



universität
wien

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Menschenrechte - Über die gewaltsamen Tendenzen einer moralischen und politischen Leitordnung in einer postkolonialen Welt

verfasst von | submitted by

Carolin Lea Kunert B.A.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl Privatdoz.

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	1
2. GEWALT.....	4
2.1 GEWALT ALS DAS ANDERE DER MODERNE	5
2.2 DIE GEWALT NORMATIVER ORDNUNGEN	10
2.3 DIE GEWALT EPISTEMISCHER ORDNUNGEN	18
3. MENSCHENRECHTE.....	28
3.1 DIE HEGEMONIALE DEUTUNG DER MENSCHENRECHTE.....	30
3.2 KRITISCHE PERSPEKTIVEN: MENSCHENRECHTE IN IHREN AMBIVALENZEN.....	33
3.3 DAS AUSGESCHLOSSENE ERZÄHLEN	39
4. DIE GEWALTSAMKEIT DER MENSCHENRECHTE.....	51
4.1 DIE MENSCHENRECHTSKONZEPTION.....	52
4.1.1 ENTWICKLUNG, ZEITLICHKEIT, FORTSCHRITT	52
4.1.2 DAS SUBJEKT DER MENSCHENRECHTE UND DIE MENSCHLICHKEIT SEINES ANDEREN	67
4.1.3 DER UNIVERSALISMUS DER MENSCHENRECHTE.....	83
4.2 DER MENSCHENRECHTSDISKURS	101
4.3 MENSCHENRECHTSPRAXIS.....	114
5. FAZIT	135
LITERATURVERZEICHNIS	138
ABSTRACT	149

1. EINLEITUNG

Als die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* 1948 verkündet wurde, schien der Traum einer gewaltlosen Welt zum Greifen nah. Mehr als 75 Jahre später sind die Menschenrechte zu einem globalen Referenzrahmen geworden: Sie rahmen nicht nur die Sprache der Gerechtigkeit, sondern durchziehen internationale Abkommen, nationale Verfassungen und entwicklungspolitische Programme. Menschenrechtsorganisationen arbeiten weltweit und UN-Mechanismen überwachen die Einhaltung der Menschenrechte – auch heute halten die Menschenrechte die Vision einer besseren Welt lebendig.

Um aus dieser Vision Realität werden zu lassen, entstand parallel zur globalen Etablierung der Menschenrechte die interdisziplinäre Menschenrechtsforschung, die die Entstehung, Umsetzung und Wirkung der Menschenrechte historisch-theoretisch, politisch-praktisch und gesellschaftlich-empirisch analysiert. Dabei besteht zwischen Menschenrechtsforschung und Politik eine enge Verbindung, wie sie sich deutlich in der Entwicklungspolitik manifestiert, die Menschenrechte sowohl als Grundlage als auch als Ziel von Entwicklungsprozessen versteht. Eine Verschränkung, die verdeutlicht, dass Menschenrechte weit über reine Rechtsdogmatik hinausreichen und zu einer zentralen Kategorie globaler Politikgestaltung geworden sind. Ebenso zentral für das Forschungsfeld sind theoretische Auseinandersetzungen mit Gerechtigkeitskonzeptionen. Normative Fragen nach dem guten Leben und gerechten Ordnungen durchziehen die Menschenrechtsforschung und werfen grundlegende Fragen über Geltung und Begründung der Menschenrechte auf.

Die Jahrzehnte der Implementierung, Institutionalisierung und Beforschung der Menschenrechte haben nicht nur viele Erfolge gebracht, sondern auch viele Fragen aufgeworfen. Während die Menschenrechte seit ihrer Geburt von teils scharfer Kritik begleitet wurden, entwickelten sich in den 1970er Jahren mit marxistischen und feministischen Ansätzen breitere theoretische Strömungen der Menschenrechtskritik, die deutlichen wissenschaftlichen Widerhall erfuhren. Die von postmodernen und poststrukturalistischen Denker*innen in der Folgezeit entwickelten und berühmt gewordenen Kritiken an zentralen Kategorien der Moderne machten die Menschenrechte als Inbegriff des Guten und

Gerechten grundsätzlich verdächtig. Diese kritischen Ansätze haben das Forschungsfeld erheblich erweitert und differenziert, indem sie aufzeigten, dass Menschenrechte nicht nur Instrumente der Befreiung, sondern auch Mechanismen der Herrschaft sein können.

Kritiken, auf die die de- und postkoloniale Kritik aufbauen wird, um sie zugleich zu kritisieren. Noch zu Lebzeiten zentraler Bezugsquellen wie Foucault und Derrida wird die postkoloniale Theorie die Auslassung der Kolonialität als blinden Fleck entlarven. Durch die Auslassung der Kolonialität, wie es etwa Spivak nachwies, traten die kritischen Denker*innen in die Falle einer eurozentrischen Universalisierung ihrer Kritik an universalistische Wahrheitsansprüchen.

Ihre blinden Flecken machen diese Theorien nicht weniger bedeutsam. Im Gegenteil – wie zentral sie bleiben, um jene Ordnungen in den Blick zu bekommen, die sich in Absetzung zu Gewalt konstituieren, zeigt sich in aller Deutlichkeit anhand der Menschenrechte. Ebenso deutlich zeigt sich hier die Notwendigkeit, die Zugänge zu den Fragen nach Wissen, Gewalt, dem Menschen und dem Recht durch de- und postkoloniale Theorien zu erweitern. Eine Erweiterung, die verdeutlicht, dass Kritik nie ihr eigenes Ende bedeuten kann. Die Dekonstruktion der scheinbaren Dichotomien zwischen Gewalt und Vernunft, zwischen Recht und Unrecht und letztlich auch zwischen Kolonialität und Menschenrechten kann weder eine simple Auflösung noch eine endgültige Überwindung der Verschränkungen bieten. Umso wichtiger wird es, die Schattenseiten der Menschenrechte anzuerkennen, ohne dabei ein Ringen mit diesen zu verunmöglichen.

Hierfür haben Vertreter*innen der de- und postkolonialen Theorie wie José-Manuel Barreto (2013), Walter D.Mignolo (2000, 2021), Makau Mutua (2002), Gayatri Spivak (2008, 2008a) oder Boaventura de Sousa Santos (2015, 2021) zentrale Grundlagen geschaffen. Barretos dekoloniale Menschenrechtstheorie, Mignolos Arbeiten zur kolonialen Matrix der Macht, Mutuas Dekonstruktion der Menschenrechts-Metapher, Spivaks Konzept des „Righting Wrongs“ oder de Sousa Santos Arbeiten zur Epistemologie und Abyssalen Linie haben verschiedene Aspekte der Gewaltförmigkeit der Menschenrechte analysiert – ihre diskursive Struktur, epistemischen Grundlagen und institutionellen Wirkungen.

Während diese Arbeiten zentrale Beiträge zur Analyse verschiedener Gewaltebenen der Menschenrechte geleistet haben und deren Verbindungen erkenntlich machen, scheint es an systematischen Analysen zu mangeln, die die verschiedenen Modalitäten und Dynamiken der Gewaltverhältnisse in ihren Relationen zueinander zu erfassen versuchen.

Unabhängig davon, zeigt sich ein spezifisches Problem bei der Rezeption de- und postkolonialer Kritik. Diese wird häufig oberflächlich oder fragmentarisch rezipiert, auf einfache Eurozentrismus-Vorwürfe reduziert und in ihrer Stoßrichtung entschärft in den hegemonialen Diskurs integriert. Dies führt zu einer kosmetischen Integration postkolonialer Begriffe in die Menschenrechtstheorie und -praxis, ohne deren zugrundeliegenden Gewaltstrukturen grundsätzlich zu hinterfragen.

Diese Arbeit widmet sich dieser Problematik, indem sie die grundlegende Frage stellt, worin die Gewaltsamkeit der Menschenrechte aus einer de- und postkolonialen Perspektive liegt. Dabei wird die These entwickelt, dass Menschenrechte in ihrer gegenwärtigen Form nicht nur unzureichend sind, um koloniale Gewaltverhältnisse zu überwinden, sondern an deren Legitimation und Fortschreibung beteiligt sind. Vor diesem Hintergrund wird insbesondere untersucht, warum und inwiefern die Gewaltsamkeit der Menschenrechte nicht nur als ihnen äußerlich anhängend zu verstehen ist und welche Rolle die Negation des Anderen für die Gewaltsamkeit der Menschenrechte spielt. Hinter diesen Fragen steht das Anliegen, die Gewaltverhältnisse, in die die Menschenrechte verstrickt sind, offenzulegen und somit der Gewalt im Inneren näherzukommen. Dabei wird sich zeigen, dass das Offenlegen der Gewalt selbst Wege eröffnet, um auf die Gewalt zu antworten, die es nicht zu geben scheint, wobei diese in der Arbeit nicht weiterverfolgt werden.

Um die Gewaltsamkeit der Menschenrechte aus einer de- und postkolonialen Perspektive zu erfassen, entwickelt diese Arbeit zunächst einen Gewaltbegriff, der Gewaltverhältnisse sichtbar macht, die sich der unmittelbaren Wahrnehmung entziehen. Anschließend werden hegemoniale Menschenrechtserzählungen kritisch hinterfragt und die historischen Verflechtungen von Kolonialismus und Menschenrechten freigelegt, um schließlich die der Menschenrechtsordnung inhärenten Gewaltmomente zu untersuchen - jene Gewalt also, die als ein konstitutives Element der Menschenrechte selbst zu verstehen ist. Diese Analyse erfolgt entlang drei Ebenen: der Menschenrechtskonzeption, der Diskurse, die im Namen der Menschenrechte geführt werden und dem System der Menschenrechtspraxis.

2. GEWALT

Es gibt eine intelligente, hinterhältige Gewalt, die auf leisen Sohlen kommt [...]. Die Gewalt begegnet, wenn überhaupt, in solchen Fällen kaum mehr von außen wie ein heteronomes Widerfahrnis; vielmehr beginnt sie unter diesen Umständen zusammenzufallen mit der Art und Weise, in der wir selbst existieren – sie es auch in der Weise des Verstehens. (Mensink/Liebsch 2003, 8)

Zu Beginn eines Gewalt-Kapitels stellt sich die große Frage nach der Annäherung an die Gewalt. Eine gängige Strategie liegt in dem Versuch, die Gewalt, als scheinbar pures Objekt des Denkens, zu bestimmen und einzugrenzen und damit festzulegen, worüber sich verständigt werden soll. An dieser Stelle wird ein anderer Weg eingeschlagen. Die Gewalt, oder treffender ausgedrückt, die unüberschaubaren, responsiven oder ko-konstitutiven Formen, Dimensionen und Konstellationen gewaltsamer Ereignisse, Handlungen, Praktiken, Phänomene und Verhältnisse, ist derart vielfältig, dass der Anspruch auf eine befriedigende Einhegung des Gewaltbegriffes wohl notwendigerweise unbefriedigt bleiben muss. Darüber hinaus reflektiert dieses Herangehen, dass jeglicher Versuch, die Gewalt zu definieren (das heißt zu bestimmen, was Gewalt ist und damit auch festzulegen, was ihr vermeintliches Gegenteil, was Nicht-Gewalt ist) sich selbst als ein gewaltsames Unterfangen zu erkennen gibt.

Dass dieser Beitrag zur Gewalt nicht mit einer Begriffsdefinition einleitet, befreit ihn nicht vom Verdacht, selbst in gewaltsame Zusammenhänge verstrickt und an deren Reproduktion beteiligt zu sein. Es wird nicht deshalb nicht definiert, um sich der unterstellten definitorischen Gewaltsamkeit zu entledigen, sondern deshalb, weil eine selbstreflexive Annäherung an die Gewalt, verstanden als unüberwindbare Relation, vielversprechender erscheint, um die Gewalt im Kern jener Ordnungen zu erfassen, die sich ausdrücklich in Absetzung zur Gewalt konstituieren. Die Menschenrechte werden verkündet, so heißt es in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 (AEMR)¹, weil „Nichtanerkennung und Verachtung [...] zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen.“ Die Menschenrechte konstituieren sich explizit als eine normative, politische und rechtliche Ordnung, die auf

¹ Verwendet wird die diskriminierungssensible AEMR-Fassung von *Amnesty International*: <https://www.amnesty.de/alle-30-artikel-der-allgemeinen-erklaerung-der-menschenrechte> (Zugriff: 04.06.2025).

Gewalt und Gräuel antwortet. Sie konstituieren sich gegen die Gewalt, die ihr konzeptuelles Anderes ist. Nicht jedoch diese *ursprüngliche* Gewalt, nicht das Wesen, die Substanz oder Quellen der „Akte der Barbarei“ sind Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen. Diese setzen vielmehr an der eindeutig und starr erscheinenden Grenzziehung zwischen Gewalt und gewaltloser Antwort auf jene scheinbar vorgängliche Gewalt an. Ins Zentrum dieses Kapitels rücken damit die Grenzen zwischen Gewalt und Ordnung (2.1), zwischen Gewalt und Normen (2.2) und zwischen Gewalt, Wissen und Vernunft (2.3).

2.1 GEWALT ALS DAS ANDERE DER MODERNE

[A]t the very moment the European civilization was blossoming, it had already negated itself, collapsed and disintegrated. Modernity was born already in crisis. Modernity is crisis. (Barreto 2013, 28)

Ein paradigmatisches Verständnis der Gewalt findet sich in William Goldings (1956) Roman *Herr der Fliegen*, welcher von dem Chaos, der Anarchie und der Gewalt erzählt, die das Leben von Kindern heimsucht, nachdem diese auf einer einsamen Insel stranden und sich dort selbst überlassen sind. Anfängliche Versuche eines geordneten Zusammenlebens weichen schon bald einer ungeordneten, „wilden“ Gemeinschaft. Die um sich greifende Gewalt nimmt ihren zerstörerischen Lauf. Goldings Umschreibung der Gewalt deckt sich weitgehend mit dem klassischen und engen Gewaltbegriff: Frontale, attackierende und überwältigende physische Angriffe, ausgehend von intentional handelnden und identifizierbaren Tätern*innen. Schläge, die räumlich und zeitlich unmittelbar hereinbrechen und die verletzlichen Opfer-Subjekte in all ihrer Intensität treffen.

Was an das Erleben oder Vernehmen solcher Gewaltexzesse in aller Regel anschließt, ist der drängende Wunsch der Gewalt verstehend beizukommen. Es scheint, als sei das Verlangen des Verstehens bereits in der Gewalt angelegt (vgl. Mensink/Liebsch 2003, 9f.). Gewalt will erklärt werden und ihre Ursachen und Quellen verlangen danach, aufgespürt zu werden, um sie ersticken zu können. In Goldings Fall, der über die Gewaltausbrüche derjenigen schreibt, die im vollen Wortsinn aus der Zivilisation herausgefallen sind, lässt sich die große Frage nach dem Warum der Gewalt recht mühelos beantworten und scheint daher nicht weiter zu beunruhigen.

Was aber ist mit der Gewalt, die sich in der modernen, zivilisierten, fortschrittlichen und aufgeklärten Gesellschaft zu erkennen gibt? Wie kann es die Vernunft erschließen, „dass

ein Land, das z.B. die Weimarer Klassik hervorgebracht hat, keine 200 Jahre später beisspiellose Barbarei begangen hat“ (Reemtsma 2010, 90)?² Die allgegenwärtige rationale Suche nach der Essenz, den Hintergründen und Ursprüngen der Gewalt bemüht nicht selten dasselbe Motiv, das auch in Goldings Fiktion am Werk ist: Gewaltausbrüche im Hier und Jetzt, im Herzen der westlichen, modernen Zivilisation sind oder waren vereinzelte Zivilisationsbrüche, nämlich punktuelle – zeitlich und räumlich begrenzte – Rückfälle in einen glücklicherweise längst überwundenen Dauerzustand von Chaos und Gewalt (vgl. Waldenfels 2000, 11).³ In Absetzung zu diesem Zustand der Gewalt und Unordnung bildet sich das für die Moderne konstitutiv gewordene Selbstbild einer gewaltverabscheuenden und gewaltarmen Gesellschaft heraus. Es ist das Bild einer Gesellschaft, die auf dem besten Wege ist, die Gewalt letztlich vollkommen zu überwinden. Genau dieses Selbstverständnis offenbart sich in der Fassungslosigkeit, die sich angesichts vernommener Gewalt im Hier und Jetzt einstellt und mit dem umfassenden Verlangen einhergeht, diese (doch noch) zu verstehen.

Nicht jedoch die Frage nach den Quellen der so verstandenen Gewaltdurchbrüche in der Moderne gibt für Jan Phillip Reemtsma (2010) Anlass zur Verwirrung, sondern vielmehr der tiefe kollektive Glaube an eine gewaltlose Moderne. Allein angesichts der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit – die ebenso gezeichnet ist von Kriegen und Imperialismus, von Schoah und Gulag, von Kolonialismus und Sklaverei wie von den Toten an den europäischen Außengrenzen und den unzählbaren und zum großen Teil noch ungeborenen Opfern der gewaltsamen Eingriffe in die Umweltsysteme – müsste „das ‚zivilisatorische Basiscredo‘ einer historisch voranschreitenden [...] Reduktion der Gewalt“ (Staudigl 2014, 15) als ausgeträumt gelten. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum argumentiert wird, die Frage, die doch eigentlich umtreiben müsse, sei die Frage danach, warum sich der ungebrochene Glaube an eine gewaltlose oder zumindest gewaltverachtende Moderne so hartnäckig hält (vgl. Brunner 2020, 12). Es gilt zu hinterfragen, warum wir meinen, heute in der gewaltärmsten aller Zeiten zu leben und warum der eigentliche und ursprüngliche Ort der Gewalt immer ein „*anderswo, anderswer und anderswas*“ (Brunner 2016, 94; zit. nach Brunner 2020, 13, Hervorhebung im Original) ist.

² Zu ergänzen wäre, dass das Schöne und Humane dieses Landes nicht erst 200 Jahre nach der Weimarer Klassik Hand in Hand mit dessen „Barbarei“ ging.

³ Eine Diskurslogik, die sich etwa in der bis vor kurzem einzig hegemonialen Konzeptionalisierung von Femiziden als sogenannte „Ehrenmorde“ niederschlägt.

DIE GEWALT ALS KONSTITUTIVES AUSSEN

Befragt man diesen ganz anderen Ort der Gewalt etwas genauer, macht sich die Moderne schnell verdächtigt, sich selbst in und durch die Auslagerung der Gewalt gegen diese zu konstituieren. Denn erst diese Auslagerung erlaubt es der Moderne, die Gewalt im Inneren zu verschleiern und sich als „glaubwürdige gewaltfreie Überbringerin von Demokratie, Menschenrechten, Aufklärung und Emanzipation“ (ebd. 12) zu inszenieren. Die Gewalt, die sich in modernen Ordnungen manifestiert – sei es im Recht, in Normen, im Diskurs oder der Politik, sei es die Gewalt der Zivilisation oder des Fortschrittes– wird häufig weder als solche identifiziert, noch wird Gewalt als grundlegendes Funktionsprinzip menschlichen Zusammenlebens reflektiert (vgl. Mensink/Liebsch 2003, 10). Vielmehr wird Gewalt konsequent in ihren außer-ordentlichen Erscheinungsformen als solche klassifiziert und entsprechend erscheinen nur jene Gewaltformen als problematisch, die die sozialen, rechtlichen, politischen oder normativen Ordnungen, von ihrem scheinbar ganz anderen Ort her bedrohen und angreifen. Gewalt gilt als „pure Nicht-Ordnung, als Mangel an Vernunft“ (Waldenfels 2000, 22). Sie erscheint als störender punktueller Einbruch den es „wieder ‚in Ordnung‘ zu bringen“ (Brunner 2020, 21) gilt.

Dieses enge und dichotome Gewaltverständnis, das auf der Ausblendung der Gewalt als ein konstitutives Element der „Konstruktion der sozialen Welt“ (Staudigl 2014, 29) und der „korrelative[n] Genese unseres Selbst“ (ebd.) fußt, gestattet es den rationalen Subjekten, die Gewalt aus aller Distanz heraus als reines Objekt des Wissens zu theoretisieren. Das Gewaltverständnis gestattet es den modernen Subjekten damit letztlich, „sich in stiller Gewalt bequem einzurichten, die am Ende nicht einmal mehr danach verlangt, verstanden zu werden, insofern sie nur die Kehrseite dessen zu sein scheint, was [sie, C.K.] ist.“ (Mensink/Liebsch 2003, 9)

Die dichotomisierende Scheidung zwischen dem geordneten, gesellschaftlichen Zustand und der von außen auf diese Ordnung hereinbrechenden Gewalt hat eine lange Tradition, die spätestens mit Thomas Hobbes zu einem grundlegenden Paradigma der politischen Philosophie und Sozialtheorie wurde. Hobbes führt die Entstehung des staatlichen Gewaltmonopols auf eine geteilte Erkenntnis der Menschen zurück. Diese hätten begriffen, dass es nur die Übertragung aller Gewalt an den Staat sein kann, die sie von der brutalen Gewalt des Naturzustandes erlösen könne:

It is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man. [...] In such condition, there is [...] no culture [...] no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is the worst of all, continual fear and danger of violent death; and the life of man, solitary poor, nasty, brutish, and short. (Hobbes 1962 [1651], Pt. I, Ch. 13, 100)

Die Reflexion von Hobbes Theorie ist zum einen deshalb aufschlussreich, weil sie verdeutlicht, dass sich der Gewalt durch ihre Monopolisierung nicht entledigt werden kann. Die „nackte Gewalt“ des vorbürgerlichen Zustandes löst sich durch die Einrichtung eines vertraglichen, bürgerlichen Zustandes nicht ins Nichts auf, vielmehr wird ihre legitime Ausübung monopolisiert. Die Monopolisierung der Gewalt selbst ist konstitutiver Teil sozialer Ordnungen und „unhintergehbare[r] Bedingung menschlicher Koexistenz“ (Mensink/Liebsch 2003, 10): Ordnungen bedürfen Gewalt, um ihre Form, Funktion und Legitimation zu stiften und zu erhalten (vgl. Krasmann/Martschukat 2007, 11).

In der mit Hobbes verbundenen theoretischen Tradition gilt Gewalt als das, was die moderne Gesellschaft von außen bedroht und ihr zugleich vorausgeht. Dieses Verständnis legt den Bestimmungsgrund des sozialen Zusammenlebens in die Furcht vor zerstörerischer und abscheulicher Gewalt (vgl. Hofmann 2005, 251). Als Gründungsmotiv der sozialen Ordnung geht die „nackte“ Gewalt der Ordnung – zumindest begründungstheoretisch – voraus. Sofern die Gewalt, die dem Sozialen notwendigerweise innewohnt, überhaupt als solche benannt werden kann – und „nicht nur als Kehrseite dessen, was [sie, C.K.] ist erscheint“ (Mensink/Liebsch 2003, 9) – erscheint sie als antwortende, nachträgliche und legitime Gegen-Gewalt. Möglichkeitsbedingung und Legitimationsinstanz dieser scheinbar rationalen und ordentlichen Gegen-Gewalt ist damit die als ursprünglich, bedrohend, nackt und außer-ordentlich imaginierte Gewalt. In diesem Sinne legitimiert auch die Rechtsordnung die in ihrem „Namen begangene Gewalt und Gewalt ist es, kraft derer sich das Recht instituiert und legitimiert.“ (Butler 2013, 111; zit. nach Brunner 2020, 266)

Die damit beschriebene Notwendigkeit des Anderen zur Abgrenzung und Erhaltung des Eigenen verwischt die Dualität der vorgängigen, sinnlosen Gewalt und der auf diese Gewalt antwortenden, vernünftigen legitimen Gewalt. Nah aneinander rücken diese scheinbaren Gegensätze auch deshalb, weil *die* Gewalt stets kulturell, symbolisch und normativ vermittelt wird. Die angebliche rohe, ursprüngliche Natur der Gewalt ist nichts anderes

als zur Sprache gebrachte *natürliche* Gewalt, die „geformt, bekleidet und gewappnet“ (Waldenfels 2000, 12) auftritt. Es gilt deshalb festzuhalten, dass es *die* Gewalt nicht gibt, zumindest nicht als einen prä-sozialen, ontologischen Zusammenhang, der einen unvermittelten, den Gewaltphänomenen inhärenten und unwandelbaren Wesenskern umschreiben könnte (vgl. Staudigl 2014, 12). Im Gegenteil: Der der Gewalt allzu oft zugeschriebene Wesenskern ist wandelbar und von konkreten sozio-historischen Bedingungen überdeterminiert (vgl. ebd. 12ff.).⁴

Wenn Gewalt, als eine auf sich selbst beruhende Gegebenheit, also gar nicht *ist*, gerät der Natur-Kultur Dualismus, der die Gewalt stets auf der einen Seite festzuschreiben sucht, und mit ihm die grundlegende Gegenüberstellung von Gewalt und Vernunft, von Gewalt und Recht und letztlich auch von Zivilisation und Barbarei, ins Wanken. Die scheinbar ursprüngliche, der Ordnung vorgängige Gewalt, offenbart sich synchron zum Zusammenfallen dieser Dualismen, als eine von der Ordnung selbst ausgehende Projektion: Die Gewalt wird innerhalb der Ordnungen als solche benannt und ins Außerhalb ihrer selbst projiziert.⁵ Als „reine Negativität“ (Baumann 2016, 20) ist die Gewalt das absolut Andere der Ordnung. Sie ist das, was die Ordnung nicht ist. Weil sich die Positivität der Ordnungen gegen genau diese Negativität konstituiert, bedarf die Ordnung – oder viel mehr die performativen Prozesse des In-Ordnung-bringens (vgl. Liebsch 2021, 115) – der Unordnung, so wie die Imagination der gewaltlosen Moderne, der außer-ordentliche Gewalt bedarf. Die Negativität der unvermittelten und ursprünglichen Gewalt gibt sich damit als „Produkt der Selbstkonstitution der Ordnung“ (Baumann 2016, 20) zu erkennen.

Ins Auge zu blicken ist damit der „fundamentale Tatsache, dass Ordnungen ‚Unordnung‘ vor allem selbst (symbolisch) (re)produzieren und d.h. [...] immer auch einschließen, da sie zur eigenen Aufrechterhaltung ihre Negation schlichtweg bedürfen“ (Staudigl 2014,

⁴ Exemplarisch zeigt sich diese Wandelbarkeit an der Vergewaltigung. Was eine Handlung zu einer Vergewaltigung macht, ist nicht in einer direkt zugänglichen vergewaltigenden Kernhandlung selbst angelegt. Was Vergewaltigung ist, ist abhängig von sich verändernden Diskursen. Dass die österreichische und deutsche Rechtsprechung bis 1997 bzw. 1989 weder Vergewaltigungen an Ehefrauen durch ihre Ehemänner noch Vergewaltigungen und sexuellen Missbrauch abseits der Konstellation „männlicher Täter – weibliches Opfer“ kannten, spiegelt das wandelbare hegemoniale Verständnis der vergewaltigenden Gewalt wider. Genau so ist die „Essenz“ der Vergewaltigung gegenwärtig von hegemonialen Diskurslogiken – etwa über Zwang oder Freiwilligkeit – abhängig: sexuelle Handlungen werden auch heute nur unter Vorliegen bestimmter als Zwang klassifizierter zwanghafter Zusammenhänge zur Vergewaltigung.

