber gerade die Tatsache dieses bloßen Lebens, die *zoë*, die allen Menschen ihre Würde noch bewahrt.

## 2.

Also: »Würde des Menschen. Nichts mehr davon, ich bitt euch. Zu essen gebt ihm, zu wohnen. Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst.« (Schiller) Oder vielleicht etwas zeitgemäßer ausgedrückt: »Erst kommt das Fresen, dann kommt die Moral« (Brecht). Das heißt mit anderen Worten: Schluss mit der anthropozentrischen oder, was noch schlimmer ist, eurozentrisch geheuchelten Rede von Menschenrechten, die *de facto* nur für einen Teil der Menschheit gelten – und ausgerechnet für diejenigen, die ohnehin schon den Rechtsschutz einer politischen Gemeinschaft genießen. Solche Rechte sind kaum »menschlich« zu nennen. Danach kann es nur noch ein einziges Menschenrecht geben, nämlich das Recht, überhaupt Rechte zu haben (Arendt). Doch auch dieses »Recht auf Rechte« beruht wie alle übrigen Rechte auch auf kommunikativen Zuschreibungen, die zwar von Menschen ausgehen, aber keineswegs alle Menschen erreichen.

Was aber ist mit all diesen Recht- und Heimatlosen, die zumeist nur noch als anonyme Ströme oder Massen wahrgenommen werden? Die paradoxe, bitter-ironische Diskrepanz zwischen den Bemühungen eurozentrischer Menschenrechts-Idealisten und der tatsächlichen Situation der außerhalb europäischer Gemeinschaft lebenden, entrechteten Menschen verschärft sich, sobald die Kategorien von Verfolgten zu zahlreich werden, als dass sie durch eine ursprünglich auf Ausnahmefälle berechnete Asylpraxis noch bewältigt werden könnten. Zu den Schutzbedürftigen zählen heute keineswegs nur diejenigen »politisch Verfolgten«, welche innerhalb gegebener Gemeinschaften unterdrückt oder in ihren Rechten verletzt werden. Vielmehr gehören dazu auch alle anderen, die ihrer Legalität beraubt und überhaupt aus jeder politischen Gemeinschaft derart ausgestoßen worden sind, dass sie mitunter gar nicht mehr als politisch verfolgt erscheinen. Ihr Unglück besteht nicht in einer Verletzung einzelner, partikularer Menschenrechte. Es ist weder mit den üblichen Formeln zu beschreiben, die im Hinblick auf Konflikte innerhalb gegebener Gemeinschaften verfasst wurden, noch ist es abstrakt zu erfassen mit einer Ungleichheit vor dem Gesetz – denn für Rechtlose gibt es gar kein Gesetz. Dieses ist ihnen ebenso entzogen wie ihr Standort in der Welt, ihr Leben in Menschengesellschaft, ihre Zugehörigkeit zur Menschheit: »nicht dass sie unterdrückt sind, kennzeichnet sie, sondern dass niemand sie auch nur zu unterdrücken wünscht. Ihr Recht auf Leben wird erst im letzten Stadium eines langwierigen Prozesses in Frage gestellt; nur wenn sie völlig »überflüssig« bleiben, und sich niemand mehr findet, der sie reklamiert, ist ihr Leben in Gefahr« (Arendt).

## 3.

Der Mensch, dessen politische Gemeinschaft gemäß der abendländischen Tradition um des Lebens willen entstanden ist und nun um des *guten* Lebens willen besteht, dieses aristotelische *zōon politikón*, das sich in der Sprache und im Denken entfaltet, sieht sich somit wieder auf seinen nichtmenschlichen Anteil zurückgeworfen: »Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht« (Foucault). Es geht jetzt ums nackte Leben und Überleben. Dieses Leben, das als solches ursprünglich aus Sprache und Gemeinschaft ausgeschlossen worden ist, jedoch kraft dieser Ausschließung seine Beziehung zum Politischen aufrecht erhält, bleibt als Objekt und Subjekt der Biopolitik in die Ordnung eingeschlossen (Agamben). Ein solches Leben darf allerdings weder geopfert noch getötet werden! Schließlich bildet es den konstitutiven animalischen Bestandteil des *animal symbolicum* »Mensch« (Cassirer), dessen biologisch-körperliche Existenz nun gemeinsam mit dem geistig-kulturellen Leben in Symbolsystemen auf dem Spiel steht. Es mag sein, dass der Mensch als »freier Mensch« erst in der sprachlichen Symbolwelt als Subjekt instituiert wird, ja dass sogar sein Leben »in der Sprache gegründet wird« (Legendre). Was dabei aber nicht in Vergessenheit geraten darf, ist die »enorme Macht, zu der das nackte Leben werden kann«, als »Produktivkraft« und »Reichtum der Virtualität« (Hardt/Negri). Hier gilt es, nicht nur auf die menschliche Sprache zu hören, sondern darüber hinaus auch die Stimmen lebendiger Wesen zu vernehmen.