⁵ In dieser Lesart erscheinen Krieg und Gewalt, die in Hobbes Naturzustand herrschen, als eine Rückwärtsprojektion des Theoretikers. Hobbes erschafft den ungeordneten Kriegszustand, um die Staatsgewalt zu legitimieren: die Gewalt des Leviathan zieht ihre Legitimation aus der Konstruktion einer ursprünglicheren und noch schlimmeren Gewalt.

18). Die damit beschriebenen Prozesse des einschließenden Ausschluss sind grundlegendstes Fundament einer jeden Ordnung, denn „[b]estimmte Einheiten können nur insoweit in eine Klasse eingeschlossen – und *zu einer Klasse gemacht* – werden, wie andere Einheiten *ausgeschlossen* werden, draußen bleiben.“ (Baumann 2016, 13, Hervorhebung im Original).

Wenn also kein substanzielles Wesen der Gewalt ausgemacht werden kann und notwendigerweise kein direkter, unvermittelter Zugang zur Gewalt möglich ist, sondern die Gewalt vielmehr je nach Ordnung, in der sie auftritt, variiert, „so verbindet sich die Genealogie der Gewalt mit der Genealogie der Ordnung“ (Waldenfels 2000, 21f.). Die künstliche Scheidung zwischen Ordnung und Gewalt ist kein Zufall: Der Ort, der die Moderne der Gewalt zugewiesen hat, ist nicht gleichzusetzen mit der Gewalt, vielmehr handelt es sich um eine Übung der Macht, die sich gleichzeitig selbst verschleiert (vgl. Baumann 2015, 32). Daher erscheint es dringend notwendig, Gewalt an unbedachten Stellen zu hinterfragen und den Blick offenzuhalten für die Gewalt, die es als solche nicht zu geben scheint.

Unter besonderem Bezug auf Judith Butlers und Gayatri Chakravorty Spivaks Konzeptualisierungen gewaltförmiger normierender und epistemischer Ordnungssysteme wird im Folgenden der Versuch unternommen, jene kaum sichtbaren Gewaltverhältnisse in den Blick zu nehmen: die Gewaltverhältnisse „die zusammenfallen mit der Art und Weise, in der wir selbst existieren – sei es auch in der Weise des Verstehens“ (Mensink/Liebsch 2003, 8).

2.2 DIE GEWALT NORMATIVER ORDNUNGEN

Die Frage, wie jemand eine Norm verkörpert, ist deshalb sehr oft mit der Frage nach dem Überleben verbunden, damit, ob das Leben selbst möglich sein wird [...] Das ist eine Hinsicht, in der die Sache politisch ist und politisch bleibt. (Butler 2009, 345)

Von normativer Gewalt zu sprechen und damit auf die Gewaltsamkeit der Normen zu verweisen, kann verwundern. Schließlich sind es eindeutig Normen, die das Zusammenleben überhaupt ermöglichen. Es sind normative Ordnungen, die es gestatten, sich in der sozialen Welt zu orientieren und die Handlungsfähigkeit bedingen (vgl. ebd., 327; Leicht 2016, 95). Die ermöglichende Dimension der Wirkungsweisen normativer Ordnungen darf nicht darüber hinwegtäuschen, worum es sich handelt: um *eine* Dimension der Norm.

Wie Butlers indirekte Konzeption normativer Gewalt illustriert⁶, ermöglichen Normen einerseits menschliches Leben, verhindern es im selben Zuge, indem sie nicht lebbare und ungelebte Leben produzieren, obgleich Normen Möglichkeitsbedingung des Überlebens bleiben.⁷

Ausgangspunkt Butlers politischer und ethischer Diskussionen ist die existenzielle Verletzbarkeit, Gefährdung und Abhängigkeit jedes verkörperten Lebens. Diese fundamentale Bedingung von körperlichem Leben und menschlichem Sein ist unhintergebar: Keine Sicherheitsmaßnahme, kein Krieg gegen Terror, kein Akt der Souveränität kann von dieser fundamentalen Abhängigkeit befreien (vgl. Butler 2004, xii). Das Verständnis von Körperlichkeit, im Sinne einer immer schon vom Anderen abhängigen und dem Anderen ausgesetzten Körperlichkeit, entwickelt Butler (2010, 10) im Rahmen einer „neue[n] Ontologie des Körpers“, die Verletzlichkeit zur Grundbedingung des verkörperten Lebens erhebt. Als grundsätzlich vulnerable und sozial verfasste Körper sind Menschen „an andere gebunden und gefährdet, diese Bindungen zu verlieren, ungeschützt gegenüber anderen und durch Gewalt gefährdet.“ (Butler 2005, 37). Als abhängig von dem, was außerhalb seiner selbst liegt, liegt unser Leben immer schon in der Hand der Anderen (vgl. Butler 2010, 21). Es gibt folglich kein *Ich*, das unabhängig vom *Du* existiert, vielmehr ist dieses *Du* immer schon Teil des Selbst. Die Anerkennung der Verletzbarkeit, Gefährdung und Bedürftigkeit eines Lebens ist fundamentale Bedingungsmöglichkeit dieses Lebens, denn nur aus ihr lässt sich der Schutz eines Lebens ableiten (vgl. Sinder 2016, 41). Subjekt zu sein „heißt damit nichts anders, als sich als anerkannt zu erfahren und beständig auf diese Anerkennung angewiesen zu sein.“ (Flatscher/Pistol 2018, 99).

⁶ Mit Claudia Brunner (2020, 248ff) wird von einer indirekten Konzeption gesprochen, da eine strenge konzeptionelle Eingrenzung oder gar Definition normativer Gewalt Butlers Arbeitsweise widersprechen würde.

⁷ Bereits in Butlers frühen Arbeiten, die über isolierte gendertheoretische Überlegungen hinausgehen, finden sich ihre später weiter ausdifferenzierten gewalttheoretischen Kernthesen. Butler fordert mit *Gender Trouble* (1990) dazu auf, feministische Reflexion nicht auf Fragen des guten Lebens zu beschränken, sondern nach den Bedingungsmöglichkeiten von menschlichem Leben überhaupt zu fragen, welches nicht in der heteronormativen Matrix aufgeht. Bereits ihre frühen Arbeiten kreisen damit um die Frage, inwiefern Normen den Bereich des Menschlichen gegenüber dem Bereich des unechten oder nicht in vollem Umfang menschlichen Leben abgrenzen (vgl. Butler 2009, 325–366; Chambers/Caver 2008). Zentrale Fragestellungen Butlers waren und sind deshalb: „Wessen Leben zählt überhaupt als Leben? Wer hat Vorrecht zu leben? [...] Und wie wägen wir Leben gegen Leben ab?“ (Butler 2009, 326)

Ironischerweise bedeutet somit gerade der Ausschluss des Todes für das Leben den Tod (vgl. Butler 2010, 25).⁸

Ihre Körperontologie entwickelt Butler als eine dezidiert soziale und politische. Die das verkörperte Sein bedingende Offenheit und Abhängigkeit beschränken sich keineswegs auf eine bloß „naturalistisch-anthropologisch gefasste Bedürftigkeit“ (Flatscher/Pistol 2018, 116), wie etwa auf die Tatsache, dass ein menschliches Neugeborenes nicht ohne verkörperte Nähe durch Andere überleben kann. Indem Butler die Abhängigkeit und Bedingtheit des Lebens politisch interpretiert, verweist sie darauf, dass diese auch und gerade gegenüber jenen besteht, die uns unbekannt sind, über die wir nichts wissen und gegenüber all jenen „die vielleicht, vielleicht auch nicht zu jenem gesicherten ‚Wir‘ passen, zu dem wir selbst gehören“ (Butler 2010, 21). Da der verwundbare Körper eben keine reine Materialität darstellt, sondern Körper-Sein bedeutet, gesellschaftlichen, politischen und sozialen Gestaltungskräften ausgesetzt zu sein, ist es nicht möglich „zunächst die Ontologie des Körpers [zu, C.K.] definieren, um sich anschließend mit den sozialen Bedeutungen zu beschäftigen, die der Körper in der Folge annimmt“ (ebd., 11). Das Sein des Körpers ist vielmehr immer schon von wandelbaren, kontingenten und historisch gewachsenen ökonomischen, politischen und sozialen Ordnungsformen bestimmt (vgl. Flatscher/Pistol 2018, 118). Folglich kann der Körper nicht anders gedacht werden, als in Abhängigkeit von gesellschaftlichen, sozialen und politischen – und damit immer von Macht durchdrungenen – Dynamiken, die ihn ermöglichen. Da die soziale Bedingtheit kein Außerhalb von Machtverhältnissen erlaubt, ist die Genese des Körpers bestimmt durch das „Wechselspiel von Macht und Diskurs“ (Leicht 2016, 89).

Dieses Geflecht aus Körper, Verletzbarkeit und Macht macht verständlich, warum das Gefährdet-Sein zwar von allen geteilt, aber nicht in gleicher Weise verteilt ist. Als politisch-soziale Matrix ist die Verletzlichkeit in ihrer Verteilung vielmehr abhängig von Gewalt- und Ungleichheitsverhältnissen. Der geteilte Gefährdungszustand geht somit nicht mit der wechselseitigen Anerkennung der universell geteilten Verletzungsoffenheit einher, sondern vielmehr mit der Ausbeutung bestimmter Menschen, nämlich mit der

⁸ Was hier zum Ausdruck kommt, ist Butlers Subjektverständnis, das sich kritisch von jenen Subjektverständnissen absetzt, die das Subjekt als autonomes und souveränes Sein und als das sich selbst identische Zentrum der eigenen Bewusstseinsvollzüge konstruieren. In Anlehnung an unter anderem Lévinas geht sie vielmehr von einem Subjekt aus, welches sich in und durch ein Antwortgeschehen auf die An-Sprüche der Andersheit der Anderen konstituiert und somit ein fundamental bedürftiges Subjekt bleibt (vgl. Butler 2009, 128-152; Flatscher/Pistol 2018, 111f.)

Ausbeutung all jener menschlichen Leben, „die nicht ganz als Leben zählen und als ‚zerstörbar‘ und ‚unbetrauerbar‘ gelten.“ (Butler 2010, 36) Gerade die Repräsentation von Leben als verletzlich und betrauerbar ist jedoch Bedingung des Menschseins überhaupt. Unter dem Begriff der Prekarität versteht Butler genau diese fehlende Repräsentation spezifischer Leben in ihrer Verletzbarkeit und Gefährdung, welche zusammenfällt mit dem „politisch bedingten Zustand, in dem ganze Bevölkerungsgruppen aus sozialen und wirtschaftlichen Unterstützungsnetzen herausfallen und dem Risiko der Verletzung, der Gewalt und des Todes ausgesetzt werden.“ (ebd., 32)

Die folgenreiche ungleiche Verteilung der Verletzbarkeit wird für Butler nur unter Bezug auf die normativen Ordnungen, die das Anerkennbare strukturieren, begreiflich: „[T]he differential distribution of norms of recognition directly implies the differential allocation of precarity.“ (Butler/Athanasίου 2013, 89). Indem Butler die Normen der Anerkennbarkeit und damit die grundlegende Möglichkeitsbedingung von Anerkennungsverhältnissen befragt, erweitert sie die klassische Anerkennungstheorie, wie sie von Hegel entwickelt und von Honneth weitergeführt wurde, während sie auf deren grundlegenden Einsichten aufbaut. So gilt für Butler, dass sich die Prozesse der Subjektgenese nur aus und in der Beziehung zu anderen beschreiben lassen und sich „nur dann angemessen analysieren und interpretieren lassen, wenn sie als ‚Kämpfe um Anerkennung‘ verstanden werden“ (Flatscher/Pistol 2018, 99). In diesen Kämpfen steht nicht weniger auf dem Spiel als das Überleben selbst. So gilt zwar, dass es kein *Ich* ohne *Du* gibt und dass das *Ich* nicht ohne die Anerkennung des *Du* entstehen kann. Allerdings ist dieses *Ich* „außerdem grundlegend abhängig von einer Anzahl Normen der Anerkennung, die weder mit dem ‚Ich‘ noch mit dem ‚Du‘ in die Welt kamen.“ (Butler 2005, 63) Genau diese Normen sind es, die ein lebendiges Wesen überhaupt erst zu einem potenziell anerkehbaren Subjekt machen. Anerkennungsformationen und Subjektgenese spielen sich folglich nicht in einem isolierten Verhältnis zwischen zweien an und für sich gegebenen *Ich*- und *Du*-Entitäten ab, die sich – um mit Hegel zu sprechen – wechselseitig als anerkennende anerkennen (vgl. Butler 2005, 62f.).

Anerkennung ist stattdessen nur angemessen im Zusammenhang mit den sozialen und politischen Strukturen zu verstehen, von denen *Ich* und *Du* in ihrer Herausbildung abhängig sind. Mit dem Begriff der Anerkennbarkeit bezeichnet Butler (2010, 14) jene „allgemeinen Bedingungen, auf deren Grundlage Anerkennung erfolgen kann und auch faktisch erfolgt.“ Während Anerkennung das Aufeinandertreffen von Subjekten bezeichnet, „steht

der Begriff der ‚Anerkennbarkeit‘ für die allgemeineren Bedingungen, die ein Subjekt auf die Anerkennung vorbereiten oder ihm die nötigen Formen dazu vermitteln“ (ebd., 13), weshalb Anerkennbarkeit der Anerkennung vorgeht. Diese allgemeineren Bedingungen werden von der normativen Ordnung getragen, welche es Individuen verwehrt oder gewährt, in die Kämpfe um Anerkennung einzutreten. Es sind „Begriffe, [...] Kategorien, Konventionen und Normen, die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennungsfähigkeit herstellen“ (ebd.). Die Normen der Anerkennung sind damit eine Art Vorbedingung für die Konstitution des Menschlichen. Sie beherrschen die Arenen der Anerkennungsprozesse, indem sie den Bereich des Anerkennbaren von vornherein begrenzen, wobei die Grenzen weder willkürlich noch naturbedingt sind, sondern vielmehr Ausdruck spezifischer Machtmechanismen (vgl. Butler 2005, 61f.; 2010, 9)

Was diese Grenzziehungen für all jene bedeutet, die in den Bereich des nicht Anerkennbaren verwiesen werden, das heißt, welche Gewalt die normative Ordnung all jenen (Nicht-)Subjekten antut, die den hegemonialen Normen des Anerkennbaren nicht entsprechen, drückt Frantz Fanon in besonders eindrücklicher Weise aus. Der Mensch, so schreibt er, ist menschlich nur insofern, als er sich in den Kämpfen um Anerkennung von anderen in seiner Menschlichkeit anerkannt erfährt (vgl. Fanon 1985 [1952], 154). Allerdings, fährt er fort, gibt es zwischen Weißen und Schwarzen keinen offenen Kampf, denn

die weißen Herren – murrend zwar, denn immerhin war es hart für sie – beschlossen, Menschen-Maschinen-Tiere in den höchsten Rang von *Menschen* zu erheben. In *keinem französischen Lied darf es mehr Sklaven* geben. Die Umwälzung hat den Schwarzen von außen erreicht. [...]. Er ist von einer Lebensweise zu anderen übergegangen, nicht aber von einem Leben zu einem anderen. (ebd., 156, Hervorhebung im Original)

Und so steht „[d]er ehemalige Sklave, der in seinem Gedächtnis weder den Kampf um Freiheit noch die Angst um die Freiheit findet [...] mit trockener Kehle vor dem jungen Weißen, der auf dem Seil der Existenz tanzt und singt.“ (ebd., 156f.) Fanon beschreibt, wie die Kolonialiserten – was zunächst paradox erscheinen kann – in und durch den Moment ihrer Befreiung zum unterdrückten Objekt werden. Die formale rechtliche Anerkennung der kolonialiserten Subjekte wird als Ausdruck der „weißen“ Reinheit des moralischen Gewissens und als Ausdruck der Gnade und Vernunft der Weißen Herren inszeniert. Dass Fanon damit die perfide Ansicht reproduziert, die Kolonien wären in die Freiheit entlassen worden, ist als gewollte Darstellung der überwältigenden Dominanz

der kolonialen Gewalt(-diskurse) zu lesen. Fanon übergeht mit dieser Darstellung selbstverständlich nicht die antikolonialen Kämpfe, die unzählige Menschen unter Einsatz ihres Lebens führten. Vielmehr möchte er die koloniale und hegemoniale Logik verdeutlichen, die sich tief in das entfremdete und fragmentierte Bewusstsein und Gedächtnis einschreibt und die (ehemals) Kolonialisierten nie als Akteur*innen erscheinen lässt. Insbesondere nicht als solche, die sich in einem Kampf auf Augenhöhe mit den Weißen Herren befinden könnten: „[D]er brutalste Beweis dafür ist die stattliche Zahl von in Frankreich und den Kolonien verstreuten Statuen, die das weiße Frankreich darstellen, wie es die krausen Haare jenes braven Neger streicheln, dessen Ketten man soeben zerbrochen hat.“ (ebd., 156)⁹ Weil die Anerkennung keine ist, ist der ehemalige Versklavte kein Herr so wie der Weiße: er „ist ein Sklave, dem man gestattet hat, als Herr aufzutreten“ (Fanon 1985, 156). Für den ehemals Versklavten, von dem Fanon spricht, gibt es keine existentielle Anerkennung. Während der „junge Weiße“ selbstsicher – sich seines Seins sicher – und unbeschwert auf dem „Seil der Existenz“ tanzt, weil er sich in seiner existenziellen Freiheit anerkannt und verwirklicht erfährt, bleibt dem ehemaligen Sklaven mit „trockener Kehle“ – der durstig ist nach Anerkennung, dessen trockener Hals den Aufschrei erschwert, dessen Angst und Sehnsucht sich körperlich einschreiben – der Zugang zu dem Fest der Existenz verwehrt.

Mit Butlers Gewaltkonzeption ist darauf aufmerksam zu machen, dass es dieselben Normen sind, die es Fanons „jungen Weißen“ ermöglichen zu leben und diese Möglichkeit für den ehemaligen Sklaven ausschließen. Normen ermöglichen das Menschliche, indem sie einen Rahmen schaffen, innerhalb welchem Subjekte als menschlich anerkannt werden können. Der normativ abgesteckte Rahmen ist Bedingung für die Erzeugung des Menschlichen überhaupt (vgl. Butler 2005, 9-38).

Nun stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen und zu welchem Preis das Feld des als menschlich (an-)erkennbaren betreten werden kann. Butler macht diesbezüglich deutlich, dass das Menschliche die Notwendigkeit des nicht-Menschlichen impliziert. Als Kontrastmittel ermöglicht gerade das Nicht-Menschliche die Sichtbarkeit des Menschlichen: „Um produktiv wirksam sein zu können [d.h. um Subjektwerdung zu ermöglichen,

⁹ Fanon reproduziert die rassistische Kolonialsprache bewusst. Während die Gewalt dieser Begrifflichkeit in der Weißen Gesellschaft der 1950er Jahre nicht anerkannt wurde, war sie Fanon selbstverständlich bewusst. Er verwendet sie strategisch, um die paternalistische Selbstinszenierung der kolonialen Sprache zu entlarven und deren Brutalität zu verdeutlichen.

C.K.], implizieren diskursive Normen zwingend ein ‚konstitutives Außen‘“ (Butler 1997, 30; zit. nach Flatscher/Pistol 2018, 114).

Dieses Außen, als das, was außerhalb des Gemeinsamen oder Menschlichen liegt oder aber droht, es von innen her aufzubrechen, stiftet das Gemeinsame: „In diesem Sinne sehen wir die ‚Norm‘ als das, was uns verbindet, wir sehen aber auch, dass die ‚Norm‘ nur durch eine Strategie des Ausschlusses Einheit herstellt.“ (Butler 2009, 328) Normen ermöglichen Anerkennung nur, insofern sie den Rahmen des Anerkennbaren eingrenzen und damit Seins- und Lebensformen beschränken und verwerfen. Inklusion bedeutet zwangsläufig Exklusion, da Exklusivität Bedingungsmöglichkeit der Inklusivität ist.

Da das Menschliche überhaupt erst vor der Folie des Unmenschlichen oder des nicht in vollem Umfang Menschlichen Gestalt annimmt, müssen normative Ordnungen immer auch als Formen der dehumanisierenden Gewalt begriffen werden (vgl. ebd., 345). Der Ort der normativen Gewalt liegt in eben jenen Anerkennungsordnungen, die Leben ermöglichen, indem sie anderes Leben verunmöglichen. Normative Gewalt kann somit als Verhältnis umschrieben werden, in dem „ganz bestimmte Leben als Leben aufgefasst werden, während andere, obgleich offensichtlich lebendig, für die Wahrnehmung als Leben nicht Gestalt annehmen.“ (Butler 2010, 30) Es handelt sich dabei um ein „Nicht-Sehen‘ inmitten des Sehens, das auch Bedingung des Sehens“ (ebd., 97) ist.

Wenn Fanon schreibt, dass den kolonialisierten und rassifizierten Subjekten neben *Ich* und *Du* ein „dritter Terminus übergestülpt“ (Fanon 1985, 153) wird, verweist er auf das „historisch-rassische[s] Schema“ (ebd., 80), das reziproke Anerkennungsverhältnisse verhindert. Es gibt für Fanon damit „durchaus den Augenblick des ‚Seins-für -Anderes‘, von dem Hegel spricht, doch in einer kolonialisierten und zivilisierten Gesellschaft wird jede Ontologie unrealisierbar.“ (ebd., 79). Jene Menschen, die, um mit Butler zu sprechen, aus den Normen und Rastern des Menschlichen herausfallen, sind permanent mit der Bedrohung konfrontiert, „dass die eigene Existenz geleugnet oder der Status als vollwertiger und gleichwertiger Mensch abgesprochen wird“ (Leicht 2016, 89). Genau dies macht Hegels anerkennungstheoretischen Grundsatz „Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*“ (Hegel 1980, 110; zit. nach Römpf 1998, 88, Hervorhebung im Original) für Fanon und unzählige andere Subjekte unrealisierbar.

Die entmenschlichende und entsubjektivierende Dimension der Norm ermöglicht und legitimiert eine gewaltvolle Behandlung der als nicht vollständig menschlich

hervorgebrachten Subjekte. Die Gewalt, die all jene Subjekte erleiden, die ein ungelebtes, unechtes und unsichtbares Leben führen, erscheint oft weder als verletzend noch gilt die Gewalt im selben Maße verwerflich wie die Gewalt, die vollständig menschliche Menschen erleiden. „Wenn Gewalt gegen diejenigen verübt wird, die unwirklich sind, dann kann die Gewalt [...] deren Leben weder verletzen noch negieren, weil diese Menschenleben bereits negiert sind“ (Butler 2005, 50). Gerade durch sich vollziehende materielle Gewalt wird die dieser Gewalt zugrundeliegende Norm performativ vollzogen, verfestigt und reproduziert. Die materiellen Gewaltmanifestationen etablieren sich dabei letztlich als normal, natürlich oder notwendig (vgl. Brunner 2020, 251).¹⁰ Somit ist die Norm „ursächlich für physische Gewalt, die in einem gewissen Sinn die Botschaft der Entmenschlichung überbringt, die in der Kultur längst ihre Wirkung tut“ (Butler 2005, 51), weshalb sich Gewaltverhältnisse „zugleich auf der materiellen Ebene und auf der Wahrnehmungsebene“ (Butler 2010, 31) abspielen. Da normative Gewaltdimensionen materielle Gewaltdimensionen ermöglichen, indem sie diese in ihrer Gewaltsamkeit unkenntlich machen, das heißt normalisieren, naturalisieren und legitimieren, beschreiben Samuel Chambers und Terrell Carver normative Gewalt als ursprüngliche Gewalt: „[N]ormative violence can be thought of as a primary form of violence, because it both *enables* the typical physical violence that we routinely recognise and simultaneously *erases* such violence from our ordinary view.“ (Chambers/ Carver 2008, 76, Hervorhebung im Original) Normative und materielle Gewaltmodalitäten müssen somit nicht nur in einem engen Zusammenhang gedacht werden, für Butler verschmelzen sie letztlich zu einem multimodalen, relationalen Gewaltverhältnis.

Neben dieser relationalen Auffassung der Gewalt scheint Butlers Gewaltbegriff für die Auseinandersetzung mit der Gewaltsamkeit der Menschenrechte aus einem weiteren Grund besonders produktiv. Die ambivalente Funktion der Normen, deren subjektivierende Wirkung auf Entsubjektivierung angewiesen ist, verdeutlicht, dass der gewaltvolle Charakter von Normen nie vollständig abgelegt werden kann. Da Körper und Menschsein nicht unabhängig von Normen existieren, sondern gerade durch diese hervorgebracht und geformt werden, konstituiert sich das Subjekt notwendigerweise als Adressat*in der

¹⁰ Butler (2004; 2009) arbeitete diesen Zusammenhang unter anderem anhand der Konstitution mutmaßlicher Terroristen als folterbare Subjekte heraus. Mit und durch die Praktiken der Folter, die etwa in Guantánamo oder Abu Ghraib stattfanden, wird die normative Grenzziehung zwischen als vollwertig menschlich an- und unerkannten Subjekten hervorgebracht und performativ vollzogen.

Gewalt und keineswegs als Entität, die unabhängig von der normativen Gewalt existiert und lediglich nachgehend, von außen von der Gewalt getroffen wird (vgl. Butler 2005, 62f.).

Die in liberalen Demokratien verbreitete Annahme, man könne sich der Gewalt letztendlich völlig entledigen und wäre im Vergleich zu den Anderen schon längst besonders gewaltarm, erweist sich als Illusion. Die Vorstellung, dass die westliche Gegenwart gewaltärmer sei als ihre räumlich und zeitlich Anderen, ist letztlich nicht mehr als eine „historische Amnesie des Westens“ (Varela/Dhawan 2015, 208). Moderne rationale, moralische, demokratische, juristische Prinzipien vermögen es nicht, die Gewalt zu überwinden, auch dann nicht, wenn sie in Form einer allgemeinen Erklärung in Absetzung zur Gewalt formuliert werden. Vielmehr ist davon auszugehen, dass gewaltsame Verhältnisse ermöglichende Bestandteile derselben sind. Butler (2009, 325-366) folgert aus ihren Überlegungen deshalb auch nicht, dass sich dem Gewaltenproblem mittels der bloßen Ausweitung der Norm des anerkannten, respektive schützenswerten Lebens entledigt werden kann – denn dies würde lediglich bedeuten, dass immer mehr in den normativen Bereich des Anerkennbaren aufgenommen wird. Vielmehr gilt es bei den historisch spezifischen gesellschaftlichen, politischen, normativen und immer machtdurchdrungenen Ordnungen anzusetzen. Der Kampf gegen die Gewalt bleibt damit notwendigerweise ein permanentes Ringen um eine mögliche Reduktion der Gewalt.

2.3 DIE GEWALT EPISTEMISCHER ORDNUNGEN

Die zentrale Frage nach den Bedingungen der Lebbarkeit des Lebens ist „augenscheinlich eine Frage des Wissens“ (Butler 2009, 340). Die Ordnungen, die die Anerkennbarkeit strukturieren, sind durchdrungen von Ordnungen des Sag- und Wissbaren. Diese epistemischen Gefüge umfassen sowohl die Methoden, Prinzipien und Konzepte als auch die Strukturierung von Erwerb, Verifizierung und Interpretation von Wissen. Episteme bezeichnen somit jene Ordnungen, die die Entstehungsbedingungen von Erkenntnis und Wissen, sowie die Bedingungen der Produktion, Distribution und Konsumtion von Wissen und Verstehen strukturieren (vgl. Brunner 2020, 98; Garbe 2013, 2). Die Gewaltsamkeit, die in diese Ordnungen des Wissbaren eingelagert ist, wird in folgendem, insbesondere unter Bezug auf Gayatri Chakravorty Spivak als die Verunmöglichung von Ausdrucks-, Wissens- und Seinsformen analysiert.

In ihrem kanonisierten Essay *Can the Subaltern Speak?* entfaltet Spivak ihre gewalttheoretischen Überlegungen anhand der Prozesse, die bestimmten Frauen im kolonialen Indien als stumme Andere hervorbrachten, und es ihnen damit verunmöglichten, Gehör zu finden. Als einen spezifischen Prozess eines solchen gewaltvollen „Zum-Verstummen-Bringen“ (Spivak 2008, 75), analysiert Spivak das Verbot der Witwen(selbst)verbrennung (*sati*), das die britische Kolonialmacht 1892 durchsetzte.¹¹ Eine ritualisierte Praxis, die Spivak (ebd., 80) mit den Worten skizziert: „Die Hindu-Witwe steigt auf den Scheiterhaufen des toten Ehemannes und opfert sich selbst auf diesem. Das ist das Witwenopfer“.¹² Dabei waren diejenigen, die die Praxis kriminalisierten, weder mit deren sozioreligiösen Hintergründen vertraut, noch hinterfragten sie die Gründe, die dazu führten, dass sich der Ritus zu häufen begann. So entging ihnen, dass die Zunahme mit den ökonomischen Zwängen zusammenhing, die der Kolonialismus selbst befeuert hatte (vgl. Ziai 2005, 517). Da die Kolonialmacht sich darüber hinaus weder für die allgemeine patriarchale Gesetzgebung in ihrer Kolonie noch für das Schicksal all jener Witwen interessierte, die keinen *sati* vollzogen (vgl. Spivak 2008, 92f.), interpretiert Spivak die von den Briten durchgesetzte Gesetzesänderung als einen Ausdruck einer Selbstinszenierung, die sie mit der Formel: „weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern“ (ebd., 78) beschreibt.

Möglicherweise in Vorahnung der etlichen Missverständnisse, mit denen sie konfrontiert werden wird, betont Spivak, dass sie keine Befürworterin der Praxis der Witwenopferung ist. Ebenso wie sie die kolonialen Eliten kritisiert, die den *sati* instrumentalisieren, um den Imperialismus als soziale Mission zu legitimieren, kritisiert Spivak (ebd., 81) das ironische und paradoxe „indische nativistische Argument [...] : ‚Die Frauen wollten tatsächlich sterben‘“. Spivak geht es allerdings nicht darum, die Argumente inhaltlich

¹¹ Dass die Briten die formelle Abschaffung des *sati* durchsetzen, bedeutet nicht, dass keine lokalen indischen Akteure an der Gesetzesänderung beteiligt waren. Die hegemoniale Geschichtsschreibung allerdings vernichtet die Spuren der beteiligten Brahmanen: „Als das Gesetz schließlich niedergeschrieben wurde, wurde die Geschichte der langen Periode der Zusammenarbeit ausgelöscht“ (Spivak 2008, 90).

¹² Die von den Briten eingeführte und bis heute gängige Transkription für diesen Ritus ist *sati*. Interessanterweise bedeutet *sati* in Sanskrit „gute Ehefrau“. Die Kolonialmacht setzte damit eine gute Ehefrau sprachlich mit einer sich verbrennenden Witwe gleich, wodurch sie soziokulturellen Druck auf die Frauen ausübten, eine Praxis zu vollziehen, die sie nicht nur kriminalisierten, sondern auch zum Marker der Abartigkeit erhoben hatten (vgl. Spivak 2008, 97f.). Des Weiteren entwarfen sie eine merkwürdige Spannung: Eine Frau, die durch die Briten zu einer in ihrem kulturellen System guten Frau erklärt worden war, kann nur im Gegensatz zu den guten Werten der Briten stehen – eine paradoxe Konstruktion, die in verschiedenen Facetten den gesamten Kolonialdiskurs durchzieht und in diesem Falle eine Praxis verurteilt, die sie perpetuiert.

gegeneinander abzuwägen, sondern darum, offenzulegen, dass eine Positionierung abseits der beiden Narrativen „Weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern“ (ebd.) und „Die Frauen wollten sterben“ (Spivak 2008, 81) unmöglich ist. Jeder Versuch dieser Frauen, sich gegen eine der verfügbaren Interpretationen zu wehren, wird als Zustimmung zur anderen Version gewertet: Sie sind „im einen oder anderen Diskurs befangen, und in beiden wird ihre untergeordnete Position konstruiert. Eine eigene Stimme ist ihnen verwehrt“ (Ziai 2005, 517).

Die epistemische Gewalt, die damit beschrieben ist, geht über die Klassifikation eines Phänomens als ein gewaltsames und den damit verbundenen Fragen der Rechtfertigbarkeit von Gewalt hinaus. Die gewaltvollen Prozesse liegen vielmehr in der Disqualifizierung und Verunmöglichung von Wissens- und Deutungsformen, die außerhalb des hegemonialen Wissenskanons liegen. In Bezug auf den Diskurs über die (Un-)Zulässigkeit der Witwenopferung im kolonialen Indien sind diese, all jene Wissens- und Deutungsformen, die außerhalb der mächtigen Pole *indisch-nativistisch-patriarchal* und *britisch-kolonialistisch-zivilisatorisch-patriarchal* liegen. Denn beide „Male spricht das (koloniale und einheimische) Patriarchat für die subalterne Frau, während man an keiner Stelle auf die Stimme der Frau selbst trifft“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 197, Hervorhebung im Original).

Spivak entlehnt den Begriff der epistemischen Gewalt Michel Foucault, der diesen verwendet, um eine Gewalt zu beschreiben, die eingebettet ist in spezifische, innerhalb einer bestimmten Wissensordnung hervorgebrachten Rationalitäten (vgl. Krasmann/Martschukat 2007, 10). Auch ihm geht es weniger um die Frage nach der Richtigkeit oder Wahrheit solcher „spezifischer Rationalitäten“ (ebd.), als um die Frage danach, welches Wissen für wen und warum richtig ist. Da Spivak und Foucault grundlegend davon ausgehen, dass die Gewalt des Epistemischen tief und meist subtil in die Wissensordnungen eingelagert ist und nicht durch die bloße Hervorbringung weiteren – innerhalb derselben Ordnung generierten – Wissens, überwunden werden kann, stellen sie die klassische Scheidung zwischen Wissen und Gewalt radikal in Frage.

Das Gefährlichste an der Gewalt, schreibt Foucault: „ist gerade ihre Rationalität [...] Man hat gesagt, wenn wir in einer Welt der Vernunft leben, könnten wir uns von der Gewalt befreien. Das ist vollkommen falsch. Gewalt und Vernunft sind nicht trennbar.“ (Foucault 2005, 49; zit. nach Krasmann/Martschukat 2007, 10). Gewalt überschneidet

sich demnach keineswegs bloß gelegentlich mit einer prinzipiell gewaltfreien Faktizität von Wissen, Wissenschaft und Vernunft (vgl. Brunner 2020, 82). Vielmehr geht Spivak gemeinsam mit Foucault (1992, 33), davon aus, dass Wissen und Macht untrennbar sind:

Wissen und Macht lassen sich letztlich nicht voneinander trennen, sondern wirken bei der Etablierung subtiler und ausdrücklicher Kriterien, mit denen die Welt gedacht wird, zusammen. Es geht also nicht darum zu beschreiben, was Wissen ist und was Macht ist und wie das eine das andere unterdrückt oder missbraucht, sondern es geht darum, einen Nexus von Macht-Wissen zu charakterisieren.

Die Gewaltsamkeit des Macht-Wissen-Nexus resultiert grundsätzlich daraus, dass, im Prozess der Produktion von Wissen, unausweichlich ein ganzes Set von „subjugated knowledge“ (Foucault 1980, 82; zit. nach Spivak 1999, 267) erzeugt wird. Mit und durch die Wissensproduktion entsteht ein ganzes Spektrum an Wissen, das als ungenügend – etwa als nicht objektiv oder rational genug – erklärt und damit als Wissen disqualifiziert wird. Epistemische Gewalt kann in einem allgemeinen Sinne, als die „zwanghafte Delegitimierung, Sanktionierung und Verdrängung (Negativierung) bestimmter Erkenntnismöglichkeiten“ (Garbe 2005, 3) unter der „tendenziellen und versuchten Durchsetzung (Positivierung) von anderen“ (ebd.) beschrieben werden.

Welches Wissen als solches qualifiziert wird und welchem wissenden Subjekt es möglich wird, über wahres, authentisches, legitimes Wissen zu verfügen, hängt in erheblichem Maße von strukturellen Dominanzverhältnissen, ökonomischen Zusammenhängen und geopolitischen Ungleichheitsverhältnissen ab: Epistemische Gewalt ist Mittel, um Recht, Einfluss und Macht zu sichern. Gerade weil sich Möglichkeiten und Bedingungen von Wissen und Erkenntnis unweigerlich innerhalb von Machtstrukturen herausbilden und immer auch deren Ergebnis sind, gilt es von einem Komplex aus Macht, Gewalt und Wissen auszugehen (vgl. Brunner 2020, 99). Diese Perspektive erlaubt es, die Gewalt, die tief im Inneren der Wissensordnungen eingelagert ist, mit sozialen, historischen, ökonomischen und politischen Zusammenhängen zusammen zu denken.

DIE VERWANDTSCHAFT VON WISSEN, GEWALT, KOLONIALITÄT

Spivak hebt sich in ihren Analysen zur epistemischen Gewalt explizit von Foucault ab, indem sie dessen – so ihr Vorwurf – unhaltbare Verkürzungen in der Untersuchung der Bedingungsmöglichkeiten von Wissensgenese und -organisation kritisiert (vgl. Spivak 1999, 266f., 277). Eine zentrale Kritiklinie Spivaks bezieht sich darauf, dass Foucault die untrennbare Verbundenheit von Wissen, Gewalt und Kolonialität übergeht, indem er

koloniale Zusammenhänge aus seinen Überlegungen zum Macht-Wissen-Komplex ausklammert. Spivak betont, dass die Verbindungslinien zwischen Kolonialität und globaler Wissensproduktion keineswegs nebensächlich sind, sondern sich faktisch wechselwirkend bedingen, womit sie einen Zusammenhang benennt, der zu einem der Kernthemen de- und postkolonialer Theoriebildung geworden ist (vgl. Brunner 2020, 124f.).

Epistemische Gewalt im Sinne des „Machtwissen der Kolonialdiskurse“ (Franzki/Aikins 2010, 22) manifestiert sich als eine Folge der umfassenden Wissensproduktion, die mit dem historischen Kolonialismus einherging und mit der anhaltenden Kolonialität einhergeht. Diese Wissensproduktion kreist darum, die Unter- und Überlegenheit festzuschreiben und den westlichen geopolitischen Raum als einen Raum zu konstituieren, von welchem aus ein unvermittelter Zugang zu universellen Einsichten und Wahrheiten besteht (vgl. Zuckerhut 2011, 59; Abay 2010, 43; Castro Varela/ Dhawan 2015, 22). Die global hegemonial gewordenen Ordnungen des Wissens, Erkennens und Deutens sind zutiefst von kolonialen Wissenspolitiken durchdrungen:

[C]oloniality [...] is maintained alive in books, in the criteria for academic performance, in cultural patterns, in common sense, in the self-image of peoples, in aspirations of self, and so many other aspects of our modern experience. In a way, as modern subjects we breathe coloniality all the time and everyday (Maldonado-Torres 2007, 243).

Epistemische Gewalt, die nicht nur täglich ein- sondern auch ausgeatmet wird, ist sowohl anhaltende Auswirkung der kolonialen Weltordnung als auch deren Möglichkeitsbedingung. Sie ist zugleich Erbin, Bedingungsmöglichkeit und (Re-)Produzentin der Kolonialität.

Allerdings siedelt Foucault epistemische Gewalt in der „kompletten Überarbeitung der Episteme“ (Spivak 2008, 42) im exklusiven Kontext des europäischen 18. Jahrhunderts an. Was aber, fragt Spivak, wenn eben jene Überarbeitung einerseits und die kolonialen und imperialen Machenschaften Europas andererseits, als „dislozierte und uneingestandene Teile einer immensen zweiarmigen Maschine [*two-handed- engine*] gearbeitet hätten?“ (ebd., Hervorhebung im Original). Die Leerstelle in Foucaults Denken, die Spivak damit entlarvt, versteht sie als nur exemplarisch für die gesamte hegemoniale Wissenschaftstradition: die Auslassung der Geschichte der Kolonie und das Verkennen deren Verwobenheit mit der europäischen Geschichte.

Foucault ist ein brillanter Denker der Macht-zwischen-den-Zeilen, aber das Bewusstsein der topographischen Wiedereinschreibung des Imperialismus findet in seinen Voraussetzungen keinen Eingang. Er fällt auf die eingeschränkte Version des Westens herein, die durch eine solche Wiedereinschreibung hervorgebracht wird, und trägt so zur Verfestigung ihrer Effekte bei (ebd., 63).

Die Verwobenheit der Geschichten von Moderne und Kolonialität macht es nicht nur im Sinne Spivaks, sondern im allgemeinen Sinne der post- und dekolonialen Theoriebildung unmöglich, die „Geschichte des Westens, ohne die Geschichte der kolonialisierten Länder zu schreiben und *vice versa*“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 15f., Hervorhebung im Original).¹³ Kolonialität ist somit nicht nur Begleiterscheinung der Moderne, sondern konstitutiv für die Moderne. Ohne Kolonialität gibt es keine Moderne (vgl. Mignolo 2012, 24), denn die koloniale Begegnung ist „Voraussetzung für, und nicht Folge der Moderne“ (Franzki/Aikins 2010, 12). Die Moderne, hat „ohne jeden Zweifel kolonialen Charakter [...]“. Wir leben in einer kolonialen Moderne, wir sind mit einer Kolonialmoderne konfrontiert“ (Quijano 2010, 35).

Post- und dekoloniale Denker*innen betonen daher, dass sich moderne liberal ausbuchstabierte Prinzipien wie Autonomie, Freiheit und Gleichheit sowie Konzepte von Staatsbürgerschaft, Nationalstaat und Demokratie, innerhalb spezifischer historischer Kontexte herausgebildet haben, die von genau dieser Verwobenheit durchdrungen sind (vgl. Mbembe 2019, 9-24). Da die modernen Rationalitäten damit nicht nur aus einem unschuldigen Fortschritt, sondern auch aus einem kolonialen Kontext der Herrschaft und Ausbeutung hervorgegangen sind, müssen sie als komplexe „Phänomen[e] von innerer Zweideutigkeit“ (Quijano 2010, 38) verstanden werden. Als „durch und durch diverse, in sich widersprüchliche und konfliktive Konfiguration“ (ebd., 36) beruht die Moderne auf Ideen der sozialen Gleichheit, ebenso wie sie auf der „gesellschaftlichen Reklassifizierung der Bevölkerung der gesamten eurozentrischen Herrschaftskolonialität nach Maßstäben ihrer ‚rassischen Zugehörigkeit‘“ (ebd., 36). Die Gemeinschaft der Gleichen und Freien ist zugleich eine „*Gemeinschaft der Trennung*“ (Mbembe 2017, 45; zit. nach Ludwig 202, 219, Hervorhebung im Original). Dabei ermöglichte es überhaupt erst die Trennung des Untrennbaren, dass sich Europa zum Maßstab der Zivilisation und zum Inbegriff des Fortschritts erheben konnte. Eine kolonial-eurozentrische „Tragödie der Irrung“ (Quijano

¹³ Ein Zusammenhang, wie er insbesondere von dekolonialen Theoretiker*innen der *Modernidad/Colonialidad* Gruppe herausgearbeitet wurde (siehe Quijano 2000, Dussel 2013, Grosfoguel 2013, Mignolo 2012)

2010, 36), die sich besonders offensichtlich in der strategischen Auslassung der kolonialen Expansion in der eurozentrischen Geschichtsschreibung ausdrückt. Letztlich ergibt sich aus der Verzahnung von Kolonialität und Moderne, dass die gesamten epistemischen Systeme der Moderne nicht losgelöst von kolonialen Bedingungen gedacht werden können, sondern als von diesen geprägt, durchdrungen und bedingt anzuerkennen sind.

Spivaks Kritik an dem beschränkten Blickfeld westlicher Intellektueller hängt eng mit einer weiteren Tendenz zusammen, die sie scharf kritisiert. Denn gemeinsam mit der systematischen Missachtung der Kolonialität, würden diese ihre Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte und damit ihre „geo-political determinations“ (Spivak 1999, 248; vgl. auch Spivak 2008, 22) verkennen. Selbst kritische Wissenschaft kann ihren „komplizenhaften Verstrickungen“ (Spivak 2008, 73) daher so lange nicht entkommen, solange sie diese nicht anerkennt. Als gelinde gesagt, bedenklich beschreibt Spivak diesbezüglich insbesondere die intellektuellen und aktivistischen Repräsentationsbemühungen derjenigen, die meinen für Subalternen zu sprechen und dabei als neutrales Sprachrohr fungieren zu können (Spivak 2008, 60).¹⁴ Denn die Selbstverortung der Repräsentierenden als außerhalb und abseits von globalen Privilegierungs- und Unterdrückungsverhältnissen verschleiert die kolonial-epistemischen Kontinuitäten, deren eigenes Ergebnis sie ist.

Erst die Imagination des eigenen Sprachvermögens, als unabhängig von der Sprachlosigkeit derer, deren stimmlose Stimme eingefangen werden soll, erlaubt es, dieses als transparent, neutral und objektiv zu inszenieren. Die Sprecherposition und das von dort ausgehende Für-Sprechen – das nie nur repräsentiert, sondern immer auch re-präsentiert – erscheinen damit als unsituiert (vgl. Spivak 1999, 265). Wenn das repräsentierende

¹⁴ Als Subalternen bezeichnet Spivak (2008, 17-106) alle jene, nicht für sich selbst sprechen können, da ihre Stimmen innerhalb der herrschenden Gewaltverhältnisse nicht gehört werden können und daher zum Schweigen gebracht werden. Die Frage *Can the Subaltern speak?* (ebd.) ist daher eine rhetorische: Die Subalterne ist subaltern, weil sie nicht sprechen kann. Da die Formulierung dazu einlädt zu übersehen, dass die Subalterne redet ohne zu sprechen (vgl. Spivak 2009, 29), merkt Spivak bereits einige Jahre nach der Veröffentlichung des Essays, der ihr wissenschaftlicher Durchbruch bedeutete, nüchtern an, dass die Frage eine nicht ratsame Bemerkung gewesen sei (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015, 193). Eine weitere Verkürzung liegt in der Tendenz, Subalterne als eine Gruppe zu verstehen, die durch eine wie auch immer geartete geteilte Identität (etwa aufgrund von Erfahrung, geographischer Verortung oder Zugehörigkeit zu sozialen Kategorien) gekennzeichnet ist. Vielmehr beschreibt Subalternität eine „Kategorie“, die unverifizierbar ist und sich daher auch nicht repräsentieren lässt. Das Sprechen im Namen der Subalternen bleibt daher ein essentialistisches Unterfangen. Denn die Repräsentation einer Gruppe „deren Identität ihre Differenz ist“ (Spivak 2009, 52), homogenisiert, verwischt und verfälscht notwendigerweise diejenigen, für die vorgegeben wird zu sprechen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015, 193).

Subjekt aber „auf wundersame Weise zu einer Transparenz zusammengeflickt wird“ (Spivak 2008, 40) und von seinem als unsituert imaginierten Standpunkt aus spricht, verkennt es genau diesen Zusammenhang: Repräsentieren im Modus des Für-Sprechens (insbesondere im Falle jener, die nicht selbst sprechen können) bedeutet immer auch vorstellen, darstellen und festlegen (re-präsentation) (vgl. Spivak 2008, 29; 1999, 256f.). Das *Für*, für das gesprochen wird, gerade weil es sich aus seiner subalternen Subjektposition heraus nicht selbst ausdrücken kann, wird zwingend vom re-präsentierenden Subjekt verzerrt dargestellt.

Solche transzendenten Selbstentwürfe als außerhalb jeglicher – kultureller, sozialer und historischer – Kontexte schwebend, sind mehr Standard als Ausnahme in der (sozial-)wissenschaftlichen Praxis, welche gerade keine interessenslose oder ideologiefreie Sphäre ist (vgl. Brunner 2020, 82; Franzki/Aikins 2010, 23; Ziai 2005, 518f.). Diese, nicht nur wissenschaftliche, sondern auch politische und aktivistische standardmäßige Haltung basiert auf der dichotomisierenden Trennung zwischen einem wissenden unsichtbaren Subjekt und einem davon scheinbar völlig unabhängigen Wissensobjekt. Vor dem Hintergrund einer solchen „Zero-point epistemology“ (Mignolo 2012, 40) wiederholt und normalisiert sich das Ausblenden kolonialer Machtasymmetrien.¹⁵

Die Anerkennung der eigenen Eingebundenheit und die Reflexion der ermöglichenden Bedingungen des Sprechens wären gerade deshalb so entscheidend, da diese – wie Spivak in Anlehnung an Derrida ausführt – die Kritik an sozialen Ungleichheiten und Machtasymmetrien überhaupt erst ermöglichen würden (vgl. Spivak 2008, 66-73).¹⁶ Mit dieser Anerkennung ginge die Einsicht einher, „that the politics of knowing is not in the clouds but rooted in the earth of geohistorical, body, racial, and patriarchal configurations“

¹⁵ Eine Trennung, die sich „als eine alternative Form von Imperialismus, durch die die ‚Dritte-Welt‘ erneut zu einer Ressource für die ‚Erste Welt‘ wird“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 166) verstehen lässt: Die Objekte des Wissens im globalen Süden werden in den Universitäten des globalen Nordens als Rohmaterialien der Theoriebildung ausgebeutet (vgl. Santos 2021, 30). Die Tatsache, dass Spivak (2005, 153) sich selbst in der Rolle des „native informant“ wiederfindet, verweist auf genau diese Schieflage, nach welcher die Menschen im globalen Süden mehrheitlich lediglich über individuelle Erfahrung verfügen, während die Fakultäten des Nordens diese „Materialien“ zu objektiven, allgemein gültigen Theorien verarbeiten können.

¹⁶ Interessanterweise warnt Spivak zugleich davor, dass die Reflexion der eigenen Komplizenschaft die westliche akademische Selbstbezogenheit lediglich in veränderter Form fortführen könnte: „In the old days, when there was no awareness of one’s complicity, we spent our time writing about ourselves. In the new days, when we are totally aware of our complicity, we spend our time writing about ourselves! So although I believe that one should be aware of one’s complicity [...] I am afraid“ (Spivak 2008a, 183f.).

(Mignolo 2012, 29). Eingebettet in diese Konfigurationen ist die Darstellung der Anderen, Produkt hegemonialer Diskurse und Herrschaftsinstrument zugleich (vgl. Abay 2023, 36; Brunner 2020, 129; Castro Varela/Dhawan 2015, 185). Eine verzerrende Darstellung, die tief in die hegemoniale Wissensordnung eingelassen ist, das Erkenntnisfeld durchsetzt und die Welt, wie wir sie gelernt haben zu sehen, naturalisiert (vgl. Mignolo 2012, 26). Eine Naturalisierung, die dazu führt, dass der „eurologocentrism“ (Mignolo 2012, 23) und die entlang eurozentrischer Repräsentationspolitiken strukturierten Scheidungen zwischen legitimem, vernünftigem, authentischem und unechtem, irrationalen Wissen, Imaginieren und Erfahren nicht mehr als das erscheinen, was sie sind: epistemische Gewalt.

Eine Gewalt, die nicht nur darüber entscheidet, welche Wissenstraditionen als legitim gelten, sondern disqualifiziertes Wissen systematisch in Nicht-Orte verbannt. Von diesen Orten aus kann dieses Wissen bestenfalls als längst vergangen erscheinen, wodurch die Stimmlosigkeit der Subalternen perpetuiert wird (vgl. Spivak 2008, 105f.; Quijano 2010, 38).

Die sich so erhaltende Stimmlosigkeit fungiert wiederum als bedingender Modus des Sprechens. Das Schweigen der zum Schweigen Gebrachten ist weder unabhängig vom Sprechen der Sprechenden, noch bildet es dessen einfachen Gegensatz. Vielmehr ist das „Schweigen [...] in die Ordnung des Sagbaren eingelassen, ja mehr noch: Es fundiert, ermöglicht das, was sagbar ist“ (Hark 2014, 110). Die Ökonomien des Wiss- und Artikulierbaren wirken nicht nur auf die, die durch sie zum Schweigen gebracht werden. Sie begrenzen ebenso all diejenigen, denen es möglich wird, ihrem Denken, Wissen und Sein entsprechend den hegemonialen Ordnungen Ausdruck zu verleihen. Paradoxerweise bildet gerade diese Beschränkung die Voraussetzung für ihre Fähigkeit zur Artikulation: „Das Schweigen der zum Schweigen Gebrachten ist nicht als Gegenteil des Sprechens zu verstehen, sondern gerade als dessen Modus.“ (Hark 2014, 102)

Diese grundlegende Dynamik des bedingten Sprechens manifestiert sich in besonderer Weise in kolonialen Diskursformationen. Die machtvollen eurozentrischen Repräsentations-, Zuschreibungs- und Bezeichnungspraktiken verwickeln sich somit in einen doppel- und wechselseitigen Konstitutionsprozess des Eigenen und des Anderen: Die Konstitution des aufgewerteten, wissenden, vernünftigen Subjekts erfordert die „gewaltvolle Repräsentation der Anderen als unverrückbar different“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 22). Das Für-Andere-Sprechen ist daher eng verbunden mit einem „Willen, sich selbst

sprechen zu hören“ (Spivak 1996a, 33; zit. nach Castro Varela/Dhawan 2015, 186, Hervorhebung im Original).