Dies ist das »natürliche«, somatische Leben, das Objekt und Subjekt der Biomacht zugleich ist – als Subjekt der Unterwerfung ebenso wie als Subjekt der Selbstüberwindung der Macht, die das Subjekt konstituiert. Im lebendigen Subjekt wendet sich die subjektivierende Macht also auf sich selbst zurück, mitunter auch *gegen* sich selbst (Butler). Dem entspricht die Vorstellung einer vom Rechtssubjekt ausgehenden Selbstreflexion des Rechts: In der Form des subjektiven Rechts legalisiert es das ursprünglich als »Willensmacht« (Windscheid) begriffene natürliche Streben der Menschen und bezieht so das »Nichtrechtliche« – die »Natürlichkeit des Menschen« – als seinen eigenen Legitimationsgrund wieder ein. Mit dieser »Legalisierung des Natürlichen« wird das Recht insofern selbstreflexiv, als es sich im Unterschied vom Nichtrechtlichen reflektieren kann: »Es enthält in sich sein Anderes« – und begründet »das Recht des Nichtrechtlichen, am Recht, das sich gegen es durchsetzt, beteiligt zu sein, im Recht berücksichtigt zu werden und zur Geltung zu kommen« (Menke). Zu diesem »Nichtrechtlichen« zählen allerdings nicht nur menschliche Individuen, deren Menschenwürde einen erweiterten Anspruch darauf gewährt, auch hinsichtlich individueller Besonderheiten, die nicht sozial integriert und allenfalls als »latente Eigenrechte« (Teubner) wahrgenommen werden können, berücksichtigt zu werden. Vielmehr gehören dazu sämtliche

Wesen, deren außer- oder vorrechtliche Eigenansprüche im »natürlichen« Leben wurzeln.

#### 4.

Doch die Rechtswelt will uns noch immer glauben machen, der Mensch – und nur der Mensch – sei eine »natürliche Person«. Aber das ist ein Irrtum, vielleicht eine Illusion, bestenfalls noch eine Fiktion. Nach der Legalisierung des Natürlichen gibt es nichts Natürliches mehr im Recht: Auch »physische« Personen kennt es bloß als juristische Personen (Kelsen). »Der Mensch wird, insofern er gewisse Rechte in der bürgerlichen Gesellschaft genießt, eine Person genannt«, hieß es noch im Allgemeinen Landrecht für die preußischen Staaten von 1794. Heute geht man wie selbstverständlich davon aus, die Rechtsfähigkeit des Menschen beginne »natürlich« mit Vollendung der Geburt (§ 1 BGB). Dass es sich auch bei dieser Einsetzung von »natürlichen Personen« ebenfalls um eine normative Zuweisung handelt, die auf die Kantische Verschmelzung von Person, Recht und Freiheit zurückgeht, wird dabei kaum noch beachtet. Die Vorstellung einer in jeder Person ruhenden »Sittlichkeit« und »Menschheit« besagt ja gerade, dass es keine »natürliche« Identität von Mensch und Person gibt: Der geborene, rechtsfähige Mensch ist nämlich erst aufgrund seiner sittlichen Autonomie Zweck an sich selbst. Und seine Rechtssubjektivität wird keineswegs alleine mit seinem bloßen Menschsein begründet. Denn es ist die sittliche Autonomie, die den Menschen zu einem »Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind« (Kant) und mithin zur Person macht.

Personen und Subjekte werden danach nicht mehr mit dem Menschsein als solchem identifiziert, sondern in ihrer Funktion – der Zuschreibung von Handlungs- und Rechtsträgerschaft – begriffen. Eine solche funktionale Vorstellung von Rechtssubjektivität ist prinzipiell auch dazu imstande, neben Menschen noch weitere autonome Agenten als Träger von Rechten und Pflichten einzusetzen. Die neuen Technologien bieten dazu reichlich Anschauungsmöglichkeit. Zum Beispiel häufen sich im Internet die Fälle, in denen es kaum noch möglich ist, konkret handelnde Menschen für informationstechnisch vermittelte Rechtsverletzungen zur Verantwortung zu ziehen, insofern diese schon wegen der Komplexität der involvierten technischen Vorgänge als individuell unkontrollierbar erscheinen. Statt handelnder Individuen zeigen sich hier ganz andere Wirkungsketten, deren Akteure eher als soziotechnische Ensembles von Menschen und Dingen darstellbar sind. Dabei können die artifiziellen Komponenten dieser Mensch-Ding-Assoziationen mitunter sogar als eigenständige Handlungsträger erscheinen.