Wurde epistemische Gewalt eingangs als Negativierung von Wissen unter den Prozessen der Positivierung von Wissen definiert, so verdeutlichen die hegemonial gewordenen eurozentrischen Repräsentationspolitiken, dass epistemische Gewaltkonzeptionen die epistemische Kolonialität berücksichtigen müssen. Dabei darf es nicht nur darum gehen, zu verstehen, wie sich eurozentrisches Wissen durchsetzte, sondern auch darum, die Manöver zu erfassen, die diese Wissensordnung erhalten. Es geht um die Fragen: „Warum sieht man vom Eurozentrismus aus die ganze Welt so, als wäre sie Westeuropa [...]?“ (Quijano 2010, 32) und warum „lässt es der nicht-europäische Rest der Welt zu, sich auf diese Weise zu begreifen, ja strengt sich sogar an, sich selbst so zu begreifen und begriffen zu werden?“ (ebd.).

Einer der zentralen Mechanismen dieser Aufrechterhaltung liegt in den Rassismen, die das hegemoniale Wissenssystem durchdringen und die Weltbevölkerung entlang hierarchischer Dichotomien kategorisieren (vgl. Mignolo 2019, 18). Dabei sind es diejenigen, die über anerkanntes Wissen verfügen und herrschen, die die rassifizierende Differenzierung kontrollieren und dafür sorgen, dass nicht nur alle Wissens- sondern ebenfalls alle Seinsweisen jenseits der eurozentrischen Epistemologie systematisch zurückgedrängt werden (vgl. Quijano 2000, 217ff.; Ludwig 2021, 221): „we dictate whether and how someone is to be seen or not seen at all, what is real and unreal. In effect, we say to the other, ‚You are to be seen only in terms of how I see you. Otherwise you are not seen. Otherwise you do not exist‘“ (Goto 2017, 182; zit. nach Brunner 2020, 118).

Epistemische Gewalt ist damit auch die Gewalt, die Welt nicht mit den eigenen Augen, sondern mit den Augen des Herrschenden zu sehen (vgl. Garbe 2005, 5; Quijano 2010, 39). Es handelt sich dabei nicht nur um einen Blick, der die Beherrschten von außen trifft, sondern um das gewaltvolle Manöver, diesen Blick hegemonial werden zu lassen. Ein verzerrender Spiegel (vgl. Quijano 2000, 222), der es vermag sich zur Realität zu stilisieren. Eine zur Realität gewordene Gewalt, von der sich Fanon als zutiefst durchdrungen erlebt: „[I]ch bin ein Weißer. Und unbewusst misstraue ich allem, was schwarz in mir ist, also der Totalität meines Seins“ (Fanon 1986, 134). In diesen Worten verdichtet sich die Gewalt - ein Leben, das gelebt werden kann, muss als Leben anerkannt werden; ein Leben, das gelebt werden kann, muss sich als Leben artikulieren können.

3. MENSCHENRECHTE

Die Menschenrechte gelten als die am stärksten globalisierten Werte unserer Zeit. In ihrer moralischen, politischen und rechtlichen Schlagkraft sind sie daher kaum zu überschätzen (vgl. Sarat/Kearns 2004, 4). Verstanden als die letzte große, revolutionäre „legale, moralische und humanistische Utopie“ (vgl. Brönnner 2019, 36) und als Kulminationspunkt politischer, juristischer und ethischer Entwicklungen, repräsentieren die Menschenrechte die vielleicht bedeutendste liberale Institution. Mehr noch beanspruchen sie den Höhepunkt in der Geschichte der menschlichen Zivilisation überhaupt zu markieren (vgl. Douzinas 2013, 51; Mutua 2002, 1f.; Suárez-Krabbe 2014, 211).

Ex cathedra einsetzbar und verstanden als schlichte Übereinkunft darüber, was der Menschlichkeit widerspricht, manifestieren sich die universellen und fundamentalen Gleichheits-, Freiheits- und Teilhaberechte als omnipräsenter ethischer Imperativ: Menschenrechte gelten als das wahrscheinlich unentbehrlichste aller Fundamente von sozialer Gerechtigkeit und individueller Freiheit. Schließlich verkörpert der verheißungsvolle Charakter der Menschenrechte die Versprechen von Befreiung, Emanzipation und Fortschritt – das Versprechen, wie es Samuel Moyn (2010, 1) ausdrückt, den Opfern dieser Welt ein besseres Leben zu ermöglichen.

In den Bemühungen, dieses Versprechen einzulösen, formierten und formieren sich weltweit verschiedenste soziale Bewegungen unter dem Banner des Universalinstruments des Guten und Richtigen. Dabei sind es nicht zuletzt die antikolonialen Bewegungen, die als Kämpfe im Namen der Menschenrechte rekonstruiert werden.¹⁷ Gleichmaßen berufen sich Staaten, internationale und transnationale Organisationen sowie juristische, religiöse, bildungs- und wirtschaftliche Institutionen auf das „zentrale Ordnungsprinzip globaler

¹⁷ Die Frage, welche Bedeutung die modernen Menschenrechte als Instrument für den Antikolonialismus und die Dekolonisierungsbewegungen des 20. Jahrhunderts hatten, ist in der Forschung umstritten. Über die verschiedenen Positionen gibt Heerten (2017) einen Überblick. Während der Menschenrechtsbezug der antikolonialen Kämpfe mitunter im Sinne der affirmativen Hervorhebung oder Offenlegung der Beteiligung der (ehemals) Kolonisierten an den Kämpfen für Menschenrechte und an deren inhaltlichen Entwicklung betont wird, sprechen Boaventura De Sousa Santos und Bruno Sena Martins (2021, 5) von einer regelrechten Irrelevanz der Sprache der Menschenrechte für die Mehrheit der antikolonialen Kämpfe. Eine ähnliche Position findet sich bei Maldonado-Torres (2017, 11f.), der unter anderem Fabian Klose und Roland Burke kritisiert, die in guter Absicht versuchen würden, eine Lücke in der Literatur zu füllen, während sie sich in eine eurozentrische, evolutionäre, verfälschende und rückwirkende Geschichtsschreibung verwickeln würden.

Moderne“ (Opitz 2002, 11). In ihrer immensen und weitreichenden Schlagkraft erscheinen die Menschenrechte als gewaltloses Universalinstrument all jener, die gegen die Gewalt eintreten: Menschenrechte fungieren als Waffe in den Händen derer, die für Freiheit und Gerechtigkeit kämpfen. Sie sind Schutzschild der Unterdrückten sowie individueller als auch institutioneller Kompass für ethisches Handeln. Darüber hinaus dienen sie als Fundament für Gesetzgebung und Rechtsprechung sowie als Druckmittel in internationalen Beziehungen.

Als Teil jener gesellschaftlichen Überzeugungen, so Stefan-Ludwig Hoffmann (2010, 7) „die als verinnerlichte, evidente Ordnung stillschweigend vorausgesetzt werden und den Raum des Denkbaren und Sagbaren umgrenzen“, genießen die Menschenrechte in all ihren Facetten und Anwendungsgebieten eine quasi-sakrale Autorität, die als „weitestgehend unabhängig von weltanschaulichen Parteilichkeiten“ (Martinsen 2019, 31) gilt. So feiern sie ihr Ansehen als Ausweg aus einer von Gewalt durchdrungenen Welt und ihren scheinbar unangefochtenen Ruf als höchster und letzter Bezugspunkt des Gerechten und Guten: „A new ideal has triumphed on the world stage: human rights.“ (Douzinas 2013, 51)

Angesichts der bisher angestellten Überlegungen erscheint dies als verdächtig. Verdächtig erscheint das hegemoniale Menschenrechtsverständnis – als Ende und konzeptionelles Anderes der Gewalt – da es sich mit ihm um einen Ausdruck des verengenden und dichotomisierenden Gewaltverständnisses zu handeln scheint, das *die* Gewalt stets im Außerhalb seiner Selbst zu finden und festzuschreiben vermag. Im Folgenden wird sich dieser Verdacht verfestigen. Dabei wird sich zeigen, dass sich das hegemoniale Menschenrechtsverständnis der Frage nach der eigenen Gewaltsamkeit versperrt und damit einhergehend die fundamentale Einbettung der modernen Menschenrechte in die Kolonial-Moderne verkennt. Gerade deshalb erscheint es dringend nötig, das hegemoniale Menschenrechtsverständnis genauer zu befragen (3.1) und in kritischer Absetzung einen Menschenrechtsbegriff zu entwickeln, der es erlaubt, die Menschenrechte als historisch wandelbar, politisch umkämpft und damit letztlich als mit der Gewalt verwoben zu verstehen (3.2). Dabei wird sich andeuten, dass weder die hegemoniale Deutung der Menschenrechte noch die hegemoniale Geschichtsschreibung der modernen Menschenrechte Phänomene der Beliebigkeit sind. Diese Einsichten werden anhand der sich durchgesetzten Geschichtsschreibung der frühen Genese der modernen Menschenrechte (1941-1948) konkretisiert (3.3). Dabei wird sich zeigen, dass erst die Ausblendung der Kolonialität die

eurozentrische Selbstinszenierung als Ursprung und Garant einer gewaltlosen Ordnung erlaubt – eine Inszenierung, die nicht nur Ausdruck, sondern ebenso Produzent bestehender Gewaltverhältnisse ist.

3.1 DIE HEGEMONIALE DEUTUNG DER MENSCHENRECHTE

Das weitgehend etablierte Verständnis der Menschenrechte liest deren Genese als eine triumphale Erfolgsgeschichte. Dabei erscheint die Entwicklung der Menschenrechte als eine langwierige jedoch teleologische, unaufhaltbare Bewegung hin zur moralischen Vervollkommnung (vgl. Kapur 2006, 668).¹⁸ So gelten die Menschenrechte als das Ergebnis eines mehr oder weniger kontinuierlichen Entwicklungsprozesses, innerhalb dessen sich der per se epochenübergreifende Menschenrechtsgehalt stetig fortgeschrieben und immer weiter herauskristallisiert hätte (vgl. Martinsen 2019, 42). Dabei ist es die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die den Ziel- und Höhepunkt des Jahrhunderts oder Jahrtausende überdauernden ethischen Evolutionsprozesses markiert (vgl. Heerten 2017, Kap. 1).

In eurozentrischer Manier wird der Beginn dieser langen Fortschrittsgeschichte gewöhnlich ins antike Griechenland zurückprojiziert, von wo aus die Menschenrechtsgeschichte, mit ihren scheinbar auf Europa begrenzten Bezügen, ihren Ausgang nehme und linear voranschreite. Über die frühneuzeitliche Entwicklung des Freiheitsbegriffs, des natürlichen Rechts und des Völkerrechts, insbesondere aber über das Zeitalter der Aufklärung, ziehe sich der verheißungsvolle Charakter der Menschenrechte, als tief in westlichen Werten und Prinzipien verwurzelt und ohne größere Widersprüche durch die gesamte abendländische Geschichte (vgl. Heerten 2017, Kap. 1; Barreto 2018, 495). So werden die Menschenrechte als unmittelbares Vermächtnis der Aufklärung rekonstruiert und die im Kontext der Französischen Revolution proklamierte Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte (1789) gilt als direkte Vorläuferkonzeption und maßgebliche Wegbereiterin der modernen Menschenrechte. Während „die geläufigste Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Menschenrechte: das 18. Jahrhundert und die europäische Aufklärung [sei, C.K.]“ (Hoffmann 2010, 11), seien es die modernen Menschenrechte, die die aufklärerischen Versprechen der Französischen Revolution endlich einzulösen vermocht hätten:

¹⁸ Zur teleologischen Struktur europäischen Rechtsdenkens allgemein vgl. Koskeniemi (2020, 126-132)

„Human rights are the fate of postmodernity, the energy of our societies, the fulfilment of the Enlightenment promise of emancipation and self-realisation” (Douzinas 2002, 446).

Der prominente Platz, den die Aufklärung in der Erzählung der Geschichte der Menschenrechte einnimmt, erscheint wie ein Licht in einer langen Geschichte der Dunkelheit. Schließlich erhebt sich die rein und gewaltlos erscheinende aufklärerische Vernunft im Namen des Fortschrittes, der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit gegen Unterdrückung, Unrecht und Rückständigkeit. Auf der Grundlage der weder verliehenen noch erworbenen, sondern angeborenen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen – so heißt es in der Präambel der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte¹⁹ – prangerten die französischen Revolutionär*innen politische und soziale Verhältnisse an. Ins Gericht geriet die willkürliche Gewalt der absolutistischen Monarchen, die Allmacht der Kirche, die intellektuelle Unterdrückung, die Verarmung großer Bevölkerungsgruppen, die Standsprivilegien und mitunter auch der transatlantische Sklavenhandel (vgl. Martinsen 2019, 55f.). Als scheinbar tief in den aufklärerischen Prinzipien angelegt, werden die Menschenrechte daher vornehmlich „aus einer Perspektive des Siegeszugs einer europäischen (,weißen‘) Aufklärung“ (ebd., 141) kontextualisiert. Ausgehend von den Denkern der Stoa, über Vitoria und Grotius, bis hin zu Locke, Montesquieu, Rousseau und Kant, gelangt die kosmopolitische Vernunftentwicklung, so erscheint es, an einen vorläufigen Höhepunkt, der erst im 20. Jahrhundert, nämlich 1948, übertroffen werden wird.

Damit projiziert das teleologische Narrativ die Entdeckung der Menschenrechte weit in die Vergangenheit zurück und meint, sie spätestens im Europa des 17. Jahrhunderts gefunden zu haben, während die Menschenrechte gleichzeitig als eindeutiges „Signum unserer Zeit“ (Heerten 2017, Kap. 1) gelten. Die Jahrhunderte oder Jahrtausende überdauernde Reifung der Menschenrechte führt in dieser Lesart zu „einer durchaus abrupten ,moralischen Revolution‘ der internationalen Politik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.“ (ebd.) Entsprechend kennt die „Eurozentric Storyline“ (Barreto 2018, 495) primär zwei zeitlich distinkte, wegweisende und paradigmatische Zusammenhänge, die als konstitutiv für die modernen Menschenrechte erachtet werden (vgl. Moyn 2010, 6f.). In dieser Lesart erscheint die AEMR als scheinbar unmittelbar alle Menschen

¹⁹ Die Erklärung ist auf der Webseite des französischen Verfassungsrats einsehbar: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/de/erklaerung-der-menschen-und-buergerrechte-vom-26-august-1789> (09.12.2024).

einbeziehender Triumph. Als Ausgang aus der Krise der Moderne erscheint sie wie der „Phoenix from the ashes of modernity“ (Barreto 2018, 496).

Mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die in der nachgezeichneten diskursiven Rahmung den Zielpunkt der menschenrechtlichen Entwicklung markiert, wurde eine Normenordnung für „alle[r] Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ geschaffen, die „das von allen Völkern und Nationen zu erreichende Ideal“ und „das höchste Streben des Menschen“ verkörpert (AEMR 1948, Präambel). Die universellen Rechte, wie sie in der AEMR und zahlreichen weiteren menschenrechtlichen Übereinkommen formuliert sind, beanspruchen als höherwertige Normenordnung, unabhängig von menschlicher Verfügung gültig und evident zu sein (vgl. Brönner 2019, 24).

So wird, gerade vor dem Hintergrund der teleologischen Fortschrittserzählung der Menschenrechtsentwicklung, der Anschein erweckt, dass es sich bei den Menschenrechten um den transhistorischen Kern dessen handelt, was das Wesen des Richtigen und Guten für den Menschen darstellt – sein höchstes Streben, sein ewiges Ideal. Konzipiert als „frozen and fixed principles“ (Mutua 2002, 4), transportieren die Menschenrechte somit den Anspruch, den ursprünglichsten Kern dessen zu erfassen, was der Menschlichkeit widerspricht (vgl. Brown 2004, 453). Die modernen Menschenrechte, schreibt Makau Mutua (2002, 14), „bestow naturalness, transhistoricity, and universality to rights.“

Dieses Menschenrechtsverständnis schlägt sich in der allgegenwärtigen Auffassung der Menschenrechte als vorpolitische Rechte nieder – als „mythical elevation [...] beyond politics and political ideology.“ (ebd., 2) Ihre dominante Skizzierung neigt daher dazu, den Menschenrechten die Aura einer unverdächtigen und reinen Vernunft Einsicht zu verleihen, die sich jenseits ideologischer und politischer Diskurse positioniert. Als eine Art Meta-Ideologie erscheinen die Menschenrechte als „the ideology after the end, the defeat of ideologies“ (Douzinas 2002, 446). Eingehüllt in ihren apolitischen und pragmatischen Mantel, erscheinen sie daher ebenfalls als „a pure defense of the individual against immense and potentially cruel or despotic machineries of culture, state, war, ethnic conflict, tribalism, patriarchy, and other mobilizations or instantiations of collective power against individuals.“ (Brown 2004, 453)

Angesichts der Tatsache, dass die Menschenrechte als Gegenpol zur Gewalt konstruiert werden, erscheint die allumfassende Antwort auf Menschenrechtsverletzungen notwendigerweise mehr Menschenrecht zu sein. Das Menschenrechtssystem verspricht als

rational-kohärentes, in sich gewaltloses System – sofern es richtig eingesetzt und nicht etwa zu machtpolitischen Zwecken instrumentalisiert wird – Gewalt und Unrecht zu überwinden. Aufgrund der Dringlichkeit, auf Menschenrechtsverletzungen zu antworten, setzt die Menschenrechtsarbeit auf eine effektivere, verbindlichere und umfassendere Umsetzung der bestehenden Menschenrechtsnormen (vgl. Kennedy 2004, 12). Daher tendiert die Antwort auf Menschenrechtsverletzungen dazu, allein in wirksameren Kontrollinstrumenten und einer besseren Implementierung der Menschenrechte vermutet zu werden – was auch die „soziale[n] Implementierung der Menschenrechte in das Bewusstsein“ (Hilpert 2009, 24) einschließt.

Die umfassendere Implementierung – so wichtig sie angesichts des globalen Alltags der Menschenrechtsverletzungen ist – erscheint jedoch nur so lange als abschließende Universalantwort auf Menschenrechtsverletzungen, auf Gewalt und Unterdrückung, solange das zugrundeliegende Verständnis von Menschenrechten unhinterfragt bleibt. Denn die Deutung der Menschenrechtsnormen als zeitlose Normen der reinen Vernunft lässt die Frage nach konzeptuellen Herausforderungen, nach Ambivalenzen, Spannungen und Paradoxien, ja, die Frage nach der Gewaltsamkeit der Menschenrechte und ihrer Implementierung nicht zu. Genau dieses Verständnis gerät nun ins Wanken.

3.2 KRITISCHE PERSPEKTIVEN: MENSCHENRECHTE IN IHREN AMBIVALENZEN

Brüchig wird das hegemoniale Verständnis der Menschenrechte zunächst deshalb, weil sich kein statisches, die Zeiten überdauerndes Wesen *der* Menschenrechte ausmachen lässt. Angesichts der in verschiedenen historischen Epochen und geografischen Kontexten auftretenden Konzepte, die unter dem Begriff der Menschenrechte subsumiert werden, müsse der „Anspruch, in den Menschenrechten eine überhistorische Konstante vorzufinden“ (Martinsen 2019, 45) enttäuscht werden. Die Rede von *den* Menschenrechten sei deshalb „unhistorisch und falsch. Einen Begriff der Menschenrechte im Singular gibt es nicht.“ (ebd., 73)

Entgegen der statischen Konzeption unterliegen die Menschenrechte – ihre begriffliche, inhaltliche, konzeptuelle Befüllung, ihre Ausgestaltung, Interpretation, Bedeutung und Bewertung – einem stetigen Wandel. Als grundsätzlich wandelbar, als ein fluides, sich entwickelndes Projekt, wurden die Menschenrechte nicht ein für alle Mal eingesehen oder

entdeckt und gelangten sodann an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten in ihrer ursprünglichen und eigentümlichen Gestalt zur Geltung. Gerade deshalb ist Abstand zu nehmen von der Idee einer menschenrechtlichen Universalnorm, die sich „über die Artikulation von Dissens hinweg festschreibt“ (ebd., 10). Anstatt von einer definitorisch erfassbaren Menschenrechtssensenz spricht auch Felix Brönnner (2019, 25) von einem „fluiden Diskurs, abhängig von sozialen und geografischen Kontexten, in denen der Begriff genutzt wird.“

Gerade weil es sich bei den Menschenrechten um kein fixiertes Prinzipienset handelt, sondern um einen „*per se* polyvalente[n] Begriff [...], der mit äußerst unterschiedlichen, aber in ihrem Anspruch trotzdem universellen Bedeutungen gefüllt wurde – und auch weiterhin wird“ (Heerten 2017, Kap. 1, Hervorhebung im Original), vermögen es die Menschenrechte, diverse Ideen zu transportieren und ganz unterschiedliche politische Anliegen auszudrücken. Die Menschenrechtskonzeption, wie sie in der AEMR und zahlreichen weiteren Menschenrechtsdokumenten verkörpert ist, lässt sich somit als die hegemonial gewordene Konzeption der Menschenrechte verstehen.

Wenn es keine zeitlose Essenz der Menschenrechte gibt, gibt es auch keine geradlinige Durchbruchs- oder Entwicklungsgeschichte, in der sich das vermeintlich unveränderliche und rein auf sich selbst verweisende Wesen der Menschenrechte in der westlichen Geschichte wiederholt in identischer Form manifestieren könnte. Somit ist nicht nur die Rede von *den* Menschenrechten „unhistorisch und falsch“ (Martinsen 2019, 73), sondern mit ihr die Rede von *der* Geschichte der Menschenrechte. Vielmehr als eine solche Geschichte der Menschenrechte gibt es Menschenrechte in der Geschichte (vgl. Eckel 2015, 31). Der Versuch der Rekonstruktion der Geschichten der Menschenrechte erfordert umfangreiche Analysen und sorgfältige Kontextualisierungen des jeweiligen Verständnisses und Bedeutungsinhalts. Was sich allerdings auch ohne detailreiche historische Analysen jener Geschichten offenbart, ist die grundsätzliche Kontingenz der Menschenrechtsentwicklung. Die Menschenrechte, wie wir sie heute kennen, sind Produkt einer Geschichte die „kein Telos besitzt und auch ganz anders hätte verlaufen können“ (Hoffmann 2010, 36).

Diese Einsicht stellt die hegemoniale Geschichtserzählung grundlegend in Frage, denn statt als ein direktes Ergebnis einer zwangsläufigen, linearen Evolution zeigen sich die Menschenrechte vielmehr als das Produkt eines komplexen und dynamischen Geflechtes

historischer Prozesse und Machtverhältnisse, die sich jeglicher Ursprungsfixierung entziehen (vgl. Martinsen 2019, 25). In der Historisierung der Menschenrechte zu berücksichtigen wären dabei insbesondere die geopolitischen und ideologischen Spannungen des Zweiten Weltkriegs, die antikolonialen Befreiungsbewegungen und die Konstellation des Kalten Krieges (vgl. Brönnner 2019, 31-34; Eckel 2015, 803-842; Hoffmann 2010, 26-38; Klose 2009, 19-22). Daher betont auch Heerten (2017, Kap. 2.1), dass die empirischen Grundlagen für die Annahme eines monokausalen Zusammenhangs zwischen der Etablierung des internationalen Menschenrechtsregimes und einzelnen historischen Ereignissen ausgesprochen dünn sind.

Diese kritische Revision scheinbar unwidersprüchlicher Geschichte der Menschenrechte öffnet den Blick für vernachlässigte Perspektiven und Entstehungskontexte. Auch post- und dekoloniale Theoretiker*innen haben darauf hingewiesen, dass die etablierte eurozentrische Geschichtsschreibung der Menschenrechte die komplexen geopolitischen Dynamiken des 20. Jahrhunderts vereinfacht, insbesondere indem sie koloniale Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse systematisch ausblendet. Weit davon entfernt, die modernen Menschenrechte als geschichtslos darzustellen oder ihnen ein bestimmtes geistes- und theoriegeschichtliches Erbe abzusprechen, zielen die Kritiken darauf ab, die modernen Menschenrechte als Ergebnis zahlreicher kontingenter, historischer, konfliktreicher Entwicklungszusammenhänge und machtpolitischer Interessenauseinandersetzungen zu verstehen. So wird von post- und dekolonialen Denker*innen betont, dass es sich bei der Geschichte der modernen Menschenrechte gerade um keinen rein auf sich selbst verweisenden Entwicklungszusammenhang handle, welcher den scheinbaren epochenüberdauernden Weg der transzendenten Essenz der Menschenrechte nachzeichnet. Auszugehen wäre vielmehr von einem „bundle of contradictions“ (Mutua 2002, 15), welches von Diskontinuitäten und Ambivalenzen durchzogen ist und sich jeder geradlinigen Entwicklungslogik entzieht. Sowohl die historische Menschenrechtsforschung als auch postkoloniale Theorien widersprechen damit der hegemonialen Erzählung einer quasi-natürlichen, moralisch-teleologisch gewaltlosen Entwicklung der Menschenrechte aus dem europäischen Geist heraus.

MENSCHENRECHTE, ORDNUNG, GEWALT

Der semantisch mehrdeutige, wandelbare und dynamische Charakter der Menschenrechte ermöglicht es ihnen, ganz unterschiedliche Anliegen und Ideen zu transportieren (vgl.

Kapur 2016, 670f.). Diese fundamentale Offenheit erlaubt die Inanspruchnahme der Menschenrechte durch verschiedene Akteur*innen, die mitunter gegensätzliche Ziele verfolgen: „the pulpit and the state, the Minister and the rebel, the developing world and the liberals of Hampstead and Manhattan.“ (Douzinas 2002, 445). Diese dynamische „Essenz“ der Menschenrechte zeigt sich ebenfalls anhand der Vereinnahmung der Menschenrechte sowohl durch koloniale als auch antikonkoloniale Projekte, die die Menschenrechte in jeweils spezifischen Weisen interpretierten und mobilisierten.

Gerade weil Menschenrechte nicht gleich Menschenrechte sind, bedeutet das Sprechen von und die Berufung auf Menschenrechte, dies von einer bestimmten Perspektive aus zu tun: „Für Menschenrechte einzutreten heißt immer zugleich, in den Kampf um den Begriff derselben einzutreten.“ (Narr/Roth 1998, 120) Diese Einsicht legt es nahe, das Sprechen von und das Eintreten für Menschenrechte als grundlegend politischen Akt zu verstehen. In dem Feld des Politischen wird der substanzielle Gehalt, die Interpretation und Reichweite von Menschenrechtsansprüchen kontinuierlich verhandelt, konstituiert und rekonstituiert (vgl. Martinsen 2019, 10). Menschenrechte erweisen sich damit als ein historisch kontingentes und umkämpftes Terrain, in dem verschiedene Weltansichten und Interessen aufeinandertreffen. Entgegen der klassischen apolitischen Lesart zeigen sich die Menschenrechte somit als Gegenstand politischer Aushandlungen und damit als partikuläre Form politischer Macht (vgl. Martinsen 2019, 10, 40; Kapur 2016, 683f.).

Die politischen Auseinandersetzungen um die Menschenrechte finden in keinem luftleeren Raum statt. Vielmehr sind die Menschenrechte zugleich bedingender und bedingter Teil politischer, historischer, sozialer, rechtlicher und ökonomischer Kontexte, mit denen sie untrennbar verwoben bleiben (vgl. Brown 2004, 452f.; Sarat/Kearns 2004, 11). Diese kontextuellen Einbettungen verweisen auf ein komplexes Geflecht ineinandergreifender Ordnungen, in das die modernen Menschenrechte grundlegend eingewoben sind. Als dynamisches Projekt, das durch historisch verortbare und kontingente Aushandlungsprozesse hervorgebracht wurde und wird, sind die Menschenrechte von diesen Ordnungen nicht nur äußerlich umgeben – die Ordnungen konstituieren vielmehr sowohl die Bedingungen der Aushandlungsprozesse als auch die Gestalt der Menschenrechte selbst. Ordnungen, die durchdrungen sind von kolonialen Einschreibungen (vgl. Anghie 2004; Dussel 2014; Mutua 2002; Santos 2015; Ziai 2016).

Somit ergibt sich eine Art Dialektik aus Wandel und Kontinuität, denn als fluide, politisch ausgehandelte Konzepte unterliegen die Menschenrechte Veränderung. Dieser Wandel vollzieht sich jedoch in Beziehung zu den bestehenden Ordnungssystemen und wird von diesen dynamisch beeinflusst. Schließlich vollziehen sich Genese und kontinuierliche Entwicklung der modernen Menschenrechte, analog zu jedem anderen rechtlichen, politischen und normativen Gebilde, nicht in einem das Weltliche transzendierenden Vakuum (vgl. Sarat/Kearns 9ff.). Sondern in einer modernen Welt, die durchdrungen ist von einer „durch und durch diverse, in sich widersprüchliche und konfliktive Konfiguration“ (Quijano 2010, 36) und der damit einhergehenden „komplizenhafte Beziehung zwischen den Diskursen der Moderne [...] und der kolonialistischen Vereinnahmung“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 38). Die „komplizenhaften Beziehungen“ (ebd.) zeigen sich etwa in den kolonialen Wissensordnungen, die einen Rahmen bilden, innerhalb dessen gedacht und gesprochen werden kann – über die Menschenrechte, über das Konzept des Menschseins, der Würde oder der Freiheit. Ein Rahmen, der begrenzt, wessen Stimmen in den Artikulationen der Menschenrechte Gehör finden und als legitim erachtet werden.

Gerade weil die moderne Menschenrechtsordnung die gewaltdurchdrungene koloniale Ordnung nicht vollständig transzendieren kann, gilt es, Gewalt und Menschenrechte nicht als reine Gegensätze zu verstehen (vgl. Eckel 2015, 12). Menschenrechte sind nicht nur Antwort auf Gewaltverhältnisse, sondern auch Teil derselben. Tief eingewoben in die Konstellation der Kolonial-Moderne, sind es somit gerade die Ideale, die sich der Gewalt entgegenzusetzen scheinen, die durchdrungen sind von kolonialen und damit verwobenen Paradigmen. Die menschenrechtliche Ideale gehen Hand in Hand mit ihrem vermeintlichen Gegenteil: mit Ungleichheit, Abwertung und Unterdrückung – „This dark side is intrinsic to human rights, rather than something that is merely broken and can be glued back together.“ (Kapur 2006, 674)

Ein machtvoll Instrument bleiben die Menschenrechte allerdings auch im Kampf gegen Gewalt und Unrecht. Die Geschichte der Menschenrechte erzählt nicht nur von Kolonialismus und Imperialismus (vgl. Kapur 2006, 682; Zhang 2014, 244). Auch vor diesem Hintergrund und gerade, weil man sich den Ambivalenzen, in die die Menschenrechte verwickelt sind, nicht einfach entledigen kann, betont Spivak, dass die modernen Menschenrechte nicht abzulehnen wären, sondern dass sie als etwas anzuerkennen sind, was man „nicht nicht wollen kann“ [*cannot not want*] (Spivak 2009a, 50). Eine solche Perspektive erfordert, die Menschenrechte weder zu verwerfen noch unhinterfragt

anzunehmen, sondern die „Leerstellen, Paradoxien und Doppelstandards vor dem Hintergrund kolonialer und postkolonialer Gewalt [...], die menschenrechtlichen Begründungsdiskursen und Institutionalisierungspraxen inhärent zu sein scheinen“ (Leicht et al. 2016, 10) ernst zu nehmen. Dabei gilt es, die von den modernen Menschenrechten transportierten vermeintlich unschuldigen Ideale als „komplexe Phänomene von innerer Zweideutigkeit“ (Quijano 2010, 38) zu verstehen und damit als Ideale, denen immer etwas Gewalt-sames anhängen bleibt.

Wenn die Frage nach der Gewaltsamkeit der Menschenrechte, angesichts der Alltäglichkeit von Menschenrechtsverletzungen, für deren Eindämmung es bereits rechtliche und politische Instrumente gibt, zynisch und praxisfern anmuten mag, stellt sich vor dem Hintergrund der Verwobenheit der Menschenrechte in die Konfiguration der Kolonial-Moderne die Frage, ob im Kampf gegen Gewalt und Unterdrückung allein auf die weitere Implementierung der Menschenrechte zu setzen ist. Fraglich bleibt damit, ob die richtige Umsetzung der Menschenrechte *die* Gewalt zu beenden vermag oder ob es im Namen des Schutzes der Menschenrechte nicht ebenfalls nötig wäre, die vermeintlich unverdächtigen Menschenrechte zu überdenken und den Versuch zu wagen, die in ihnen verborgenen Gewaltstrukturen anzuerkennen. Dies hieße nicht nur anzuerkennen, dass ein mehr an Recht nicht notwendigerweise ein mehr an Freiheit und Gleichheit bedeutet (vgl. Kapur 2006, 665; Martinsen 2019, 36), sondern auch, dass ein permanentes Ringen mit der Gewalt im Äußeren wie im Inneren unvermeidbar bleiben muss.

Gerade dieses Wagnis einzugehen, erschwert das dominante Verständnis der Menschenrechte, indem es das Gemisch aus Macht und Moral verkennt. So tendiert das hegemoniale Menschenrechtsverständnis zu einer Blindheit gegenüber der Tatsache, dass das „Erbe der derzeit vorherrschenden Konzeption der Menschenrechte, wie es sich in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) und in zahlreichen korrespondierenden menschenrechtlichen Verträgen niederschlägt, zentrale Probleme verursacht“ (Martinsen 2019, 40f., Hervorhebung im Original).

Vor diesem Hintergrund betonen post- und dekoloniale Denker*innen, dass es von größter Bedeutung ist, wer das Wesen der Menschenrechte festzuschreiben und wer die Geschichte der modernen Menschenrechte zu erzählen vermag. Menschenrechte, betont Kapur (2006, 683f.), „are a site of power and [...] [b]ecause its powerful, it matters who brandishes this sword.“ Gerade daher gelte es, die spezifische Positionierung, von

welcher aus Wissen über die Menschenrechte produziert wird und von welcher aus über die Menschenrechte gesprochen wird, im Blick zu behalten (vgl. Barreto 2018, 484-591). Dies bedeutet, die geopolitische Situierung und damit die unauflösliche „Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte“ (Spivak 2008, 22) jener Subjekte anzuerkennen, die die Menschenrechte konzeptualisieren, interpretieren, verstehen, bewerten und ihre Geschichte zu schreiben vermögen. Doch auch dies scheint das abstrakt-idealistische Verständnis der Menschenrechte zu verhindern, indem es unweigerlich dazu führe, „the veiling of its own locus of enunciation“ (Barreto 2018, 490) zu verschleiern

Die Kritik an der hegemonialen Geschichtsschreibung seitens post- und dekolonialer Theoretiker*innen stellt somit nicht nur die vorherrschende Vorstellung einer geradlinigen und „bruchlosen Evolution der Menschenrechte“ (Hoffmann 2010, 8) als solche in Frage. Sie betont zugleich, die Bedeutung, dessen, was vom hegemonialen Diskurs ausgeschlossen bleibt als konstitutiv für das Eingeschlossene. Die systematische Ausblendung der Kolonialität führt dazu, dass die Menschenrechte als schlichte, von einem isolierten Westen initiierte und etablierte Übereinkunft über vermeintlich geschichtslose und apolitische Normen des Menschlichen erscheinen, während gerade dieses Verständnis die Frage nach der kolonialen Prägung der Menschenrechte verhindert.

Die Trennung des Untrennbaren – der Kolonial-Moderne – erlaubt es dem Westen somit letztlich, sich als originärer Ort der Moral und Vernunft zu versichern (vgl. Kapur 2006, 668-673; Brönnner 2019). Das Verhältnis von Erzählbarem und Nicht-Erzählbarem ist damit nicht nur Ausdruck der kolonialen Konstellation, sondern in seiner ermöglichenden Unterdrückung fundamental für deren Aufrechterhaltung. Denn trotz – oder vielmehr aufgrund – der unauflöslichen Verwobenheit der modernen Errungenschaften mit der Kolonialität wird dieses (Nicht)Thema aus der hegemonialen Geschichtsschreibung der Menschenrechte verdrängt. Verdrängt in das Jenseits der Ordnungen des Sagbaren, trägt es das Sagbare samt dessen gewaltsamen Tendenzen.

3.3 DAS AUSGESCHLOSSENE ERZÄHLEN

Der kurze Zeitraum zwischen 1941 und 1948 gilt als unmittelbare Geburtszeit der modernen Menschenrechte. Schließlich verdichteten sich mit der Atlantik-Charta (1941), dem Zweiten Weltkrieg und dessen Ende, der beginnenden Entkolonialisierung, der Gründung der Vereinten Nationen und der Verkündung der AEMR (1948) zentrale historische Entwicklungen für die Menschenrechtsentwicklung. In vielen Historisierungen

dieser Phase wird der Kolonialismus jedoch eher als Randerscheinung thematisiert. Damit gerät nicht nur die Genese der Menschenrechte unter den Vorzeichen kolonialer Herrschaft aus dem Blick, sondern auch die Kämpfe und Stimmen jener, die versuchten, kritischen Einfluss auf die Setzung der Menschenrechtsnormen zu nehmen – Stimmen, die nicht auf den globalen Süden beschränkt sind.

KOLONIALE STRUKTUREN UND HEGEMONIALE DEUTUNG

Die hegemoniale Deutung der AEMR basiert mitunter auf der verbreiteten Interpretation ihrer unmittelbaren Entstehungsgeschichte. Diese deutet die AEMR als Ausdruck und Ergebnis der moralischen Bemühungen der Alliierten, die der faschistischen Gewaltideologie der Achsenmächte ad hoc eine gewaltlose, apolitische, moralisch-rechtliche Antwort entgegengestellt hätten. Diese Zuschreibung ist nicht unbegründet, schließlich setzten sich die Alliierten bereits während des Zweiten Weltkrieges für eine von Frieden und Freiheit geprägte Nachkriegsordnung ein. Angesichts der totalitären Neuordnungspläne Deutschlands und seiner Verbündeten war es unmittelbar nötig, der nationalsozialistischen Ideologie „ein eigenes Konzept zur Neuordnung der Welt gegenüberzustellen“ (Klose 2009, 20).

So formulierte der US-amerikanische Präsident Franklin D. Roosevelt in einer der wohl einflussreichsten Reden des 20. Jahrhunderts seine Vision einer neuen Weltordnung, getragen von den vier Grundfreiheiten: der Rede- und Glaubensfreiheit, der Freiheit vor Not und der Freiheit vor Furcht (vgl. Zielinski 2018, 20). Jene Vision spiegelt sich in der von Roosevelt und seinem britischen Amtskollegen Winston Churchill 1941 verkündeten Atlantik-Charta wider, die zu einem Meilenstein in der Entwicklung der modernen Menschenrechte werden sollte. Das als große Bündnis der Menschheit beschriebene Vorhaben wurde zur gemeinsamen moralischen Basis der Alliierten: Im Gegensatz zur rassistischen nationalsozialistischen Unterdrückungsideologie, so hieß es, strebe man auf der Basis von Gleichheit und Selbstbestimmung nach einem Frieden, der es allen Menschen ermögliche, in Freiheit zu leben (vgl. Klose 2009, 26). Für die Verteidigung der Freiheit und Gerechtigkeit sei es unumgänglich die Wahrung des Rechts aller Völker auf freie Regierungswahl sowie die Wiederherstellung des Selbstbestimmungsrechts jener Völker, denen es gewaltsam entzogen wurde (vgl. Atlantik-Charta, Pkt.3).²⁰

²⁰ Roosevelt/Churchill, Atlantik-Charta, 14. August 1941. <https://avalon.law.yale.edu/wwii/atlantic.asp> (11.12.2024).

Darüber, wie universell die Grundfreiheiten und Selbstbestimmungsrechte jedoch tatsächlich sein sollten, war man sich nicht einig. So verkündete Churchill noch im Jahr deren Ausrufung, diese gälten nicht für die britischen Kolonien, sondern bezögen sich nur auf die von der deutschen Wehrmacht besetzten Länder.²¹ Jene brutale Ironie – die Gleichzeitigkeit der Verpflichtung zur internationalen Förderung der Freiheit der Menschen unter Verurteilung der Nazi-Tyrannie und der Alltäglichkeit exzessiver kolonialer Ausbeutung und Unterdrückung – trat unmittelbar auf den Schlachtfeldern des Zweiten Weltkriegs zu Tage, auf denen die Alliierten gemeinsam mit ihren Kolonien für Freiheit und Gleichheit kämpften.²² Im Kampf gegen Unterdrückung und den „Rassenwahn“ wurden die Blutkonserven in den Feldlazaretten der Alliierten ebenso selbstverständlich nach Schwarz und Weiß getrennt, wie die Unterbringung, Ausrüstung und Versorgung der Soldaten mit Alkohol organisiert war (vgl. Klose 2009, 28, 40). Auch Frantz Fanon, der für die französische Armee kämpfte, berichtet über den tödlichen Rassismus im Kampf gegen denselben: „Wir erinnern uns an einen Tag, an dem es mitten im Kampf darum ging, ein Maschinengewehrnest auszuheben. Dreimal wurden die Senegalesen vorgeschickt, dreimal wurden sie zurückgeschlagen.“ (Fanon, 1985, 21) Von Tag zu Tag, so ist es einem Brief eines Hafenarbeiters aus dem heutigen Tansania überliefert, „werden wir getreten und geschlagen, als wären wir keine Menschen [...], aber uns wird gesagt, dass wir mit Nazi-Deutschland im Krieg sind, weil die Nazis die Welt versklaven wollen. Wie kommt es, dass ein Engländer uns [...] zu Sklaven macht?“ (Westcott 1986, 155, zit. nach Klose 2009, 39)

Es scheint naheliegend, dass viele Soldaten aus den Kolonien im Namen der als universell ausgerufenen Grundrechte kämpften, während es nicht ebenso eindeutig ist, dass diese dieselben Ziele wie ihre Kolonialherren verfolgten. Vielmehr, erklärt Klose (2009, 39), wäre die Beteiligung am Zweiten Weltkrieg motiviert gewesen durch die Hoffnung auf

²¹ Churchill verkündete dies in einer Debatte im britischen Parlament am 09.09.1941. Dokumentiert in Hansard, House of Commons Debate 'War Situation', vol. 374, cc67-156, <https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1941/sep/09/war-situation> (26.11.2024).

²² Die kolonialisierten Länder stellten Millionen von Soldaten und (Zwangs-)Arbeiter*innen für die alliierten Streitkräfte (vgl. Klose 2009, 30ff.). Ungeachtet dessen tauchen diese Kriegsoffer in den gängigen Statistiken über „Menschenverluste“ des Zweiten Weltkriegs nicht auf, was auch darauf zurückzuführen ist, dass sie gar nicht erst gezählt wurden (vgl. Rheinisches JournalistInnenbüro 2005, 14).

Unabhängigkeit und eine grundlegende Verbesserung ihrer Situation in den Kolonien.²³ Auf die nach Kriegsende vielerorts einsetzenden oder sich intensivierenden antikolonialen Unabhängigkeitskämpfe reagierten die Kolonialmächte allerdings mit brutaler Gewalt, und die Hoffnung auf eine unmittelbar durch das Ende des Zweiten Weltkriegs bedingte Unabhängigkeit wurde enttäuscht. Dieses markierte vielerorts vielmehr einen Wendepunkt hin zu noch massiverer Repression und Gewalt seitens der Kolonialmächte. Während der 8. Mai in Frankreich bis heute nationaler Feiertag ist, ist er in Algerien Tag nationaler Trauer.²⁴

Fabian Klose (2009), Roland Burke (2010) und Lasse Heerten (2017) erkennen parallel zu dem Erstarken der antikolonialen Bewegungen eine Verschiebung vom universellen Selbstbestimmungsrecht, wie es in der Atlantik-Charta verkündet wurde, hin zu den individuellen Rechten, wie sie heute in den Menschenrechten verkörpert sind. Angesichts des Potenzials, das die kollektiven Menschenrechte als Instrument des Antikolonialismus geboten hätten, wäre es zu einer Neuausrichtung der Menschenrechte gekommen, die es den westlichen Kolonialmächten erleichterte, öffentlich als Förderer der Menschenrechte aufzutreten, ohne die Kolonialherrschaft grundsätzlich in Frage stellen zu müssen (vgl. Heerten 2017).

Insofern seien die „individuellen Menschenrechte eine Antwort der Imperialmächte auf den Antikolonialismus, dem kollektive Rechte eine deutlich wirksamere Waffe geboten hätten“ (Heerten 2017, Kap. 2), und das „angestimmte Hohelied der individuellen Rechte war somit gleichzeitig ein Abgesang auf die kollektiven Rechte“ (ebd.). Im Sinne dieser Historisierung erscheint die Gründung der Vereinten Nationen nicht als ein

²³ Anzumerken ist, dass eine Vielzahl der am Zweiten Weltkrieg aktiv beteiligten Menschen aus den Kolonien, angesichts Zwangsrekrutierungen, keine Entscheidung für oder gegen eine Beteiligung am Krieg blieb und viele der Beteiligten über keine Informationen verfügten, wofür oder wogegen sie an der Seite ihrer Kolonialmächte kämpfen sollten. Baba Sy – ein vom Rheinischen JournalistInnenbüro (2005, 106) interviewter Veteran aus dem heutigen Burkina Faso – erinnert sich, dass die „Leute damals nicht [wussten, C.K.], um was es ging, wenn von Faschismus die Rede war. Die Franzosen erzählten uns lediglich, dass die Deutschen die Afrikaner für Affen hielten und wir mit unserem Einsatz in diesem Krieg beweisen könnten, dass wir Menschen wären. Das war’s.“ Ein Zitat, das auch zum Ausdruck bringt, dass die Versprechungen über die kommende Gleichheit als Kriegspropaganda zur Mobilisierung der Bevölkerung in den Kolonien eingesetzt wurde (vgl. Heerten 2017, Kap. 2.2; Klose 2009, 32).

²⁴ Am 8. Mai 1945 begann das sogenannte Sétif-Massaker, dem schätzungsweise bis zu 45.000 Algerier*innen zum Opfer fielen. Mit der auf eine Demonstration folgende Repressionsmaßnahme machte die französische Armee deutlich, dass sie keinerlei Widerstand dulden würde und lieferte einen bitteren Vorgeschmack auf die im Unabhängigkeitskrieg getöteten Algerier*innen, die rund ein Sechstel der gesamten algerischen Bevölkerung ausmachen werden (vgl. Rheinisches JournalistInnenbüro 2005, 131; Klose 2009, 74).

einschneidender Bruch mit der kolonialen Vergangenheit, sondern als verwoben mit der Gleichzeitigkeit der Proklamation und Institutionalisierung der Universalität beanspruchender Prinzipien und europäischer Kolonialherrschaft. Eine Deutung, wie sie die Verkündung des britischen Ministers Robert Gascoyne-Cecil auf der UN-Gründungskonferenz nahelegt – man trete für Freiheit ein, aber genau dies bedeute für viele der Kolonien Hilfe, Führung und Schutz (vgl. Klose 2009, 56).

Da in der Tat parallel zur Rhetorik der unveräußerlichen Rechte der Einzelnen die koloniale Strukturierung der Welt bestehen blieb, sei es nach Burke (2010, 114) nicht verwunderlich, dass auch über den Umfang der Gültigkeit der individuellen Menschenrechte keine Einigkeit herrschte und versucht worden wäre, eine gespaltene Welt mit zwei Klassen von Menschenrechtsstandards zu errichten. Eine Haltung, die auch Menschenrechtsadvokat*innen wie René Cassin nicht gänzlich fern gewesen sein. Während John Humphrey, der Verfasser des ersten Entwurfs der AEMR, sich zwei Jahre nach deren Verkündung kritisch darüber geäußert hätte, dass diese zu einer Waffe des Antikolonialismus gegen die westlichen Demokratien verkommen wäre, hätte der britische Delegierte der Menschenrechtskommission verkündet, die Menschenrechte seien nur für zivilisierte Länder (vgl. Burke 2010, 114ff.).

Klose (2009, 61) liest die Trägheit der über zwölf Jahre anhaltenden Verhandlungen zu den Entwürfen über rechtsbindende Konventionen daher als Ausdruck des Versuchs, die Menschenrechte fern von den Kolonien zu halten, ohne als Verletzer der Menschenrechte auftreten zu müssen. Ein Zusammenhang, wie er nicht nur von Klose hergestellt wird. In der Tat ist es auffällig, dass sich der Begriff der „Dritten Welt“ in seinen Konnotationen zu „Unterentwicklung“ ab den 1950er Jahren immer mehr durchzusetzen begann (vgl. O'Malley 2024, Insebayeva 2023, 20; Brönnner 2019, 38).

Die menschenrechtliche Konzeption, wie sie in der AEMR und zahlreichen weiteren menschenrechtlichen Dokumenten institutionalisiert wurde, müsse daher als „Produkt der spezifischen Ökonomien des Willens, der Werte und Interessen, welche wiederum die Ungleichheiten zwischen politischen Subjekten widerspiegeln“ (Grovgoui 2016, 55) verstanden werden. Die standhafte Vorstellung, dass die Welt allein „durch die Setzung von universellen Normen und Rechten [...] in einen besseren Ort verwandelt worden [wäre, C.K.]“ (Heerten 2017, Kap. 1) und die AEMR der Zielpunkt der moralischen Evolution

sowie eine die Gewalt des Weltlichen transzendierende Antwort auf die Gewalt gewesen wäre, erweist sich demnach als unzutreffend:

Menschenrechtspolitik stellte nicht die moralische Konsequenz dar, die eine einmütige internationale Gemeinschaft nach 1945 aus den vorherigen Kriegen und Massenmorden zog. [...]. Schließlich waren sie [die Menschenrechte, C.K.] nie so abgekoppelt von strategischen Erwägungen, nie so losgelöst von politischen Sach- und Handlungszwängen, dass sich in ihnen eine Art alternative Weltordnung verkörpert hätte, die mit der ‚realpolitischen‘ der überkommenen Staatenbeziehungen kontrastierte. (Eckel 2015, 12)

Die de- und postkoloniale Theorie legt dabei nahe, dass diese Verwicklungen der frühen Genese der Menschenrechte mit dem Kolonialismus nicht zufälligerweise in breiten Teilen der Menschenrechtsforschung nicht hinreichend anerkannt werden. Wenn die Art und Weise, wie und von wem die Geschichte der Menschenrechte geschrieben werden kann, als Teil der anhaltenden kolonial-epistemischen Asymmetrien verstanden wird, erscheint diese Ausblendung vielmehr als konstitutiv für den Erhalt der kolonialen Ordnung, deren eigenes Produkt sie ist. Dies würde auch erklären, warum die Rolle der Anderen des Westens in der hegemonialen Geschichtsschreibung der Menschenrechte keine ist.

KRITISCHE INTERVENTIONEN UND VERDRÄNGTE TRADITIONEN

Der westliche Raum war noch nie der „heaven of liberties“ (Barreto 2018, 486) für den er sich gerne hält. Ebenso wenig verfügt er exklusiv über Begriffe von Freiheit und Gleichheit. Quellen, Traditionen, Schauplätze, Begründungsfiguren und Geburtsstätten der Menschenrechte finden sich verstreut auf der ganzen Welt: „its sources spread outside the West“ (Barreto 2019, 492). Eine Einsicht, die weder als erste noch als einzige von der de- und postkolonialen Theoriebildung hervorgebracht wurde.

Obwohl sich die Entwicklung menschenrechtlicher Ideen nicht auf einen beschränkten Raum begrenzen lässt, argumentiert Nikita Dhawan (2014, 10) mit Dipesh Chakrabarty, dass die politische Moderne – als diskursiver Raum, innerhalb dessen sich die modernen Menschenrechtskonzeptionen herausbildeten – das Erbe der europäischen Aufklärung sei. Es sei evident, so auch José-Manuel Barreto (2018, 490f.), „that the hegemonic theory of human rights is the progeny of a perspective grounded in a particular historical and geographical context, that of Europe.“

Diese Position – die Ausgangspunkt verschiedenster de- und postkolonialer Menschenrechtskritiken ist²⁵ – impliziert nicht, dass Europas Andere passive Rezipient*innen der europäischen aufklärerischen Konzeptionen wären. Vielmehr, so Dhawan (2014, 11), wären menschenrechtliche Schlüsselbegriffe in der Interaktion zwischen Kolonie und Metropole entstanden. Denn der nur vermeintlich isolierte westliche Raum hat seine zugleich befreienden und unterdrückenden Ideale nicht nur in Absetzung zur kolonialen Welt hervorgebracht; die Ideale wären von den Anderen des Westens angeeignet und um- und neuinterpretiert worden (ebd.).

Barreto erkennt eine solche Entwicklung in den antikolonialen Traditionen des Naturrechts. Diese lasse sich in den kolonialisierten Gesellschaften des 18. Jahrhunderts, über die antikolonialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, bis in die Gegenwart hinein nachvollziehen. Denn es existiere „a centuries-old anti-colonial tradition of natural and human rights developed in the colonised world” (Barreto 2018, 486). Während nicht bestritten werden kann, dass sich Persönlichkeiten wie Ottobah Cugoano und Olaudah Equiano (18. Jahrhundert), Frederick Douglass und Sojourner Truth (19. Jahrhundert), Malcolm X und Martin Luther King (20. Jahrhundert) auf natürliche Rechte beriefen, herrscht keine Einigkeit darüber, wie bedeutend diese in Bezug auf hegemoniale Menschenrechtstheorie zu werten ist (vgl. Fn.17; Asad 2000). Unabhängig davon, wie diese Bewertung ausfällt, sind die Verbindungen zwischen den Menschenrechten und allem, was nicht direkt mit ihrem scheinbaren räumlichen Ursprung und Ziel in Verbindung gebracht wird, unterbeleuchtet. Ausgelöscht, schreibt Barreto, wurden: „five hundred years of anti-utopian misappropriation, but mainly of utopian mobilisation of natural rights, the Rights of Man and human rights” (Barreto 2018, 496f.).