In diesen Fällen kann das Recht in die Lage kommen, erweiterte Rechtssubjekte zu konstruieren, die sowohl für die kausalen Folgen des menschlichen Handelns als auch für die Wirkungen der assoziierten technischen Artefakte verantwortlich gemacht werden können. Solche Erweiterungen dienen ebenso wie die Verleihung von Rechtsfähigkeiten an natürliche und juristische Personen generell dazu, Unsicherheiten in Bezug auf das Verhalten eines Gegenübers aufzufangen: Die rechtliche Personifizierung von menschlichen und nichtmenschlichen Wesen ersetzt bloße Kausalitätszuschreibungen durch das Zuschreibungsschema der doppelten Kontingenz und wirkt somit als eine »Strategie des Umgangs mit Ungewissheit über die Identität eines Anderen« (Teubner). Das Gegenüber wird dann nicht mehr als ein mehr oder weniger beherrschbares Objekt wahrgenommen, sondern als ein eigenständiger, unter Umständen auch widerständiger Akteur, der – gegebenenfalls mit einer »intentionalen Einstellung« (Dennett) – selbst als Beobachter zu beobachten ist (Luhmann).

Wenn Menschen und informationstechnische Systeme insoweit unter Bedingungen gesteigerter Erwartungsunsicherheit als assoziierte Teile von erweiterten, menschlich-artifiziellen Rechtssubjekten gelten können, dann kommt schließlich noch ein weitergehender Schritt in Betracht: Sofern die artifiziellen Teile einen solchen Grad an Eigen- und Widerständigkeit erreichen, dass sie etwa als »intentionale Systeme« und selbständig handelnde Akteure erscheinen, könnten sie letztlich auch im Recht als eigenständige Rechtssubjekte rekonstruiert werden. Rechtssubjektivität und Rechtsfähigkeiten können dabei in ihren funktionalen Ausprägungen durchaus variieren und – wie auch sonst im Recht – in unterschiedlichen »Zwischenstufen« (Ehrlich) verliehen werden, die von einzelnen partiellen Rechtsfähigkeiten (etwa Vermögensfähigkeit) bis hin zum vollen Status als Rechtsperson reichen.

## 5.

Für diesen vollen Rechtsstatus werden auf absehbare Zeit freilich nur lebendige Wesen in Betracht kommen. Doch stellt sich auch in dieser Hinsicht noch das Problem, wie die Stimmen derer, die im Recht bislang kein Gehör finden, hörbar gemacht werden können. Bei allen diesen »Rechtlosen« (Arendt), »Unvertretenen« (Derrida), »Exkludierten« (Luhmann), »Überflüssigen« (Marks), »Unsichtbaren« (Honneth) handelt es sich in der Regel um Menschen, denen noch kein adäquater Rechtsschutz gewährt wird, weil sich im Recht noch kein ausreichendes Verständnis für die Komplexität der Strukturkonflikte der funktional ausdifferenzierten Weltgesellschaft durchgesetzt hat (Fischer-Lescano). Ihnen könnte durch eine verstärkte Berücksichtigung der gesellschaftlichen Autonomien mit ihren vielzähli-

gen Grenzverhältnissen zwischen sozialen Funktionssystemen und menschlichen Individuen geholfen werden. Die entsprechenden systemspezifischen Freiheitsgefährdungen sind längst nicht mehr nur solche des politischen Systems, denen man noch mit den traditionellen rechtlichen Gewährleistungen der individuellen Privatautonomie begegnen konnte. Individualgerechtigkeit verlangt darüber hinaus, das rechtliche Augenmerk auf die sozialen Funktionsbedingungen, Strukturen und Institutionen zu richten, die individuelles Handeln und Entscheiden erst ermöglichen.