Ein paradigmatisches Beispiel für dieses außerordentliche Vergessen ist die Haitianische Revolution (1791-1804), die zugleich Beispiel einer kritischen Auseinandersetzung mit der Ausbuchstabierung der Ideale von Freiheit und Gleichheit war, wie sie in Frankreich und den heutigen USA hervorgebracht wurden. Zum Beginn der Revolution kam es unmittelbar zu Bezugnahmen auf die von Frankreich ausgerufenen allgemeinen, natürlichen

²⁵ Ausgangspunkt der Kritik ist dabei weniger dieser Bezug an solcher, sondern mehr die Gewaltverhältnisse, die damit in Zusammenhang stehen.

Rechte (vgl. Brönnner 2019, 26): Die haitianischen Revolutionär*innen wendeten die Prinzipien der französischen Revolutionärinnen gegen diese selbst.²⁶

So gelang es den haitianischen Revolutionär*innen, die Widersprüche zwischen der aufklärerischen Konzeption der unveräußerlichen Rechte des Menschen und der Realität kolonialer Unterdrückung offenzulegen. Die Haitianer*innen, die die existierenden Vorstellungen von Humanität und Vernunft radikal herausforderten, dehnten die Reichweite der Rechte nicht einfach aus, sondern führten gerade durch die Kritik an diesen Rechten tatsächlich einklagbare Menschenrechte ein (vgl. Grovogui 2016, 52, 60-65). Während sich alle drei Revolutionen dem Geist der Sklaverei entgegenzustellen behaupteten, war es die Haitianische Revolution – die als erste der drei großen Revolutionen die tatsächlich Versklavten befreite (vgl. Mintz 1995, 77) – die die Kluft zwischen der revolutionären universellen Rechtsrhetorik und der Realität ihrer de facto partikularen Anwendung zu überbrücken begann. Obwohl die Protagonist*innen der Haitianischen Revolution zu den Ersten gehörten, „die die Verbindung zwischen politischer Gewalt und den politischen Ideologien und politischen Systemen erkannten“ (Grovogui 2016, 60), und Institutionen konzipierten, die etwa den Konventionen über die Abschaffung der Folter oder dem Recht auf Familienzusammenführung weit vorausgriffen (vgl. ebd., 61), kommt die Haitianische Revolution, wenn überhaupt, nur am Rande der eurozentrisch überfrachteten Geschichtsschreibung vor.

Trotz ihrer Bedeutung für die Entwicklung der modernen Menschenrechte und obwohl sie die modernen politischen Debatten offensichtlich in signifikanter Weise verkörpert, ist die Revolution „bis heute nicht in die Geschichtsschreibung über revolutionäre Erhebungen im Kontext der Entwicklung der Menschenrechte aufgenommen“ (Martinsen 2019, 138). Es lag und liegt jenseits des Denkbaren, dass, mehrheitlich nicht lesen und schreiben könnende Schwarze Sklaven Rechte mit universalem Charakter hätten

²⁶ Ebenso wie die amerikanische, wurde auch die französische Deklaration trotz aller überzeugender moralischen Prämissen so formuliert, dass tatsächlich versklavte Menschen faktisch ausgeschlossen blieben. Diese bemerkenswerte Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit lässt sich darauf zurückführen, dass weder die Menschheit in ihrer Gesamtheit noch das abstrakte Individuum den zentralen Bezugspunkt der Deklarationen bildeten. In Frankreich blieb die volle Bürgerschaft auf bestimmte Gruppen beschränkt, von der nicht nur Versklavte, sondern auch Frauen ausgeschlossen blieben. Ebenso war der mit Rechten ausgestattete amerikanische Bürger, ein in den Kategorien von Klasse, Geschlecht und Ethnizität verortetes Individuum (vgl. Grovogui 2016, 53-62). Dass der Mehrheit der westlichen Verfechter*innen der unveräußerlichen Individualrechte diese mit der Versklavung der Anderen in Einklang bringen konnten, bedeutet laut Joas (2015, 5) nicht, dass es im Westen nie ernsthafte Kritik an der Sklaverei gegeben hätte, verweise aber darauf, dass diese stets schwach und inkonsequent blieb.

erkennen können und deren Anführer somit auf einer intellektuellen Stufe mit den Geistesgrößen der westlichen Revolutionen hätten stehen können (vgl. Grovogui 2016, 63; Bogues 2013, 217). Diese Auslöschung der nicht-westlichen Entwicklungsherde der modernen Menschenrechte, ging im Falle der haitianischen Revolution Hand in Hand mit der Auslöschung der Kritiken an westlichen Konzeptionen.

Dieses Muster zeigt sich auch während der Genese der AEMR. Ein prägnantes Beispiel für marginalisierte kritische Interventionen ist die African-Claims-Charta (1943), die als Antwort auf die Atlantik-Charta entstand. Bis heute weitgehend verkannt bleibt die Bedeutung des vom Afrikanischen Nationalkongress verfassten „remarkable document on international solidarity and human rights“ (Ndlovu 2013, 70), obwohl es einen Meilenstein in der Artikulation umfassender Forderungen nach Menschenrechten auf internationaler Ebene markiert. Um eine Vision der Zukunft des vom Kolonialismus geplagten afrikanischen Kontinents zu schaffen, interpretierten die Autoren der African-Claims-Charta die mit der Atlantik-Charta verkündeten Prinzipien aus der Perspektive der davon Ausgeschlossenen. Während die Prinzipien grundsätzlich bejaht wurden, wurde zugleich eine scharfe Kritik an dem frühen Menschenrechtsdokument geliefert (vgl. Ndlovu 2013, 70f.; Mutua 2002, 132f.). Angeprangert wurde insbesondere die Verengung der Menschenrechtsnormen und die Doppelmoral der alliierten Kolonialmächte:

We urge that if fascism and fascist tendencies are to be uprooted from the face of the earth, [...] the Atlantic Charter must apply [...] to all the nations of the world [...]. Africans are in full agreement with the war aim of destroying Nazi tyranny, but they desire to see all forms of racial domination in all lands, including the Allied countries, completely destroyed. Only in this way, they firmly believe, [...] that all men in all lands shall live out their lives in freedom from fear, want and oppression.²⁷

Bemerkenswerterweise wird bereits im Vorwort der Charta die Bedeutung sozialer und wirtschaftlicher Rechte explizit hervorgehoben. Diese Forderungen unterstreichen ein ganzheitliches Menschenrechtsverständnis, das bürgerliche, politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte umfasst. Die Autoren reflektieren damit früh über die Untrennbarkeit verschiedener Menschenrechtskategorien und deren ineinandergreifende Bedeutung für tatsächliche Freiheit und Würde. Ohne konkreten Bezug auf die African-Claims-Charta zu nehmen, betont Grovogui (2016, 66), dass „die sogenannten

²⁷ Die offizielle Bezeichnung des Menschenrechtsdokuments lautete *Africans' Claims in South Africa*. Die Charta ist auf der Webseite des Afrikanischen Nationalkongress einsehbar, <https://www.anc1912.org.za/africans-claims-in-south-africa> (27.11.2024).

wirtschaftlichen und sozialen Rechte nicht einfach, wie es die derzeit gängige Annahme ist, eine zweite Generation der Menschenrechte darstellen.“ Vielmehr könne man diese aus den antikolonialen Kämpfen ableiten. So waren es die Unterdrückten, die durch ihre Kritik an der hegemonialen Konzeption der Menschenrechte für ein ganzheitliches Verständnis eintraten – eine Position, die in der hegemonialen Menschenrechtskonzeption lange Zeit marginalisiert blieb, bevor sie Jahrzehnte später in den UN-Menschenrechtspakten von 1966 formalisiert wurde.

Als eines von zahlreichen Beispielen verdeutlicht die African-Claims-Charta, wie sich die Artikulation von Dissens in die Menschenrechte einschreibt. Zugleich zeigt sie, wie alternative Perspektiven und Kritiken an der westlichen Menschenrechtskonzeption aus dem Diskurs verdrängt wurden. Denn trotz der sich abzeichnenden Bedeutung der African-Claims-Charta für die Entwicklung des modernen Menschenrechtsverständnisses bleibt diese auf den großen Listen der zentralen Menschenrechtsergebnisse unaufgeführt – und das obwohl, oder gerade weil, der frühe Beleg einer ganzheitlichen, die konkreten Lebenswirklichkeiten berücksichtigenden Menschenrechtskonzeption eine fundierte Kritik an der sich entwickelnden hegemonialen Menschenrechtskonzeption lieferte.

Die Befürwortung der Menschenrechtsidee ist daher nur ein Teil der Geschichte, denn mitunter waren es die Befürworterinnen und Vorkämpferinnen selbst, die deren Eingebundenheit in die koloniale Konstellation betonten und sich darum bemühten, die hegemoniale Menschenrechtskonzeption offenzuhalten. Sofern jene kritischen Stimmen überhaupt im hegemonialen Diskursfeld hörbar werden, erscheinen sie in der Regel als eine relativistisch motivierte Ablehnung der Menschenrechte (vgl. Martinsen 2019, 54; Mutua 2002, 57f., 74). Denn obwohl die Vielfalt nicht-westlicher Interpretationen, Adaptionen und Kritiken eindeutig ein konstruktiver Teil der Entstehung und Verbreitung der Menschenrechtsnormen sind, bleiben diese, wie Mutua (2002, 1) festhält, weitgehend verloren in den eurozentrisch verklärten Ehrungen der Menschenrechte.²⁸

²⁸ Umso mehr gilt es anzuerkennen, dass die Menschenrechte kein rein westliches Produkt sind. Als ein Instrument, dessen sich über Jahrhunderte in kritisch-kreativer Aneignung und Umdeutung bedient wurde, sind die Menschenrechte, wie wir sie heute kennen, auch Produkt ihrer eigenen Transformation. Deshalb seien die Menschenrechte, wie bereits betont, nicht als insgesamt eurozentrisches Projekt zu brandmarken. Gerade diese ablehnende Haltung – so Spivak (2005, 134) – würde den Einfluss des Nicht-Westens auf die als westlich verklärten Menschenrechte verkennen, womit letztlich gerade dieselben Gewaltverhältnisse reproduziert würden, gegen die sich die Ablehnung der eurozentrischen Menschenrechte zu richten vorgibt.

Dass die Menschenrechte, wie wir sie kennen, nicht das alleinige Ergebnis der Anstrengungen des Westens sind, zeigt sich auch nach der Gründung der UN (1945), als die Ausarbeitung einer internationalen UN-Menschenrechtscharta – der späteren AEMR – begann. Die Rolle der (ehemals) Kolonialiserten beschränkte sich dabei nicht darauf, dass sie entscheidend zur Verbreitung und Konsolidierung der Menschenrechtsprinzipien beitrugen, die sie als ein Instrument in ihrem Kampf um Selbstbestimmung aufgenommen hatten (vgl. Barreto 2018, 497f.). Vielmehr hatte die Tatsache, dass die Kolonialiserten in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg in vielen Fällen tatsächlich staatliche Unabhängigkeit erlangten, Folgen für das Menschenrechtsprogramm selbst, denn die „Diplomaten der ‚Dritten Welt‘ nutzten [...] die Spielräume, die ihnen so eröffnet wurden“ (Heerten 2017, Kap. 2.2). Gerade den engagierten Delegationen des globalen Südens sei es zu verdanken, dass die Verabschiedung der AEMR vorangetrieben wurde und dass es gelang, Diskriminierung und Imperialismus zunehmend mit dem Menschenrechtsdiskurs zu verknüpfen (vgl. Klose 2009, 47, 54).

Entgegen der klassischen Darstellung der Entstehung der AEMR, die „[n]icht frei von hagiografischen Überhöhungen [...], gewöhnlich um Individuen wie Eleanor Roosevelt oder René Cassin [kreisen, C.K.], ohne deren heroischen Einsatz diese Errungenschaften unerreichbar geblieben wären“ (Heerten 2017, Kap. 1), betonen jüngere Perspektiven mitunter die bedeutende Rolle nicht-westlicher Akteur*innen. Im Zuge der Wiederentdeckung und Aufwertung deren Rolle innerhalb des Menschenrechtsfeldes der UN wird betont, dass die AEMR keineswegs allein von den USA und Frankreich kreiert und herausgegeben worden wäre (vgl. Waltz 2013). Eine genauere Betrachtung der Entstehungsgeschichte der Erklärung, so auch Barreto (2018, 492), zeige vielmehr „the presence of other actors in the long drafting process, and in the years-long campaign that lead to the adoption of the Declaration by the General Assembly of the UN, i.e., Third-World countries“. Die Präsenz nicht-westlicher Autoren in der Ausarbeitung der AEMR – in der Regel wird diesbezüglich auf die libanesischen und chinesischen Mitglieder der UN-Menschenrechtskernkommission Charles Malik und Peng Chun Chang verwiesen – dient häufig als Beleg für eine gleichberechtigte und durch vielfältige Einflüsse geprägte Autorenschaft der AEMR:

1948 kamen Menschen aus allen Teilen der Welt, mit unterschiedlichen rechtlichen und kulturellen Hintergründen, in Paris zusammen, um eine Grundlage für die menschliche Gemeinschaft, für Frieden und Gerechtigkeit zu formulieren. Nach den Erfahrungen des

zweiten Weltkriegs einte sie alle die Vision von einer Welt, in der die Würde jedes einzelnen Menschen anerkannt und geschützt wird.²⁹

Obwohl es nicht zu bestreiten ist, dass Menschen aus verschiedenen Teilen der Welt an der Entwicklung und Setzung der Menschenrechtsnormen beteiligt waren und es die Länder des globalen Südens mitunter vermochten, die Verhandlungen in bestimmte Richtungen zu lenken, wird von de- und postkolonialen Denkerinnen gemahnt, diese Beteiligung nicht überzubewerten. Denn wie etwa Makau Mutua (2002, 19) hervorhebt, waren die Hebel der Macht bei der Ausarbeitung der AEMR für bestimmte Vertreterinnen unerreichbar: „[N]on-Western scholars and diplomats were key players in the construction of the UDHR. But the levers of power at the United Nations and other international lawmaking forums have traditionally been out of the reach of the Third World.”

Darüber hinaus impliziert die Partizipation zweier in einem nicht-westlichen Land geborener Mitglieder der UN-Menschenrechtskernkommission nicht zwangsläufig, dass globale Philosophien, Rechtsverständnisse, Denk- und Geistestraktionen berücksichtigt worden wären. Dies erkläre sich, so Mutua (ebd., 11, Fn.10), aus „the simple point [...] that Eurocentric norms and cultures [...] have either been imposed on, or assimilated by, non-European societies”. So waren auch die zur Stützung der These der ganz „unterschiedlichen rechtlichen und kulturellen Hintergründe“ herbeizitierten Menschenrechtskernkommissionsmitglieder Malik und Peng verwurzelt in europäischen intellektuellen Traditionen, während keine einzige der Vertreter*innen aus den ehemaligen Ausbeutungskolonien anwesend war (vgl. ebd., 155).³⁰ Es scheint somit nicht übertrieben, dass Bröner (2019, 29) der hegemonialen Erzählung entgegensetzt: „Zu dem Entwurf der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte trafen sich 1948 einige wenige sogenannte Intellektuelle in einem stark eurozentrischen Rahmen unter Ausschluss eines Großteils der noch kolonialisierten Welt.“

²⁹ Das Zitat stammt von der Webseite des deutschen Instituts für Menschenrechte, [https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/menschenrechtsschutz/deutschland-im-menschenrechtsschutzsystem/vereinte-nationen/vereinte-nationen-aemr#:~:text=Am%2010.,in%20mehr%20als%20500%20Sprachen.\(03.01.2025\)](https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/menschenrechtsschutz/deutschland-im-menschenrechtsschutzsystem/vereinte-nationen/vereinte-nationen-aemr#:~:text=Am%2010.,in%20mehr%20als%20500%20Sprachen.(03.01.2025))

³⁰ Der christliche Libanese Charles Malik besuchte die *American Mission School for Boys*, studierte an einer amerikanischen Universität in Beirut und in Deutschland unter Heidegger, bevor er seinen Doktorgrad in Philosophie an der *Harvard University* erlangte. Peng Chung Chang absolvierte seinen Bachelorabschluss in Massachusetts und promovierte unter John Dewey an der *Columbia University* in New York (vgl. Bröner 2019, 29).

Wenn der US-Delegierte Warren Christopher (zit. nach Brönnner 2019, 33) auf dem Wiener Menschenrechtskongress von 1993 die dort vorgetragene Kritik als „cultural relativism“ abtut und den Kritiker*innen aus dem globalen Süden entgegnet, dass es sich bei den Menschenrechten um die tiefsten Werte der USA handelt, um eine zeitlose Wahrheit, die nicht mehr zur Debatte stünde, hat er in gewisser Weise recht behalten. Denn in der Tat setzte sich eine spezifische Lesart der Menschenrechte durch. Eine Lesart, die eng mit dem „Führungsanspruch [...] und globaler Überwachung durch Europa und seine ehemaligen Siedlungskolonien, allen voran die USA, verknüpft ist“ (ebd., 34).

Bis heute gelten die Menschenrechte als eine sich dank des Westens durchgesetzte zeitlose Wahrheit – als inhärent gute, apolitische, unumstrittene und allumfassende, die kolonialen Gewaltverhältnisse transzendierende gewaltlose Antwort auf die Gewalt. Weil sich die Einbettung der Entwicklung der AEMR in die koloniale Weltordnung nicht bestreiten lässt (vgl. O'Malley 2014) und weil diese nicht nur auf Gewaltverhältnisse antworten, sondern auch konstitutiver Teil derselben bleiben, gilt es, die Frage zu stellen, inwiefern sich die kolonialen Gewaltverhältnisse in die menschenrechtliche Konzeption selbst eingeschrieben haben und von dort aus weiterhin am Werk sind. Die Beantwortung dieser Frage ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

4. DIE GEWALTSAMKEIT DER MENSCHENRECHTE

It would be easy to think that the notions of human rights and coloniality are simply in a direct and simple opposition to each other, demonstrating how complex and plural Western modernity is. Some may be tempted to consider coloniality the venom that human rights came to cure. However, some differences can be more superficial than they appear (Maldonado-Torres 2021, 62).

Die vermeintliche eindeutige Opposition von Menschenrechten und Kolonialität erweist sich im Folgenden als trügerisch. Dies zeigt sich anhand der Menschenrechtskonzeption, des Menschenrechtsdiskurses und des Systems der Menschenrechtspraxis. Dabei wird sich zeigen, dass ebenfalls die Unterschiede zwischen diesen Ebenen weniger trennscharf

sein könnten als sie erscheinen und damit deutlich enger zusammenhängen, als es die folgende Dreiteilung suggeriert.

4.1 DIE MENSCHENRECHTSKONZEPTION

Die konzeptionellen Grundlagen der Menschenrechte erweisen sich als durchdrungen von kolonialen Genealogien. Dies zeigt sich anhand dreier zentralen einander wechselwirkend sinnstiftenden Begriffsformationen: anhand der den Menschenrechten eingeschriebenen Fortschrittsteleologie, die sich durch räumlich-zeitliche Spaltungen konstituiert und Kolonialität perpetuiert (4.1.1); anhand des abstrakten Subjekts der Menschenrechte, das dem Recht vorgängig ist und sich durch den Ausschluss dessen konstituiert, was es als weniger menschlich hervorbringt (4.1.2) und anhand des universellen Anspruchs der Menschenrechte, der sich in seiner gegebenen Form durch die Negation dessen erhält, was er zu umfassen vorgibt (4.1.3).

4.1.1 ENTWICKLUNG, ZEITLICHKEIT, FORTSCHRITT

Falls *Entwicklung* im Laufe der Geschichte es geschafft hat, etwas zu ‚entwickeln‘, waren es die weltweite Ungleichheit und Asymmetrie (Quintero 2013, 102, Hervorhebung im Original).

Im Folgenden werden die inhärenten Widersprüche beleuchtet, in die die dominanten Entwicklungskonzeptionen aufgrund ihrer Einbettung in die Verflechtung von Kolonialismus und Moderne verwickelt sind. Ausgehend von einer kritischen Analyse des Entwicklungsbegriffs, der als Leitidee der Moderne fungiert, wird zunächst die historische Genese der eurozentristischen Entwicklungslogik nachgezeichnet, die auf einer räumlich-zeitlichen Spaltung der Gesellschaften basiert. Dass die damit einhergehenden Gewaltsamkeiten keine Phänomene der Vergangenheit sind, wird sich nicht zuletzt daran zeigen, dass es auch die AEMR nicht vermochte, die Ungleichheit der dichotomen Entwicklungskonzeptionen zu überwinden. Mehr noch, so die zentrale These des Kapitels, lassen sich die Menschenrechte selbst als konstitutiver Teil der entwicklungstheoretischen Dichotomisierung und der damit einhergehenden gewaltsamen Verhältnissen identifizieren, die sie aufzulösen vorgeben. Unter Bezugnahme auf Gayatri Spivak wird dabei nachgezeichnet, wie die in die Menschenrechte eingeschlossene asymmetrische Struktur des „Righting Wrongs“ (Spivak 2008) koloniale Hierarchien reproduziert und unter dem Banner universalistischer Werte neue Abhängigkeitsverhältnisse schafft.

ENTWICKLUNG ALS KOLONIALES ERBE

Entwicklung im Sinne eines fortschrittlichen globalen oder auf Staaten bezogenen Wandels „ist eines der wenig explizierten Leitmotive der Moderne.“ (Köbler 2014, 71). Als zentrales Bewertungsschema, anhand dessen Gesellschaften sich selbst und andere im globalen Gefüge positionieren und bewerten, ist Entwicklung mit außergewöhnlicher Wirkmacht im Selbstverständnis der großen Mehrheit der Weltbevölkerung sowie in globalen sozialen Institutionen verankert – ein „säkulares Dogma“ (Quintero 2013, 109). Außergewöhnlich, vielleicht sogar merkwürdig, ist die Allgegenwart des Entwicklungsbegriffs mitunter deshalb, weil entgegen allem Anschein nicht notwendigerweise klar ist, was mit dem Begriff Entwicklung bezeichnet werden soll – ein natürlicher Prozess, dessen Initiierung oder der gewünschte Endzustand desselben. Mit dem Begriff können auf Empowerment und Gleichberechtigung gerichtete Projekte ebenso gemeint sein wie Programme zur Reduktion von „Überbevölkerung“. Entwicklung bezieht sich auf politische Teilhabe, Expertenbesuche und Wissenstransfer, auf Reformen, die zum Wirtschaftswachstum führen sollen, ebenso wie auf Praktiken zum Umweltschutz und zur Förderung sozialer Gleichheit. Seit den späten 1990er Jahren wird diese begriffliche Unschärfe durch die zunehmende Verknüpfung von Entwicklung mit Menschenrechten versucht aufzulösen. Der *Human Rights-Based Approach* verspricht, Entwicklung normativ zu fundieren und damit ihre demokratische Legitimität zu stärken.

Obwohl der Entwicklungsbegriff so klarer erscheint, bleibt eine augenscheinlichen Vielfalt mit teils widersprüchlichen Tendenzen bestehen. Allerdings gibt es einen einheitlichen Konsens darüber, dass Entwicklung etwas mit einer wie auch immer gearteten Verbesserung zu tun hat (vgl. Köbler 2014, 71). Im Alltagsverständnis sowie weiten Teilen von Politik und Wissenschaft drückt sich diese Einigkeit in der Vorstellung einer einheitlichen Entwicklungslinie aus, auf der verschiedene nationalstaatlich verfasste Gesellschaften unterschiedlich weit vorangeschritten sind. Dieses teleologische Narrativ postuliert einen gemeinsamen Zielpunkt, auf den alle Gesellschaften hinstreben oder zumindest hinstreben sollten. Entwicklung wird in diesem Sinne als eine starre Abfolge des Vergangenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen verstanden und verläuft demnach nicht mal in diese und mal in diese Richtung, sondern als ein zeitlich kumulativer und progressiver Veränderungsprozess: „Irgendein nicht immer klar definiertes Merkmal der Moderne – sei es die Vernunft, sei es die Civilität, sei es das Kapital – wächst, akkumuliert sich, wird größer.“ (Fischer/Boatcă/Hauck 2023, 4).

Die Unklarheit des allgegenwärtigen Entwicklungsbegriffs ermöglicht Aram Ziai (2014, 113) zufolge ein produktives Missverständnis, das unzählige Konflikte zugunsten der Vorstellung verdeckt, „wir würden alle in einem Boot sitzen und die Schaffung einer besseren Welt ohne Armut und Hunger könne ein harmonischer, friedlicher Prozess sein“ – der, so wäre hinzuzufügen, seitens der „weniger Entwickelten“ ein „Voranschreiten“ erfordert. Da die „Entwickelten“ in den als universell postulierten kontinuierlichen Entwicklungsetappen weiter vorangeschritten sind und den Transformationsprozess vom Traditionellen zum Modernen bereits erfolgreich meisterten, dienen sie wie selbstverständlich als „Entwicklungsfolie“ (Cord et al. 2014, 8) für die weniger Vorangeschrittenen. Ihrem „Vorbild“ sollen diese Nationen nacheifern und so ihre eigene Entwicklung vollenden. Die sich darin ausdrückende Antizipation des guten Lebens für alle und die Dichotomisierung von Entwicklung und Unterentwicklung sind, so Spivak (2018, 127), untrennbar mit der trivialen Binsenweisheit verbunden, dass Europa der Maßstab für Entwicklung und Fortschritt ist. Die euro-amerikanische Entwicklung ist die normale, natürliche und erstrebenswerte Richtung für den Verlauf der Weltgeschichte: „Das Eigene ist die ideale Norm, das Andere die defizitäre Abweichung, die einer Korrektur bedarf“ (Ziai/Schöneberg 2014, 9).

Der damit beschriebene Entwicklungsbegriff als natürlicher und zielgerichteter Prozess wird in der Regel mit den Modernisierungstheorien der Nachkriegszeit in Verbindung gebracht, die sich dem Anspruch verpflichtet sahen, zu begründen:

warum es in den Industriegesellschaften [...] zu Wirtschaftswachstum, Industrialisierung, sozialer Differenzierung und Mobilisierung, mentalem Wandel, Demokratisierung und Umverteilung gekommen ist (diese Prozesse nennt man Entwicklung) bzw. warum in den übrigen Teilen der Welt diese Prozesse ausbleiben, nur unvollständig realisiert werden oder lediglich eine Karikatur dieser Prozesse zu beobachten ist. Letzteres nennt man, je nach analytischem Zugang, Rückständigkeit oder Unterentwicklung (Menzel 1993, 132, zit. nach Cord et al. 2014, 7).³¹

Quintero (2013, 9f.) weist darauf hin, dass das hier zum Ausdruck kommende Verständnis von Entwicklung deutlich älter ist – eine in der Aufklärung verwurzelte Konstellation von

³¹ Insbesondere Vertreter der Post-Development-Ansätze der 1980er Jahre, wie Wolfgang Sachs und Gustavo Esteva, verstanden dieses Entwicklungsverständnis als direktes Ergebnis der globalen Systemumbrüche Mitte des 20. Jahrhunderts. Die Karriere des binär hierarchisierenden Entwicklungsbegriffs wurde klassischerweise mit der nordamerikanischen Außenpolitik unter Harry Truman in Verbindung gebracht, dem die Erfindung und Kartierung der Unterentwicklung zugeschrieben wurde. (Selbstkritisch hierzu siehe Sachs 2023, 17ff.).