Die danach zu erreichende Sozialautonomie kann sich nicht allein auf individualbezogene Rechtsschutzgarantien stützen. Möglicherweise bedarf es – über die bekannten Formen von juristischer Personalität hinaus – einer weiteren Kollektivierung des Rechtsschutzes, etwa in Gestalt eines eigenständigen System- und Institutionenschutzes, der seinerseits der Ermöglichung personaler Entfaltungsräume dient. Das würde schließlich nichts anderes bedeuten als eine Entgrenzung im Sinne einer Entindividualisierung des Rechtssubjekts und seiner Rechte.

## 6.

Was aber ist mit denjenigen Nicht-Subjekten, beispielsweise Tieren oder auch natürlichen Lebensgesamtheiten wie Lebensräumen und Biotopen, die gar nicht erst um Anerkennung kämpfen können, deren Interessen nicht wahrnehmbar erscheinen und die nicht in den bereits institutionalisierten Repräsentations- und Verfahrensstrukturen des Rechts berücksichtigungsfähig sind? Wie könnten diejenigen, die ohne Stimme sind, gehört werden? Können auch diese »Noch-nicht-Versammelten« zu ihrem Recht kommen? Auf die Entindividualisierung des Rechtssubjekts könnte nunmehr eine weitere Entgrenzung – etwa in Gestalt einer Dezentrierung zum Quasi-Subjekt – folgen. Quasi-Subjekte sind weder rein natürliche Einzelwesen noch bloße gesellschaftliche oder sprachliche Konstruktionen. Als »Mittler«, verwoben inmitten von Natur, Gesellschaft und Sprache, sind sie gleichermaßen real, kollektiv, kommunikativ, existentiell. Sie werfen die Frage auf, »wie das Objekt das Subjekt schafft« (Latour), und eröffnen somit die neue Suche nach einer dezentrierten, symmetrischen Konstitution des Subjekts durch das Objekt.

Demzufolge könnten nunmehr auch Assoziationen von Menschen und Dingen, nichtmenschliche Lebewesen oder auch zukünftige Generationen als »biosozio-technische« Subjekte im Recht rekonstruiert werden. Gerade deren Einbeziehung vermag womöglich zu einer humanen Weiterentwicklung des Rechts beizutragen. Insoweit könnte sich schließlich der als »Wesen« und »Todsünde« bezeichnete Glaube des Rechts, »es gäbe Verhältnisse, in denen man mit einem Menschen ohne

Liebe verkehren könne« (Radbruch), als Irrtum darstellen. Wäre demnach Menschenliebe *im* und nicht *gegen* das Recht denkbar, so stünde auch einer weitergehenden rechtlichen Berücksichtigung von Fürsorgeethiken, die neben Menschen auch Nicht-Menschen mit einbeziehen können, nichts mehr im Wege.

Mit dem Wissen um die Transformationen des subjektiven Rechts könnte sich eine weitere Dezentrierung von Subjektivität verbinden, die eben nicht nur Entgrenzung, sondern auch Ermächtigung und schließlich Berechtigung bedeutet: Subjektive Rechte bleiben dann nicht mehr zwingend auf die (ohnehin sozialbereichsspezifisch begrenzte) Reziprozität oder Komplementarität der interpersonalen Beziehungen autonomer Menschen beschränkt. Vielmehr können sie sich nunmehr auch aus asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen der einseitigen Sorge ergeben, etwa indem die spezifische Verletzbarkeit lebendiger Wesen zum zentralen, gleichsam »symmetrisierenden« Anknüpfungspunkt von Rechten wird.

Einer solchen »De-Anthropozentrierung« könnte jedenfalls nicht der schlichte Einwand entgegengehalten werden, dass nur Menschen »natürliche Personen« und mithin Rechtssubjekte sein könnten. Die Diagnose unserer Menschenrechtsepoche lautet nach allem: »Von Menschenrechten ist viel, zuviel die Rede, als daß nackte Politik übertüncht werden könnte« (Wiethölter). Ihr Humanismus, der nie wirklich gewesen ist, kann nicht kontinuierieren: Der Mensch ist nicht mehr das Maß der Gesellschaft (Luhmann). Der heutige »posthumane« Humanismus sucht weder die himmlische Gerechtigkeit noch eine ewige Naturvernunft. Gerechtigkeit im Hier und Jetzt, jedem *sein* Recht auf Rechte, Menschenwürde als Würde des Lebendigen – das ist die einzige Botschaft der Menschenrechtsidee, die noch zu erträumen ist.

---

## Warum Rechte?

Eine Bemerkung zu Malte-Christian Gruber

*Christoph Menke*

1.

Auf die Frage von Thomas Assheuer, worin er die Aufgabe der Linken heute sehe, hat Jacques Derrida vor einigen Jahren geantwortet, die Linke müsse »Antworten auf Unterdrückungen oder Gewalttätigkeiten durch politische und soziale Ungleichheit« geben. Dazu muss sie »den bestehenden Rechtszustand [...] verändern«, und das kann und tut sie, indem sie »neue Rechte erfinde[t]«. <sup>1</sup> Wenn die Linke diejenige politische Partei ist, die Widerstand gegen Verhältnisse der Ungerechtigkeit, der Herrschaft, Ausbeutung oder Gleichgültigkeit leistet; wenn also die Linke die Partei der Emanzipation ist, dann muss die Parole der Linken nach Derrida lauten, »neue Rechte zu erfinden«. Die Linke kämpft gegen die alte Herrschaft. Aber seit es die linke Partei, also seitdem es überhaupt Parteien gibt, »[...] werden die großen Kämpfe, die das allgemeine Machtsystem in Frage stellen, nicht um eine Rückkehr zu den alten Rechten oder um einen Traum vom Kreislauf der Zeiten oder von einem goldenen Zeitalter ausgetragen. Man wartet nicht mehr auf den Kaiser der Armen oder auf das Königreich der letzten Tage oder auch nur auf die Wiederherstellung uralter Gerechtsamkeiten.« Die »politische Antwort auf all die neuen Machtprozeduren« besteht vielmehr in der Entwicklung von Rechten, die für das »klassische Rechtssystem« schlicht »unverständlich« sein mussten. <sup>2</sup> Die Linke kämpft um neue Rechte – um Rechte, die es noch gar nicht gibt.

Die Erfindung neuer Rechte ist das Bewegungsgesetz der politischen Emanzipation in der Moderne, die mit den bürgerlichen Revolutionen beginnt. Es war bereits die Strategie, mit der die Bürger gegen die herrschende Feudalordnung operierten, als sie die Idee »natürlicher« Rechte erfanden. Alle Rechte, von denen in der Geschichte der Moderne die Rede war, waren neue, neu erfundene Rechte, und die – politische, moralische, rechtliche – Moderne beginnt damit und sie be-

---

<sup>1</sup> »Ich mißtraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche«. Ein Gespräch mit dem Jacques Derrida von Thomas Assheuer; in: *Die Zeit* (5. 3. 1998), S. 47–49.

<sup>2</sup> Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1977, S. 172 f.

steht in nichts anderem als darin, neue Rechte zu erfinden. Es ist das älteste Spiel der bürgerlichen Moderne: Seit ihrem Beginn erfindet sie neue Rechte, in deren Namen sie ihre Kämpfe gegen die bestehenden Machtsysteme und für die Emanzipation der Unterdrückten führt.

Im 19. und 20. Jahrhundert richtete sich der Widerstand der Arbeiter, Frauen, Schwarzen, Schwulen usw. gegen die herrschenden Normen und Modelle der bürgerlichen Subjektivität, in deren Namen ihnen die »Selbständigkeit«, die Fähigkeit, »sein eigener Herr zu sein« (Kant), abgesprochen wurde und sie deshalb von der gleichberechtigten Teilnahme ausgeschlossen wurden. Die Gegenforderung der Emanzipation konnte hier niemals nur darin bestehen, dieselben, bereits geltenden Rechte *auch* auf die bisher Exkludierten anzuwenden. Denn im Sinn des Begriffs bürgerlicher Subjektivität, der dem bestehenden Recht eingeschrieben war, war ihr Ausschluss völlig konsequent und unvermeidlich. Die Emanzipation fordert daher nicht nur die konsequente Anwendung des bestehenden Rechts, sie fordert dessen grundlegende Erneuerung. Sie fordert Rechte, in denen nicht weniger als ein anderer, neuer Begriff der Subjektivität zum Ausdruck kommt. So kommt es zur Erfindung neuer Rechte: Wenn (oder weil) das Subjekt als sozial konstituiert begriffen wird, werden neue, soziale Rechte gefordert; wenn (oder weil) das Subjekt als durch kulturelle Prozesse formiert begriffen wird, bedarf es weiterer neuer, nämlich kultureller Rechte.