Ideen, Diskursen und Praktiken, die sich in der Nachkriegszeit als alte Neuheit zu präsentieren begann. Auch Gayatri Spivak (2018, 119) legt nahe, dass die Wurzeln des heutigen Entwicklungsbegriffs in der Aufklärung und einer Reihe Verschiebungen zu verorten sein könnten, die im Zusammenhang mit der Idee der menschlichen Vervollkommnungsfähigkeit stehen.

Die untrennbare, verflochtene Beziehung zwischen der Entstehung der Moderne und dem historischen Kolonialismus machte keinen Halt vor der modernen Entwicklungskonzeption. Dass diese in ihrer Herausbildung in koloniale Zusammenhänge verstrickt war, ist kaum bestreitbar, denn die europäische anthropologisch-philosophische Wissensproduktion – die den Menschen als vervollkommnungsfähiges und würdiges Wesen entdeckte – vollzog sich in engem Zusammenhang mit kolonialen Herrschaftspraktiken: Die „Entdeckung“ Amerikas geht „Hand in Hand mit der Konfiguration eines neuen intersubjektiven Universums.“ (Quintero 2013, 96; 2000, 221) Innerhalb dieses Universums, das die Art und Weise ordnete, wie die Subjekte sich selbst wahrnahmen und deuteten, erkannten die Herrschenden das Selbst in Abhängigkeit der Beherrschten.

Materielle wie immaterielle Errungenschaften wurden dabei, ebenso wie identifizierte körperliche, geistige und moralische Verschiedenartigkeiten, als Abbild einer Distanz gedeutet. Diese wurde als ein Gefälle konstituiert, das sich über Raum und Zeit erstreckte. Die Distanz stellte sich damit als eine ebenso geografische wie zeitliche dar (vgl. Quintero 2013, 98). Dass die vernommen und gedeuteten Unterschiede in zeitlichen Kategorien gefasst wurden, drückt eine umfassende Veränderung der modernen Rationalität aus: Den Beginn eines neuen Geschichtsbewusstseins (vgl. Quintero 2013, 95) und die „colonization of time and space“ (Mignolo 2000, xii), die es erlaubte, die Entstehung der Moderne selbst zu einer räumlichen Bewegung werden zu lassen. „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen; denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte“ (Hegel 1966 [1837], 243).

Um die eigene Zivilisation an der Spitze des weltgeschichtlichen Zusammenhangs zu verorten, musste Europa nicht nur die eigene Vergangenheit auf eine Art erfinden, die seine Gegenwart zum Kulminationspunkt der Menschheitsentwicklung machte (vgl. Dussel 2013, 23f). Auch alle nicht europäischen „Zivilisationen“ der Gegenwart waren dazu verdammt, in einem Zustand des Durchgangs oder absoluter Rückständigkeit zu verharren. Als Repräsentantinnen der Rückwärtsgewandtheit wurden sie zu Europas

gegenwärtigem Beweis der eigenen Vergangenheit. Weil die ganze Welt am Anfang Amerika war, werden die Indigenen Amerikas zum zeitgenössischen Vorfahren und damit zur lebenden Verifikation der erschaffenen Entwicklungslogik.³² Eine Logik, die menschliche Entwicklung als einen gesetzmäßigen, unvermeidlichen und vertikalen Fortschritt begreift: Von der Dunkelheit zum Licht, vom „Schwarzen Kontinent“ ins „erleuchtete Europa“, von der Vormoderne zur Moderne. Da die großen Denker der Moderne ihren subjektiven und lokalen Visionen eine universelle, ontologische Dimension unterstellten, entstand eine selbstverständliche Erzählung, die Europa zum Zentrum und Maßstab aller Dinge macht. Der sich selbst verwirklichende Geist dokumentiert diese dunkle Seite des Fortschritts: „Hegel's Spirit, in its phenomenology, in its chronology, and in its geography, is a spectacular case of a global design built upon a local history: the local history of imperial Europe in the making.” (Mignolo 2000, xii)

Ohne eigene Entwicklung, ohne die Fähigkeit, die eigene Geschichte zu bewältigen oder gar zu schreiben, wurden Europas Andere somit in dem als universell projizierten System der räumlichen Zeitlichkeit unsichtbar und handlungsunfähig gemacht: „People without history‘ were located in a time ‚before‘ the ‚present.‘ People with history could write the history of those people without.” (ebd., 3) Konsequenterweise konnten diese Menschen nicht selbst überlassen werden, sondern mussten sich auf dem Weg zur Zivilisation geführt werden. So entwickelte sich die zunächst historische Entwicklungslogik, die von einer hypothetischen Vergangenheit zur durch Europa repräsentierten Gegenwart reichte, zu einer fortschrittsbasierten Zukunftsvision (vgl. Lepenies 2014, 222f.) Diese Vision ersetzte die Vergangenheit durch die Zukunft als ihren prinzipiellen Erwartungshorizont und verbot es, länger darauf zu warten, dass der teleologische Werdegang der Geschichte die „Unterentwickelten“ selbst zu ihrer „verheißungsvollen“ Zukunft führen würde. Die bereits „Entwickelten“ sahen sich in der Pflicht, diesen Prozess Realität werden zu lassen. Als einziger zukunftsweisender Weg für Europas Andere war die Kolonialisierung nicht nur wünschenswert, sondern heilig – die Bürde, die die Weißen Männer zu tragen hatten (vgl. Quintero 2013, 105).

Diese koloniale Legitimierungsstrategie bot einen Ausweg aus einem grundlegenden Spannungsverhältnis des europäischen Denkens: Während einerseits universelle Freiheits- und Gleichheitsdoktrinen proklamiert wurden, wurden parallel Praktiken

³² Kritisch zu Lockes Naturzustand-Amerika Analogie siehe Nikita Dhawan (2014, 24-27).

implementiert, die diesem Universellen widersprachen. Die Spannung, in der sich der europäische Geist verwickelt hatte, war unübersehbar, denn es war ein und dieselbe historische Konstellation, in der die parallel zur kolonialen Praxis aufblühenden Werte der Gleichheit und Freiheit mit der Feststellung hierarchischer Ungleichheit und deren Konsequenzen in einen kohärenten Zusammenhang gebracht werden mussten (vgl. McCarthy 2009, 179f.). In diesem Kontext entfaltete sich das Entwicklungskonzept als produktiver Vermittler zwischen prinzipiell universalistischen Idealen und kolonialer Unterwerfungspraxis. Die Idee der Entwicklung erlaubte es, Gewaltverhältnisse zu rationalisieren, indem sie diese in einen „temporalizing or, better, temporizing universalism“ (McCarthy 2009, 180) übersetzte. Die damit beschriebene entwicklungstheoretische Struktur des Noch-Nichts verschleierte erfolgreich das Paradoxon, dass der Weg zur Gleichheit ausgerechnet durch Ungleichheit führen sollte, indem die gegenwärtige Verweigerung von Freiheit durch das Versprechen einer in der Zukunft zu realisierenden Freiheit kompensiert wurde (vgl. McCarthy 2009, 180).

Das Spannungsverhältnis zwischen universalistischem Anspruch und partikularer Auslegung prägte nicht nur die Entwicklungslogik, sondern gleichermaßen das entstehende Völkerrecht, wie es die Vertreter*innen des *Third World Approach to International Law* (TWAIL) nahelegen.³³ Ohne die Übersetzung der entwicklungsideologisch abgesicherten Kolonialisierung in universelle rechtliche Normen wäre die systematische Ausbeutung und Enteignung in diesem Umfang schlicht nicht möglich gewesen (Anghie 2009, 52-57). Die komplementäre rechtliche und entwicklungstheoretische Legitimation des Kolonialismus mündet in einem gemeinschaftlichen System der Herrschaftsabsicherung, das sich bis ins 20. Jahrhundert hinein ganz offen zeigte. Der Versailler Friedensvertrag³⁴, der

³³ Die diesem Ansatz zugehörigen Rechtswissenschaftler*innen lassen kaum Zweifel daran, dass das internationale Recht in seiner Entstehungsgeschichte untrennbar mit der kolonialen Expansion verbunden war. Entgegen der konventionellen Erzählung, die das Völkerrecht in seiner Entstehungsgeschichte als primäres Regelwerk für die Beziehungen zwischen europäischen Staaten betrachtet, wird argumentiert, dass seine Ursprünge tiefer liegen: Während Hugo Grotius allgemein als wichtigster Wegbereiter des modernen Völkerrechts gilt, sind dessen eigentliche Anfänge auf die Werke spanischer Theologen und Juristen, insbesondere Francisco de Vitoria, zurückzuführen. Das moderne Völkerrecht, wie es im europäischen Kontext konzipiert wurde, erweist sich demnach nicht als neutrale Vermittlungsinstanz zwischen gleichrangigen Akteuren, sondern als Instrument mit einer spezifischen historischen Funktion. Daher drängt sich die Frage auf, inwiefern es überhaupt erst zu dem Zweck geschaffen wurde, die Entmachtung und Entrechtung der von Europa kolonisierten Völker abzusichern (vgl. Anghie 2004, 13-28; 2009, 52).

³⁴ Versailler Friedensvertrag (1919), <https://www.versailer-vertrag.de/vv-i.htm> (02.04.2025).

einen entscheidenden Meilenstein in der Entwicklung des Völkerrechts markiert, löste die „koloniale Frage“ durch den Verweis auf diejenigen,

die noch nicht imstande sind sich [...] selbst zu leiten [...]: Das Wohlergehen und die Entwicklung dieser Völker bilden eine heilige Aufgabe der Zivilisation [...]. Der beste Weg, diesen Grundsatz durch die Tat zu verwirklichen, ist die Übertragung der Vormundschaft über diese Völker an die fortgeschrittenen Nationen, die [...] am besten imstande sind, eine solche Verantwortung auf sich zu nehmen. (Friedensvertrag von Versailles 1919, Art.22)

Da die AEMR rund 30 Jahre später die Gleichheit aller Menschen verkündet, könnte man annehmen, dass sie damit die Ideologie der räumlich-zeitlichen Spaltung der Gesellschaften und Menschen überwunden hätte. Es scheint, als würde sie das Dilemma auflösen, indem sie sich eindeutig positioniert: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ (AEMR, Art. 1). Doch entgegen dieser Erwartung setzte sich die kolonial-moderne Entwicklungslogik auch nach dem formalen Ende des Kolonialismus fort und gewann in denselben Jahrzehnten, in denen die Verkündung der AEMR und die einsetzende Entkolonialisierung die Gleichheit aller Menschen und die Freiheit aller Völker zu beweisen scheinen, erneuten Aufschwung.

So entstand in der als gewaltlosen Höhepunkt projizierten Menschheitsentwicklung ein Abbild des Planeten, das ihn erneut in verschiedene Entwicklungsstufen, in verzeitlichte Gebiete unterteilt und erneut unterschiedliche Menschen hervorbringen: in eine „Erste“, „Zweite“ und „Dritte Welt“ (vgl. Insebayeva 2023, 20). Denn das Leben der Dritten-Welt-Bewohner*in ist „*per definitionem* ein unterentwickeltes Leben, ontologisch verschieden von jenem in der ‚Ersten Welt‘.“ (Quintero 2013, 109, Hervorhebung im Original). Dass die „Unterentwickelten“ von heute, die historisch durch die Kolonialität der Macht unterdrückten Bevölkerungen sind, scheint kein Zufall zu sein, denn wer oder was (unter-)entwickelt ist, ist „necessarily heterogeneously determined by race- class- gender as the condition and effect of inequality.“ (Spivak 2018, 120).

Mignolo (2000, 112) weist ebenfalls darauf hin, dass die Neukonfiguration der alten Parameter der sozialen Klassifikation nicht an die Eigenschaften der klassifizierten Objekte gebunden sind, sondern „rather to the site of enunciation constructing the classification: the enunciation is located in the First World and not in the Second or the Third.“ Da dieser Zusammenhang schnell übersehen wird und das globale Zentrum, als Norm und nicht als dessen Abweichung, unmarkiert bleibt, erscheint die „Erste Welt“ als natürliches objektiv

gegebenes Gegenteil der „Dritten Welt“. Und da die „Erste Welt“ als modern, rational, entwickelt, technisch fortgeschritten und als frei von jeglichen ideologischen Restriktionen konstituiert wird, erscheint es ebenso selbstverständlich, dass universelle Theorien über Entwicklung und objektive Wissenschaften über Strategien zur nachholenden Entwicklung in den Ländern der „Ersten Welt“ produziert werden müssen. Denn da die unterentwickelten oder traditionellen Lebens-, Seins- und Wissensweisen der Bewohner*innen der „Dritten Welt“ all das sind, was die der „Ersten Welt“ nicht sind, verbieten sie es sich konsequenterweise selbst, zu produktiven und rationalen „Entwicklungslösungen“ zu gelangen (vgl. Insebayeva 2023, 21f.; Quintero 2013, 108f.).

Zusammengefasst kommt dieses Verständnis einer nachholenden Entwicklung, an dem sich bis heute wenig Grundlegendes geändert hat, der sich während des Kolonialismus durchgesetzten „Erwartung einer Vereinheitlichung menschlicher Verhältnisse“ verdächtig nahe (Kößler 2014a, 438). Der sich darin ausdrückende Glaube an eine einzige, sich vielfach wiederholende Geschichte, scheint das Ausmaß eines Dogmas angenommen zu haben. Dieses wird durch eine konsequente Ausklammerung historischer Bedingungen und Zusammenhänge ermöglicht und legitimiert es, dem Rest der Welt die dekontextualisierte, vermeintlich innereuropäische Entwicklung als Maßstab des Fortschritts aufzuzwingen (Quintero 2013, 99f.).³⁵

Dass dieses Paradoxon eine Leerstelle in der entwicklungspolitischen Praxis bleibt (vgl. Aram 2014), zeigt, dass der Entwicklungsbegriff, trotz der zahlreichen Resemantisierungen, die er im Laufe der Zeit durchmachte, in einem Erkenntnisraum verhaftet bleibt, der in der eurozentrierten Kolonial-Moderne gefangen ist: „Whether theorized in terms of the philosophy of history, physical anthropology, evolutionary biology, the sociology of modernization, or cultural theory, difference typically means deficiency.“ (McCarthy 2009, 92)³⁶

³⁵ Ausgeblendet wird insbesondere, dass das westliche „Vorbild“ die Gewalteinhegung im Inneren (etwa über die Bildung von Nationalstaaten und der inneren Homogenisierung durch rassistische Identitätsbildung) auch aufgrund der Auslagerung der Gewalt in die Kolonien und der damit einhergehenden Anhäufung von Ressourcen möglich wurde. Die Erwartung, dass Europas Andere, exakt diesen Entwicklungspfad wiederholen und zu denselben Ergebnissen und Errungenschaften gelangen sollen, erweist sich daher zumindest als höchst fraglich.

³⁶ Dass den meisten Entwicklungs-Perspektiven ein kolonialer Blick auf ihren Gegenstand innewohnt, zeigt sich Albert Denk (2021) zufolge deutlich in dem gegenwärtigen Entwicklungsprogramm der UN (*Sustainable Development Goals*). Dessen stark eurozentrische Prägung, so Denk (ebd.), manifestiere sich auf verschiedenen Ebenen: In der Aufrechterhaltung des Mythos einer linearen

Aus der Einsicht, dass es sich mit Entwicklung um ein historisch-gesellschaftlich zu verortendes, eurozentrisches und machtverstricktes Konzept handelt, das sich in der Hochphase des europäischen Imperialismus formte, ist nicht abzuleiten, dass gegenwärtige Entwicklungsdiskurse und -praktiken mit dem historischen Kolonialismus gleichzusetzen wären. Doch neben den offensichtlichen Unterschieden gibt es bedenkenswerte Kontinuitäten, die darauf hindeuten, dass es nur ein kleiner Schritt von „Kolonialismus als Entwicklungshilfe zur Entwicklungshilfe als Kolonialismus“ (Melber 2023, 314) sein könnte. Wie sich zeigte, vermochten es die modernen Menschenrechte nicht, diese Nähe aufzulösen. Die global verankerten Entwicklungslogiken bleiben in der Spannung zwischen postulierter Gleichheit und konstruierter Ungleichheit verhängen, ohne diese als solche zu erkennen. Mehr noch, wie es nun zu zeigen gilt, sind sie Teil ihrer Fortsetzung.

ENTWICKLUNG ALS BÜRDE

Als den vermeintlichen Höhepunkt einer menschlichen Entwicklungsgeschichte repräsentierend, verkörpern die Menschenrechte eine historische Teleologie. Eine Abfolge, die trotz zahlreicher Rückschläge, die – wie der Begriff selbst bereits impliziert – als begrenzte Ausschweifungen verstanden werden, die letztlich doch in eine bestimmte Richtung verläuft: die der Gewaltlosigkeit und des ethischen, sozialen und gesellschaftlichen Fortschritts. Erst diese Annahme einer gerichteten Menschheitsgeschichte, die von einer als primitiv verstandenen Menschheit hin zu einer entwickelten Gesellschaft führt, erlaubt den tiefen Glauben an die Menschenrechte als finalen Wendepunkt, der die Überwindung einer als rückschrittlich und unwissend charakterisierten Vergangenheit markiert.

Die Menschenrechte sind damit untrennbar mit der Vorstellung einer linear-progressiven Geschichtsentwicklung und dem Mythos einer evolutionären Entfaltung der Weltordnung verbunden, die, wie sich zeigte, immer schon als normative Messlatte der Gesellschaften fungierte, entlang derer sich ein globales Machtgefälle manifestiert und reproduziert (vgl. Quintero 2013, 100).

Dass diese in der Kolonial-Moderne entstehende eurozentrische Geschichtsvorstellung keine Idee der Vergangenheit ist, spiegelt sich darin, dass die Zustimmung zu den Menschenrechten, ihre Verbreitung und „richtige“ Verwirklichung, die Zugehörigkeit zu den

Entwicklungslogik, der Reproduktion hierarchischer Differenzen zwischen entwickelten und sich entwickelnden Staaten, in einer als natürlich empfundenen Expertise westlicher Länder in Entwicklungsfragen, sowie in einem limitierten Verständnis für Kolonialismus und limitiertem Interesse an dessen fortdauernden Wirkungen.

fortgeschrittenen, modernen Nationen markiert: „Je besser die Menschenrechtspolitik eines Staates bewertet wird, desto eher, so wird angenommen, ist dieser als liberaler und mithin ‚zivilisierter‘ Staat zu beschreiben.“ (Castro Varela/ Dhawan 2015, 207).

Menschenrechte repräsentieren die Gegenwart als Höhepunkt menschlicher Entwicklung und wie sich abzeichnete, scheint ein solcher Höhepunkt auf eine Negativfolie seiner selbst angewiesen zu sein, um sich zu definieren. So ist es gerade die Distanz zur Gegenwart, die als Ursprung von Menschenrechtsverletzungen gilt. In gewisser Weise wird die Distanz zur Gegenwart – manifestiert in als traditionell und unterentwickelt markierten kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Systemen – selbst zur Verletzung der menschlichen Freiheit und Würde. Sie markiert den Gegensatz zum Ideal des autonomen Subjekts, das sich aus der Unmündigkeit befreite und sich erfolgreich in reflexiver Distanz zu traditionellen Autoritäten und religiösen Dogmen positionierte. Der „Wilde“ – der zeitgenössische Vorfahre – ist die personifizierte Menschenrechtsverletzung (vgl. Mutua 2002, 10ff.).

Dass Menschenrechtsprobleme weniger Menschen „wie uns“ betreffen „but rather [...] ‚backward‘ peoples or those who are ‚exotic‘“ (ebd., 48) ist eine Annahme, die sich zu einer Gewissheit verfestigt hat. Obwohl westliche Länder, wie sie auch gegenwärtig einmal mehr beweisen, für die Verletzungen der Rechte von Minderheiten berüchtigt sind, ist eine „relative inactivity on human rights violations in the West“ (ebd. 20) zu beobachten: „[D]ie Mehrheit im Globalen Norden [denkt, C.K.] bei Menschenrechtsverletzungen nicht an Europa, sondern an jene Länder, die Europa angeblich ‚zivilisiert‘ hat.“ (Castro Varela/ Dhawan 2020, 33). Dass sich ausgerechnet der Westen berufen fühlt, die Gewalt des Südens anzuklagen, während die eigenen Verwickelungen in Gewaltverhältnisse invisibilisiert bleiben, offenbart „eine erstaunliche Umkehrung der Geschichte“ (Castro Varela/ Dhawan 2015, 208), die die fortdauernde Wirkmacht kolonialer Episteme nahelegt.

Eine Wirkmacht, die sich in allen gängigen Menschenrechtsberichten niederschlägt, in denen Europa und seine ehemaligen Siedlungskolonien die Ranglisten anführen, während die ehemaligen Ausbeutungskolonien durchweg schlecht abschneiden (vgl. Brönnner 2019, 35). Berichte und Weltkarten zu Menschenrechten, Freiheit, Demokratie und Wohlstand zeichnen in ihrer Gesamtheit das Bild, „der Überlegenheit westeuropäischer weißer Gesellschaften, sei es in Norwegen, Kanada oder Australien“ (Brönnner 2019, 36). Dieses Bild geht mit der einseitigen Konstruktion der Probleme der Anderen, als ein Mangel der

Anderen einher – etwa ein Mangel an dem Verständnis der Bedeutung der Menschenrechte oder der Fähigkeiten, diese durchzusetzen. Ein Mangel an dem, was andere Menschen und Gesellschaften geradezu kennzeichnet. Menschenrechte fasst Kapur (2006, 674) daher zusammen, „not only incorporates arguments about freedom and equal worth but [...] also [...] arguments about civilisation, cultural backwardness, racial and religious superiority. Further human rights remain structured by this history.“

Spivak vertieft diese Analyse, indem sie auf eine inhärente Asymmetrie hinweist, die die Menschenrechte kennzeichnet. Diese Asymmetrie beschreibt Spivak über den Begriff des „Righting Wrongs“ (Spivak 2008a), der eine fundamentale Nähe zwischen Rechten (rights) und Unrechten (wrongs) offenbart (vgl. ebd., 7). Spivak nutzt diese sprachliche Struktur, um zu verdeutlichen, dass Menschenrechte über das bloße Besitzen oder Gewähren von Rechten hinausgehen und mit einer aktiven Verpflichtung verbunden sind, ein Unrecht zu berichtigen. Daher „geht es beim Konzept der Menschenrechte nicht nur darum, ein Recht zu haben oder einzufordern, sondern auch darum, Unrecht zu richten und Rechte zu verteilen.“ (ebd., 7).

Diese Doppelstruktur von Haben und Verteilen/Berichtigen führt zur scheinbar logischen Schlussfolgerung, dass die, die Menschenrechte bereits „haben“, diese zu verteilen hätten. Der daraus resultierende Eifer, verfestigt eine Distanz zwischen Geben und Nehmen. Diese Distanz bezeichnet Spivak (ebd., 14, Fn.18) als „die asymmetrische Aufteilung in ‚Menschenrechte‘ (*Human Rights*) und ‚Menschenunrechte‘ (*Human Wrongs*)“ – eine duale Struktur, die die Welt der Verteiler/Verwalter von Rechten und Unrechten, von der Welt der verwalteten Empfänger dieser Rechte abspaltet.

Diese Spaltung offenbart eine tiefgreifende Kontinuität zwischen kolonialen Ideologien und dem gegenwärtigen Menschenrechtskorpus. Das Geben von Menschenrechten oder die Gewährung von Menschenrechtswohltaten gegenüber den Empfänger*innen, so Spivak, sei die „Bürde des Stärkeren“ (Spivak 2008a, 34), die in ihrer Struktur mit der „Bürde des weißen Mannes“ (ebd.) verwandt ist. Indem Spivak das von Rudyard Kipling 1899 inmitten der imperialen Unternehmungen verfasste Gedicht „Die Bürde des weißen Mannes“ mit der sozialdarwinistischen Vorstellung des *Überlebens des Stärkeren* zusammendenkt und daraus „die Bürde des Stärkeren“ (ebd.) formt, verweist sie nicht nur auf eine allgemeine koloniale Kontinuität, sondern spezifisch darauf, dass die

Menschenrechte „eine Art Sozialdarwinismus beinhalten – die Stärkeren müssen die Bürde auf sich nehmen, das Unrecht der Schwächeren zu richten“ (ebd., 7f.).

Da das *survival of the fittest* von dessen sozialdarwinistischen Erfindern bekanntermaßen zu der natürlichen Ordnung der Dinge gezählt wurde und daher schon immer eine Metapher war, die sich ausgezeichnet dazu eignete, historisch gewachsene Hierarchien als jenseits unserer Macht liegende und als unveränderbare Prozesse zu verklären, nutzt Spivak den Ausdruck, um darauf zu verweisen, dass die Bürde, die die Verpflichteten tragen, als unvermeidbar erscheint. Die Verpflichtung zur globalen Überwachung der Einhaltung, Durchsetzung und Verbreitung der Menschenrechte liegt daher „naturgemäß“ in der Verantwortung derer, die sich dazu berufen fühlen.

Während bei Mutua (2002, 26) zu lesen ist, dass Staaten oder Institutionen der „Ersten Welt“ die Menschenrechte in der „Dritten Welt“ durchsetzen, scheint Spivak (2008a, 10) einen übergreifenden Zusammenhang im Blick zu haben: Die Pflicht, Unrecht zu richten, wird „der oberen Klasse zugesprochen, wobei die Klassengrenze bis zu einem gewissen Ausmaß und ungleichmäßig rassistische Grenzziehungen und die Nord-Süd-Trennung durchkreuzen.“ Auch weil es somit nicht ausschließlich um die Frage geht, wer im Verhältnis von Nord-Süd als Anwalt der Menschenrechte auftritt, sondern auch um die, die das „Oben unseres Unten“ sind, scheint sich Spivak weniger damit aufzuhalten, die „Retter“ aus der „Ersten Welt“ anzuprangern. Wenngleich sie ausdrücklich darauf verweist, dass die von ihr identifizierte, in die Menschenrechte eingeschriebene Struktur besonders gefährlich wird, wenn die USA oder Europa als Retter auftreten und andere Staaten als Ursache der Gewalt dargestellt werden. In den Fokus rückt damit die tiefe Verflechtung von Privilegien und Verantwortlichkeiten, in der sich globale und lokale Machtgefälle überlagern, gegenseitig verstärken und die Wohltäter*innen mit einer quasi-natürlichen verpflichtenden Verantwortung gegenüber den Schwächeren ausstatten, deren Unrecht es von oben herab zu richten gilt (vgl. Spivak 2008a, 18; Dhawan 2009, 53).