Das ist das generelle Modell, mit dem auch noch eine Politik und Theorie operieren, die »neue Rechte« für Lebewesen und Artefakte einfordern. Darin sehen sie die emanzipatorische Aufgabe der Gegenwart: So wie im 19. und 20. Jahrhundert die rechtliche Emanzipation zunächst über die Grenzen bürgerlicher Subjektivität hinausgeführt hat und soziale und kulturelle Rechte erfand, so sollen wir nun den weiteren, konsequenten Schritt tun und auch noch die Bindung der juristischen Anerkennung an die Kategorie menschlicher Subjektivität aufbrechen: Lebewesen und Artefakte sollen »im Recht als eigenständige Rechtssubjekte rekonstruiert werden«.<sup>3</sup> Wie schon bei der Erfindung sozialer und kultureller Rechte im Widerstand gegen die exkludierende Zwangsnormativität des klassischen bürgerlichen Rechts, so verlangt aber auch diese Erfindung von Tier-, Bio- und Artefakt-Rechten mehr und anderes als eine konsequente Anwendung des überkommenen Sinns von Rechten; es verlangt eine Änderung des Begriffs der Rechte selbst.

---

<sup>3</sup> Malte-Christian Gruber: Warum Nicht-Menschenrechte?, in: Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung 7/2 (2016), S. 63–69. Im Folgenden zitiert durch Seitenzahlen im Text.

## 2.

Die Verleihung von Rechten konstituiert Personalität. Als Träger von Rechten wird (irgend)etwas zu einer juristischen Person und gewinnt damit einen normativen Status: den Status von jemandem, der um seiner selbst willen zu berücksichtigen und in seinem Sein oder Streben zu schützen und zu sichern ist. Die juristische Person, die durch Rechte definiert wird, ist soweit also ein Empfänger von Leistungen – negativen oder positiven: der Begrenzung oder der Gewährleistung – durch andere, die durch die Rechte, die die Person hat, verpflichtet werden. Weiter kann man nicht gehen, wenn man die Idee von Tier-, Bio- und Artefakt-Rechten einführen will. Denn es handelt sich bei ihnen um »Nicht-« oder »Quasi-Subjekte« (S. 68). Damit ist gesagt, dass ihnen eine Fähigkeit fehlt, die – bisher, in den emanzipatorischen Kämpfen der Vergangenheit – für den Begriff der Rechte schlechthin grundlegend war: Rechtspersonen sind nicht nur fähig, Rechte passiv zu haben – also von anderen »verliehen« zu bekommen und durch andere »berücksichtigt« zu werden –, sondern auch aktiv einzufordern: Rechtspersonen sind solche, die um ihre »Anerkennung kämpfen können« (ebd.). Eine Person mit Rechten zu sein hieß: eine Person zu sein, die Rechte so – oder genauer: *deshalb* – hat, dass (oder weil) sie diese Rechte gefordert und erkämpft hat. Ein Träger von Rechten zu sein, hieß, ein Fordernder von Rechten, ja, ein Kämpfer für Rechte gewesen zu sein. Und weil man für die eigenen Rechte nur so kämpfen kann, dass man – ob man dies nun weiß oder nicht – Rechte überhaupt, für alle, fordert, war ein Träger von Rechten immer zugleich ein »Denker von Rechten«: einer, der die Rechte dachte und als solche, im Allgemeinen, wollte.<sup>4</sup> Kurzum: Man konnte keine rechtliche Person als Träger von Rechten sein, ohne ein politisches Subjekt als Kämpfer und Denker von Rechten gewesen zu sein.

Das zeigt, was sich ändern muss, wenn die Bindung der rechtlichen Personalität an die menschliche Subjektivität aufgelöst wird, damit es Tier-, Bio- und Artefakt-Rechte geben kann. Es löst sich zugleich – und mit viel weiterreichenden Folgen – die Einheit von rechtlicher Personalität und *politischer* Subjektivität auf, die die moderne Idee der Rechte definiert hatte. Die Stärke von Malte-Christian Grubers Überlegungen liegt darin, diese Konsequenz in aller Klarheit zu ziehen: Der »posthumane« Humanismus« muss den Begriff der Rechte so neu fassen, dass es jetzt möglich wird zu sagen, dass sich Rechte »aus asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen der einseitigen Sorge ergeben« (S. 69) – dass der Begriff der Rechte also von der Idee politischer Subjektivität abgelöst wird. Aber dann muss man auch den weiteren Schritt machen und ebenfalls sagen, dass die Verleihung

---

<sup>4</sup> Jeremy Waldron: Participation: The Right of Rights, in: ders.: Law and Disagreement, Oxford u. a. 1999, S. 250.

von Rechten mit der Ausübung asymmetrischer Herrschaft einhergeht, ja, eine Weise der Herrschaftsausübung *ist*. Es gilt hier wieder Hegels kritische Einsicht, dass der Rechtszustand, soweit er ein Zustand nur *verliehener* Rechte ist, auch nur so existieren kann, dass er den souveränen Staat, als den »Herrn der Welt« (Hegel) voraussetzt, der diesen Zustand stiftet und erhält.

### 3.

Der Hinweis auf die Entpolitisierung der Rechtsperson, die mit der Verleihung von Rechten an »Nicht-« oder »Quasi-Subjekte« notwendig verbunden zu sein scheint, bedeutet nicht, eine Rückkehr zu dem Begriff der Rechte zu fordern, den die linken Emanzipationsbewegungen ausgebildet haben. Denn der Zusammenhang von rechtlicher Personalität und politischer Subjektivität, der diesen emanzipatorischen Begriff der Rechte definiert hat, war immer schon von Spannungen, ja Widersprüchen durchzogen: Viel mehr als eine Einheit bildet dieser Zusammenhang ein Paradox.<sup>5</sup> Im Begriff der Rechte kreuzen sich und widerstreiten einander zwei entgegengesetzte Formen subjektiver »Ermächtigung« (Max Weber): die politische Ermächtigung des revolutionären Subjekts, das die Gleichheit der Teilnahme fordert, und die private Ermächtigung des individuellen Eigenwillens, dessen natürliche Vollzüge, als grundlose Willkür und ebenso unbegründbares Interesse, durch Rechte »Geltung« für und gegen andere erlangen. Neue Rechte zu erfinden – dieses von Derrida unkritisch beschworene Projekt der modernen Emanzipation – bedeutet daher zugleich die Politisierung *und* die Naturalisierung des Subjekts: seine Politisierung, weil durch die Erfindung neuer Rechte Widerstand gegen soziale Herrschaft geleistet werden soll; seine Naturalisierung, weil dieser Widerstand im Namen des bloß natürlichen Soseins des Subjekts geleistet wird, das Subjekt durch seine Rechte also als bloß natürliches, faktisch bestehendes zur Geltung kommt, ja, das Subjekt durch seine Rechte dazu ermächtigt wird, auf der bloßen Tatsache seines natürlichen Wollens zu insistieren. »Dass ich es will« – diese Tatsache gilt im Recht, durch die Rechte, die es dem Subjekt verleiht, als »etwas weiter nicht Zurückführbares, das auf kein Urteil verweist, das auf keine Überlegung oder Berechnung verweist. Es ist eine Art von rückläufiger Begrenzung der Analyse«<sup>6</sup> – und damit der Begrenzung der Politik: hinter diese Tatsache des subjektiven Wollens kann sie nicht mehr zurück, wenn sie sich einmal auf die

<sup>5</sup> Vgl. Wendy Brown: Die Paradoxien der Rechte ertragen, in: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte, Berlin 2011, S. 454–473. Zum folgenden siehe ausführlicher Christoph Menke: Kritik der Rechte, Berlin 2015.

<sup>6</sup> Michel Foucault: Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt am Main 2004, S. 374.

Form der Rechte eingelassen hat. Das Paradox der Rechte ist, dass sich die emanzipatorische Politik durch die Form der Rechte selbst entmächtigt.

Das bedeutet: Bevor wir weiter dem Programm folgen, immer neue Rechte zu erfinden, müssen wir die Frage stellen, ob Rechte – die Form der Rechte – überhaupt die richtige Lösung für das Problem ist, um das es geht. Dieses Problem beschreibt Gruber so: Es geht um den Widerstand gegen die »systemspezifischen Freiheitsgefährdungen« (S. 68). Genauer: Es geht um den »Rechtsschutz« (S. 67) gegen die Formen der Herrschaft, Unterdrückung und Gewalt, die den sozialen Verhältnissen – also nicht nur dem politischen System – eingeschrieben sind; es geht um die Frage, wie die Antwort des Rechts auf soziale Herrschaft, Unterdrückung und Gewalt aussehen muss. Diese Antwort kann, als rechtlich verfasste, nur darin bestehen, jedem den normativen Status der Gleichheit zu sichern und zu gewährleisten. Das lässt sich in dem »Frankfurter Modell« sozialer Konstitutionalisierung, das Wiethölter, Teubner und Fischer-Lescano entwickelt haben (und an das Gruber in seinem Buch über das »Bioinformativrecht« ausdrücklich anknüpft),<sup>7</sup> genauer beschreiben, indem man nach der spezifischen Funktion des Rechts darin fragt. Die Grundthese dabei lautet, dass es gesellschaftliche Praxen nicht naturwüchsig gibt, sondern nur so, dass sie sich »verfassen« – sich eine spezifische Ordnung geben, die die Teilnahme an ihnen reguliert (und sie dadurch konstituiert); Teubner nennt das auch den Prozess der »inneren« Politisierung« des Sozialen.<sup>8</sup> Das Recht kann soziale Praxen effektiv nicht direkt regulieren, sondern nur so, dass es in diese vorgängigen Prozesse ihrer Selbstkonstitutionalisierung interveniert, um gegen die sozialen Herrschaftsverhältnisse, die sich in ihnen reproduzieren, den Anspruch der Gleichheit geltend zu machen. Mit dem Frankfurter Modell versteht Gruber also den emanzipativen Anspruch des Rechts so, dass es Gleichheit in der Konstitutionalisierung des Sozialen durchzusetzen versucht. Das Recht sichert die Macht der gleichen Teilnahme am Sozialen.

Damit lässt sich die Frage nach den »neuen Rechten« stellen. Die Frage lautet nun: Ist die Erfindung neuer Rechte die richtige Strategie, um die Rolle des Rechts für die egalitäre Gestaltung der (immanent politischen) Konstitutionalisierung des Sozialen zu verwirklichen? Diese Frage hat zwei Ebenen.

Auf der ersten Ebene ist es die spezifische Frage nach der Erfindung von Tier-, Bio- und Artefakt-Rechten, also nach Rechten für »Nicht-« oder »Quasi-Subjekte«. Diese Frage muss nun so verstanden werden: Können »Nicht-« oder »Quasi-Subjekte« als prinzipiell gleiche Teilnehmer an sozialen Praktiken verstan-

---

<sup>7</sup> Vgl. Malte-Christian Gruber: Bioinformativrecht. Zur Persönlichkeitsentfaltung des Menschen in technisierter Verfassung, Tübingen 2015.

<sup>8</sup> Gunther Teubner: Verfassungsfragmente. Gesellschaftlicher Konstitutionalismus in der Globalisierung, Berlin 2012, S. 176.

den werden? Können sie den Status der Gleichheit in der sozialen Teilnahme erhalten? Das hängt entscheidend davon ab, was es heißt, am Sozialen teilzunehmen oder teilzuhaben: ein sozialer »Anteil« zu sein (Marx). Es ist offensichtlich, dass Lebewesen, Instrumente, Maschinen, Objekte, sogar Stoffe in irgendeiner Weise Teile sozialer Praxen sind oder sein können. Auf dieser Grundlage können sie auch einen normativen Status in der Praxis (im Unterschied zu einem instrumentellen Wert für die Praxis) gewinnen. Aber kann das der Status der Gleichheit mit solchen sozialen »Anteilen« sein, deren Subjektivität darin besteht, ihr Anteilsein denken und sich daher politisch regieren zu können? Es gibt Differenzen in der Weise des sozialen Teilseins. Was ist damit gewonnen, wenn diese Differenz unter der globalen, nivellierenden Verwendung des Begriffs der Rechte verschwindet?

Diese Frage gewinnt auf der zweiten Ebene einen allgemeinen und grundsätzlichen Sinn. Die Frage lautet dann nicht nur: Warum (und wie) *auch* Tier-, Bio- und Artefakt-Rechte? Sondern: Warum überhaupt *Rechte*? Rechte – zumal Rechte im modernen Sinn, die die Geltung des natürlichen Wollens gewährleisten sollen – sind eine spezifische Technik oder Form des Rechts. Wenn man die emanzipatorische Aufgabe des Rechts mit Gruber darin sieht, die egalitäre Teilnahme am Sozialen zu gewährleisten, dann bedarf es eines weiteren Arguments, weshalb dies nur – oder am besten – durch die Erfindung neuer Rechte geschehen kann. Es gibt gute Gründe daran zu zweifeln, dass Rechte, die den privaten Eigenwillen ermächtigen und vor den Ansprüchen normativer, politischer Transformation schützen, also ihn naturalisieren sollen, geeignet sind, um egalitäre Formen der sozialen Teilnahme zu ermöglichen. Rechte können nur eins: die Möglichkeit der Nichtteilnahme sichern. Das ist eine wichtige, die einzige legitime Funktion von Rechten. Sie kann aber nur auf der Basis eines Rechts funktionieren, das die gleiche Macht der Teilnahme direkt organisiert und sichert: eines Rechts ohne Rechte.