Dieses in der Theorie der Menschenrechte omnipräsente Verständnis von Verantwortung als Pflicht reduziert Verantwortung zu einer einseitigen Konzeption, die auf isolierten Eigenschaften des Einzelnen – einem persönlichen Interesse oder moralischem Kalkül – beruht. Im Unterschied zu einer *Verantwortung Gegenüber* sei die auf der Pflicht beruhende *Verantwortung Für* in der Vorstellung verkörpert: „I am responsible, I must do this“ (Spivak 2008b, 180) und daher stets willentlich, bewusst, begrenzt, oberflächlich und vor

allem paternalistisch. Denn mit dem Anspruch, das Unrecht der Welt zu verwalten, sei ein Gestus und eine Haltung verknüpft, die koloniale Machtverhältnisse durch die tiefe Überzeugung perpetuiert, „dass ich selbst zwangsläufig besser bin, zwangsläufig unentbehrlich bin, zwangsläufig diejenige bin, die Unrecht richtet, zwangsläufig das Endprodukt bin, um dessentwillen Geschichte geschah“ (Spivak 2008a, 22). Dieser Gestus bekräftigt einen Überlegenheitsanspruch, der das Selbst als Zentrum der Welt erscheinen lässt. Wenn es dabei eine kleine elitäre Gruppe von Menschen aus einigen wenigen Nationen ist, die das Unrecht der Welt richten will, so fügt Spivak (2008b, 177) hinzu, „other places are not to be blamed if they think that this has some connection with the nineteenth-century colonialism.“

So schöpft sich der in die Menschenrechte hineingewobene Verantwortungsbegriff gerade aus der Vorstellung, einer vertikalen Pflicht für die Unterlegenen Verantwortung zu übernehmen: „Das ist die Vorstellung von ‚Verantwortung‘ für die sich die Gruppe, die Unrecht richten kann, entschieden hat.“ (Spivak 2008a, 27). Der Preis der Größten – so zitiert sie Winston Churchill – heißt Verantwortung (vgl. ebd.).

Zwar wird eine Verteilung der Verantwortung suggeriert, allerdings bleibt diese für manche auf einen bestimmten Rahmen beschränkt: „Rechte einzufordern ist eure Pflicht‘ ist die banale Lektion, die von oben – egal ob im Norden oder im Süden – nach unten erteilt wird“ (Spivak 2008a, 28). Die in dieser Struktur implizierte Prämisse, dass die Anderen ohne Anleitung nicht fähig seien, ihre Rechte zu artikulieren und zu verwirklichen, führt zu einer Beschränkung der Verantwortung auf die Umsetzung präeterminierter und von oben nach unten erteilter Vorgaben. Im Gegensatz zu den Richtern des Unrechts erwächst die Pflicht hier nicht aus dem Selbst, sondern wird von außen auferlegt. Diese rudimentäre Form der Verantwortung reduziert sich folglich auf das Ablegen von Rechenschaft gemäß bereits festgelegten Kriterien und Standards, während die normative Autorität zur Definition dieser Maßstäbe systematisch entzogen bleibt (vgl. Spivak 2008a, 40f.)

Im Falle der Subalternen wird die verkürzte Form der Verantwortung besonders problematisch, da sie auf unverifizierbaren Prämissen beruht. Wenn die Subalterne innerhalb eines vordefinierten Rahmens zur Verantwortungsübernahme aufgefordert wird, basiert dies auf der fragwürdigen Annahme, dass sie nur darauf warten würde, dass ihr das, was sie möglicherweise selbst nicht wissen kann zu brauchen, von jenen gegeben wird, die tief in ihre Unterdrückung verstrickt sind und die beanspruchen zu wissen, was die

Subalterne braucht. Dabei erscheint das, was sie braucht, deckungsgleich mit dem, was sie will. Ebenfalls vorausgesetzt wird die Annahme, dass für das, was die Subalterne zu brauchen und gleichzeitig wollen scheint, bereits universelle Lösungen und vorgefertigte Implementierungsmodelle existieren, die lediglich übernommen werden müssten. Weil diese Prämissen jede Form radikaler Selbstermächtigung überflüssig machen, führe das Richten von Unrecht paradoxerweise zur Aushöhlung des Sinns von Freiheit (vgl. Spivak 2008b, 183).

Die vorherrschende Menschenrechtspolitik kann damit einer internen Demokratisierung diametral entgegenlaufen, denn die politische Handlungsfähigkeit der Subalternen wird in ihrem Namen abgesprochen – wodurch sie letztlich weiter subalternisiert werden (vgl. Ehrmann 2009, 90). Dies führt dazu, dass ihnen die einzige Waffe genommen wird, die sie zur Überwindung ihrer subordinierten Position einsetzen könnte – das Entstehen von Subjektivität. Denn solange die Subalterne „Objekt der Barmherzigkeit“ (Dhawan 2009, 58) bleibt, wird ihr die Möglichkeit verwehrt, zur Akteurin der Auflösung der „Klassenapartheid“ (Spivak 2008a, 28) zu werden, die das Verharren in der Position des Opfers überbrücken könnte (vgl. ebd., 30).

Dabei trägt gerade die Differenz zwischen den Fürsprecher*innen von Menschenrechten und denjenigen, die sie zu beschützen vorgeben, zur Festschreibung der subalternen Position bei. Diese Dynamik wird verstärkt durch eine essentialistische Vorstellung von Subalternität, die deren Stimmlosigkeit nicht als historisch bedingtes Verhältnis begreift, sondern als inhärente Identität des Mangels konstruiert.

Auf diese Weise werden genau jene Abhängigkeiten reproduziert, von denen die Subalterne vermeintlich befreit werden soll. Das gewaltsame Richten der Unrechte begründet sich damit letztlich selbst: Die den Subalternen zugeschriebene abhängige Objektposition und ihre vermeintliche Unfähigkeit, ohne andauernde Bevormundung auszukommen, werden als Beweis für die Notwendigkeit weiterer Interventionen angeführt. Wie schon die koloniale „Bürde des weißen Mannes“ verschleiert auch die „Bürde des Fittens“ die zugrundeliegende Gewalt allen vertikalen Wohlwollens. Eine Wohltätigkeit, die Errungenschaften in einer hierarchischen Bewegung von oben nach unten transferiert, bleibt

somit tief in gewaltsame Zusammenhänge verstrickt, weshalb Spivak konstatiert: „all benevolence is ‚colonial‘“ (vgl. Spivak 2008b, 176).³⁷

In diesem Zusammenhang richtet Dhawan die entscheidende Frage an kosmopolitische Solidaritätsbekundungen: „Wodurch wird eine Gruppe von Personen oder Nationen dazu ermächtigt, im Interesse der weit entfernten ‚Anderen‘ zu handeln und jenen ein ebenso gutes Leben bescheren zu wollen, wie ‚wir‘ es haben?“ (Dhawan 2009, 53). Diese Frage legt den Finger auf die dem Verantwortungsdiskurs inhärente doppelte Konstruktion: das Ineinandergreifen eines überlegenen Selbst, das als souverän und handlungsfähig positioniert wird, und eines unterlegenen Anderen, das als hilflos und zur Selbstermächtigung unfähig erscheint und in seiner Passivität, Unterentwicklung und Unterlegenheit zum narzisstischen Spiegelbild wird, in dem sich sein Retter erst als ein solcher erkennen kann (vgl. Douzinas 2013, 54): „Without the victim there is no [...] savior.“ (Mutua 2002, 27).

Dasselbe Narrativ, dass die einen als moralische Instanz konstituiert, die intervenieren muss, um Menschen zu retten, zeichnet die Anderen als fundamental unzulänglich und unfähig, die Bürde der Verwirklichung ihrer eigenen Zukunft in Würde und Freiheit selbst zu tragen. An diesem Punkt eröffnet sich die Kluft des Richtens der Menschen(un)rechte: Die beharrliche Asymmetrie zwischen „*Human Rights and Human Wrongs*“ (Spivak 2008a, 67, Hervorhebung im Original) verstärkt nicht nur bestehende Machtasymmetrien, sondern generiert zugleich neue Abhängigkeitsverhältnisse. Indem die Repräsentationen der Hilfsbedürftigen, Rettungsfantasien bedient und Erlösungsmuster fortschreibt, ohne die Bedingungen zu thematisieren, warum manche gerettet werden müssen und manche retten müssen, kann die Praxis des Richtens von Unrecht keinen „anhaltenden oder realen epistemischen Wandel herbeiführen, obwohl sie [...] eine effektive kurzfristige Waffe sein mag.“ (Spivak 2008a, 36) In der Art und Weise des Lösens der Probleme verbirgt sich die permanente Gefahr, die Unterschiede zwischen Helfenden und Geholfenen zu zementieren, anstatt zu ihrer Auflösung beizutragen.

³⁷ Da die Produktion des kolonialen Subjekts ebenso wie das Richten der (Menschen-)unrechte in die ambivalente Kategorie der „befähigenden Verletzung“ [enabling violation] (Spivak 2008b, 176) fällt – ein Konzept, das ein unauflösbares Gewaltverhältnis impliziert, das zwar nicht vollständig überwunden werden kann, aber in seiner Struktur dennoch die Möglichkeit zu Transformationen enthält, beziehungsweise zum „undo the violation“ (ebd.) befähigen kann – geht es Spivak nicht darum, das Richten der Unrechte ein für alle Mal „abzuschaffen“. Vielmehr liegt ihr Fokus auf der Eröffnung von Wegen, die diese verletzende Befähigung mit einem Minimum an Gewalt umzusetzen vermögen. Auch Spivak geht es um ein permanentes Ringen mit den unauflöslichen Gewaltverhältnissen.

In dieser Distanz offenbart sich die fundamentale Paradoxie der Menschenrechte: Im Versuch, Ungleichheit zu überwinden, werden neue Formen der Ungleichheit geschaffen; im Streben nach universeller Gerechtigkeit manifestieren sich partikuläre Machtverhältnisse; und im Namen der Befreiung verfestigen sich Abhängigkeiten. Dabei ist es gerade die paternalistische Grundhaltung – ich bin schon weiter und bringe dir daher etwas bei – die in der Praxis verhindert, dass überhaupt etwas erlernt, bewegt oder substanziell verändert wird. Spivak (2008a, 77) schreibt:

[M]ittlerweile verstehe ich, warum FundamentalistInnen aller Art am erfolgreichsten darin sind, Arme zu unterrichten – sie tun es zum größeren Ruhm Gottes. Es brauche eine Art ‚erlaubten Wahnsinn‘ (ein Ausdruck von Orlando Patterson) von irgendeinem transzendentalen Anderen, um jenes unritterliche Engagement einzugehen, das die Vorstellung untergraben kann, man sie besser als diejenigen, denen geholfen wird [...]. Doch ich bin von der Dekonstruktion beeinflusst und kann deswegen die radikale Alterität in keiner Sprache ‚Gott‘ nennen. Vielmehr stört mich sogar das Wort ‚man‘ (Mann/Mensch) in ‚human rights‘ (Menschenrechte) – oder das Wort ‚Frau‘ in ‚Frauenrechte sind Menschenrechte‘.

4.1.2 DAS SUBJEKT DER MENSCHENRECHTE UND DIE MENSCHLICHKEIT SEINES ANDEREN

Der Mensch hat seine Rechte, weil er Mensch ist: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ (AEMR, Art.1). Die revolutionäre Vorstellung, die den Grund der Rechte im Rechtsträger selbst verortet und diese allein aus dem Geborensein als Mensch heraus begründet, bildet das Herzstück der Menschenrechte. Das begründungstheoretische Fundament ist jedoch keine Erfindung der AEMR, bereits die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte geht von einem abstrakten Rechtssubjekt aus, das die Quelle des Rechts ist und diese Rechte daher, so in Artikel 1 der Deklaration, allein aufgrund seines natürlichen Mensch-Seins innehat.³⁸ Und doch wurde die französische Revolutionärin und Frauenrechtlerin Olympe de Gouges (1748-1793) aufgrund ihres „widernatürlich“ Verhaltens von denselben Revolutionären, die soeben die angeborene Gleichheit ausgerufen hatten, hingerichtet – sie „genderte“ die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Umso wichtiger erscheint es, Menschenrechte (auch) als Frauenrechte einzuführen. Doch wie mit Gayatri Spivak (2008a, 77) bereits angedeutet, scheint es ein Unbehagen an dem „Wort ‚Frau‘ in ‚Frauenrechte sind Menschenrechte“

³⁸ Vgl. Fn.19

zu geben – ein Unbehagen, das letztlich den Begriff des Menschen und die Konzeption der Menschenrechte selbst berührt.

Um diesem Unbehagen auf den Grund zu gehen, stehen die miteinander verflochtenen Aspekte von Subjektivität, Gewalt und Kolonialität im Zentrum dieses Kapitels. In den Fokus rücken dabei zunächst die subjektphilosophischen und anthropologisch-philosophischen Grundlagen der begründungstheoretischen Prämisse der Menschenrechte, die zeigen, inwiefern die ermächtigende Geste des liberalen, abstrakten Rechtssubjekts mit der Negation des Anderen verflochten ist. Dabei wird sichtbar, dass die scheinbar neutrale Konzeption des Menschenrechtssubjekts in koloniale Gewaltstrukturen eingebettet ist. In einem weiteren Schritt wird eine gewissermaßen tieferliegende Problematik zum Zentrum der Kritik: Die essentialistische Idee eines klar umrissenen, statischen und einheitlichen Subjekts überhaupt, die das Fundament der Menschenrechte bildet. Eine Essenz, die, wie argumentiert wird, gewaltsame Ausschlüsse nicht zu überwinden vermag und damit die transformativen Möglichkeiten der Menschenrechte erheblich einschränkt.

DIE ERMÖGLICHENDE GESTE DES SUBJEKTS UND SEINE GEWALTSAMEN IMPLIKATIONEN

Die moderne Idee der Menschenrechte, die auf der theoretischen Figur des abstrakten Menschen als Subjekt, Grund und Motor der unveräußerlichen Rechte basiert, trägt ein naturrechtliches Erbe in sich. Überhaupt erst die naturrechtliche Grundannahme eines überpositiven Rechts – das sich aus einem Ort jenseits menschlicher Ordnungen ableitet und als natürliche und höherwertigere Ordnung Maßstäbe für die angeborenen Menschenrechte bereitstellt – verleiht den Menschenrechten „ihren verheißungsvollen Charakter“ (Martinsen 2019, 30). Dieses Menschenrechtsverständnis setzt den Menschen als eine selbstevidente Kategorie, vor seine Rechte. Denn genau aus diesem vorgängigen und eindeutigen Mensch-Sein leiten sich seine Rechte ab. Da man im Allgemeinen annimmt, man müsse die Grundlage des Menschlichen kennen, um dieses zu schützen, so Judith Butler (2009, 351), gehen die meisten Menschenrechtsdiskussionen von gewissen unhintergehbaren, wesentlichen, ahistorischen und universellen Charakteristika des Mensch-Seins aus: Die Menschenrechte setzen die Menschlichkeit derjenigen, die durch sie geschützt werden sollen, voraus. Dies erscheint jedoch höchstens so lange als völlig selbstredend, solange die ontologische Besonderheit des Menschlichen in jener komfortablen Dichotomie verharret, die das Ursprüngliche und Natürliche vom kulturell, diskursiv und

sozial Verfassten trennt. Dass diese Grenzen jedoch nur vermeintlich eindeutig sind, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die scheinbar natürliche und essenzielle Besonderheit des Menschen, auf der seine Rechte gründen, selbst ein Produkt tiefgreifender historischer Verschiebungen im Diskurs über den Menschen und sein Recht ist. Im Zuge dieser Verschiebung transformierten sich die Rechtsgrundlagen der Rechte des Menschen fundamental.

Während diese zu Zeiten von Thomas von Aquin noch mit unerschütterlich erscheinender Tiefe theologisch verankert waren, löste sich die Begründung des Mensch-Seins im Laufe der Zeit von seinem religiösen Fundament und verlagerte sie zunehmend im Menschen als vernunftbegabtes Wesen selbst (vgl. Martinsen 2019, 41-54; Maldonado-Torres 2021, 63ff.). Die im Humanismus der Renaissance beginnende Aufwertung des Menschen entwickelte sich während der Aufklärung zu einer bedeutenden Neuorientierung, indem der Bezugspunkt menschlicher Würde und Rechte zunehmend von göttlicher Setzung zur Vernunftnatur des Menschen verlagert wurde. Diese bahnbrechende und bis heute für die Menschenrechte fundamentale Idee, dass die Rechte aus dem Subjekt selbst hervorgehen und somit die Träger*innen selbst die Quelle ihrer Rechte sind, ist eine Konzeption, die vormodernen Gesellschaften vollkommen fremd war (vgl. Martinsen 2019, 92).

Ihre begründungstheoretischen Quellen halten die Menschenrechte abstrakt, schließlich soll die Menschheit in ihrer Gesamtheit angesprochen werden. Um universelle Rechte für alle Menschen festzulegen, mag es unumgänglich erscheinen, vom Menschen als konkretem Wesen zu abstrahieren, ihn aus seinen Lebensbedingungen, spezifischen Kontexten und sozialen Bezügen zu entkoppeln, um ihn als Repräsentanten der gesamten menschlichen Spezies – als den Menschen – anzusprechen. Ein Mensch, den Douzinas als eine Art leeres Gefäß beschreibt, der mit allen anderen Menschen durch abstrakte Merkmale vereint ist (vgl. Douzinas 2002, 455f.)

Diese letzte und unhintergehbare Natur des Menschen, die ontologische Voraussetzung, aus der seine unveräußerlichen, natürlichen Rechte abgeleitet werden, basiert in der gegenwärtigen Menschenrechtskonzeption weitgehend auf einem liberalen Menschenbild: auf der abstrakten Konzeption des autonomen, freien und rationalen Individuums, das sich seiner selbst bewusst und zur Selbstbestimmung fähig ist. Eine Abstraktion, die um der Allgemeingültigkeit willen „as little humanity as possible“ (Douzinas 2002, 455) zulässt und das Subjekt der Menschenrechte als menschliches Gattungswesen „without

gender, color, history, or tradition“ (Douzinas 2013, 56) erscheinen lässt. Die Konzeption, die das rationale Subjekt aus all seinen Bezügen löst, um es in seiner Essenz erfassen zu können, zieht sich durch den gesamten Kanon westlicher politischer Theorien und ist bis in die Gegenwart dominierend. Die AEMR, die in Artikel 1 verkündet: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt“, imaginiert genau diesen freien und rationalen Menschen als ihr Subjekt.

Diese grundlegende Figur des Menschenrechtssubjekts steht in einer geistesgeschichtlichen Tradition, die mit Descartes Konzeption des entkörpernten, denkenden Subjekts einen entscheidenden Wendepunkt erfuhr (vgl. Ludwig 2021, 223; Dussel 2013, 22-37). Die cartesianische Begründung des modernen politischen Subjekts, die als Gründungsstein der modernen Philosophie gilt, prägt bis heute das Verständnis vom Menschen als Rechtssubjekt und findet ihren Widerhall in der Konzeption des Menschenrechtssubjekts als abstraktes und primär vernunftbegabtes Wesen.

René Descartes, der im Rahmen seiner Ausbildung dazu angehalten war, sich mehrmals täglich in stille Selbstreflexion zurückzuziehen (vgl. Dussel 2013, 30), fand die letzte Gewissheit, die jeden methodischen Zweifel überdauerte, im denkenden Subjekt als unverrückbaren Ausgangspunkt von Erkenntnis und Wahrheit. Damit begründete seine Philosophie einen folgenreichen epistemologischen Wendepunkt: Die Etablierung eines selbstbewussten Subjekts, das beansprucht, unsituiertes, objektives und neutrales Wissen generieren zu können. Dieser Anspruch führte zu einem ontologischen Dualismus, der Geist und Körper als radikal verschiedene Substanzen konzipierte, denn nur wenn der Geist vollständig vom Körper getrennt ist, kann er als völlig undeterminiert und frei erscheinen (vgl. Dussel 2013, 37f.). So erkannte sich Descartes (1598, 55, zit. nach Dussel 2013, 37), als „eine Substanz, deren ganzes Wesen und deren Natur nur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt, so dass dieses Ich [...], was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper.“³⁹ Diese Loslösung des Menschen aus seinen ihn determinierenden Bezügen, etwa körperlichen

³⁹ Diese radikale Trennung umging nicht nur weitestgehend den erkenntnistheoretischen Zirkel, der sich aus der Situiertheit des erkennenden Subjekts als Quelle des Wissens ergeben würde, sondern klammerte zugleich die fundamentale Frage aus, ob ein partikulares, in Raum und Zeit existierendes Subjekt überhaupt zu universeller Erkenntnis fähig sein kann – ob, „a human ‚I‘ can produce a God-Eye view“ (Grosfoguel 2013, 76). Erst so, entstand ein Ich, das für sich beanspruchen konnte, Wissen aus einem Nirgendwo heraus zu produzieren, losgelöst von jeglichem Kontext und jeglicher Positionierung.

oder sozialen, die über Jahrhunderte hinweg als unzerstörbare Fesseln erlebt wurden, stellte zweifelsohne einen emanzipatorischen Wendepunkt dar (vgl. Martinsen 2019, 119). Sie versprach die Befreiung des Denkens aus den Zwängen tradierter Autoritäten und vorgegebener sozialer Ordnungen.

Allerdings basiert der emanzipatorische Moment der Befreiung auf einem Akt der Objektivierung. Denn indem sich das Subjekt selbst als absoluter und neutraler Ausgangspunkt der Erkenntnis und Wahrheit setzt, konstituiert es das, was es als völlig losgelöst vom Selbst erkennt, als gedachtes Objekt des denkenden Selbst. Ein unbedingtes *ego*, so Enrique Dussel (2013, 13) konstruiert den Anderen als sein *cogitatum*. Die Konstitution des modernen Subjekts, als denkendes und daher seiendes Subjekt, erklärt auch Gundula Ludwig (2021, 225), verlange die Objektivierung des Anderen. Der Prozess der Konstitution dieses Selbst ist dabei gerade deshalb problematisch, weil seine objektivierende Prämisse auch dann zum Tragen kommt, „wenn es sich bei dieser ‚objektifizierten Materie‘ um andere Menschen handelt“ (Brunner 2020, 48). Dass die Konstitution des sich als absolut setzenden Subjekts in seinen rationalistischen Verdrängungen notwendigerweise Gewalt impliziert, zeigt sich demnach zunächst dort, wo bestimmten Menschen die Fähigkeit zur Rationalität abgesprochen wird, weil es deren Sein mit in Frage stellt: „I think (others do not think, or do not think properly), therefore I am (others are-not, lack being, should not exist or are dispensable)“ (Maldonado-Torres 2007, 252). Diese Operation der Objektivierung ist, wie Walter Mignolo (2013, 64) betont, keine Besonderheit isolierter philosophischer Theorien, sondern durchzieht das gesamte „concept of the human, as it has been articulated in Western discourse since the Sixteenth century [...] to the Universal Declaration of Human Rights“ – ein Konzept, das Hand in Hand geht mit der Konzeptualisierung der Natur und der Irrationalität, als etwas, was durch den Menschen/Mann kontrolliert und dominiert werden muss.

Dass das gemäß dem liberalen Subjektverständnis neutrale, freie, rationale und autonome Subjekt kein unschuldiges Ideal darstellte, sondern durchaus starke partikuläre Konnotationen trägt, wurde insbesondere von feministischen Theoretiker*innen herausgearbeitet. Das rationale Subjekt, so argumentieren diese seit über fünfzig Jahren, ist keine einseitig ermächtigende Figur, sondern zutiefst vergeschlechtlicht und heteronormativ (vgl. Ludwig 2021, 223). So verbarg sich hinter dem abstrakten Menschen sehr oft ein konkretes Subjekt – „a man all too man“ (Douzinas 2013, 56) – das die Vorzüge des Subjektstatus genoss und der eigentliche Nutznießer, der sich daraus ergebenden Menschenrechte war.

Das abstrakte, entkörperte Subjekt war nie so abstrakt, wie es vorgab zu sein, und das Minimum der Menschlichkeit wurde historisch nur einer sehr spezifischen Gruppe zugestanden – dem Weißen, besitzenden Mann. Die vermeintlich universellen menschlichen Eigenschaften, die seit jeher mit einer bestimmten privilegierten Gruppe assoziiert waren, gehen so mit der Verengung des Subjekts und dem Ausschluss von Frauen einher, die in einer zirkelschlussartigen Begründung in die unpolitischen, privaten, irrationalen, körperbezogenen Bereiche verbannt werden: „[T]he imperative to detach the self from the uncertain realm of phenomenal existence incorporates the denigration of femininity as contingency and embodiment.“ (Dhawan 2014, 28).

Diese Codierung des Männlichen mit dem Rationalen und dem Weiblichen mit dem Körperlichen, die in der Konstruktion des „homo politicius – femina privata“ (List 1986, zit. nach Ludwig 2021, 223) aufgeht und damit die Kernproblematik des klassischen feministischen Anliegens ausdrückt, ist nicht nur androzentrisch und heteronormativ, sondern ebenfalls eine rassifizierende Konstruktion. Denn ebenso wenig wie Weiße Frauen, wurden Schwarze Männer der Sphäre der denkenden Subjektivität zugeordnet, während Schwarze Frauen gleichzeitig aus dem Bereich der Privatheit und Häuslichkeit ausgeschlossen blieben. So wurden keineswegs alle Frauen als passives, häusliches Wesen konzipiert, sondern bestimmte Frauen vielmehr gerade als das konstitutive Andere des Passiven und Unschuldigen: die „Natur“ der Schwarzen, Kolonialisierten, rassifizierten und versklavten Frauen wurde als vermeintlich aggressiv, triebhaft, als körperlich zu stark für eine Frau, als männlich oder als geschlechtslos hervorgebracht.⁴⁰ Dieser „ent-vergeschlechtlichende“ Prozess erkannte die ehemals versklavte Frauenrechtlerin Sojourner Truth in der Mitte des 19. Jahrhunderts vielleicht als eine der Ersten, indem sie mit ihrer

⁴⁰ Die Infragestellung einer eindeutigen Geschlechtszuschreibung versteht Ludwig (2021) in diesem Kontext als grundlegendes Element der Entmenschlichung. Im historischen Kolonialismus wurde Menschen, die nicht als (vollständig) menschlich galten, sondern als *non-human* oder *sub-human* hervorgebracht wurden, ihr Sein als Mann und Frau – das in der Moderne die grundlegende Kategorie des Menschlichen ist – abgesprochen. Diese Menschen, „do not have a gender and are forcibly subjected to sex, labor, and death. [...] As they do not qualify as human according to white, male criteria for humanness, they [...] have also not been classed as men and women, but as males and females.“ (Suárez-Krabbe 2014, 216). Diese Zusammenhänge verweisen auf einen größeren Kontext der Verwobenheit von Geschlecht als binäre und heteronormative Kategorie und Kolonialität – beides, so betonen (queer-)feministische de- und postkoloniale Theoretiker*innen, prominent etwa María Lugones (2020) – hätte sich nicht unabhängig voneinander in der heutigen Form herausbilden können (vgl. Ludwig 2021, 225)

entscheidenden Frage „Ain't I a woman?“⁴¹ auf die Intersektion zwischen Rassismus und Sexismus verwies:

I think that 'twixt the negros of the South and the woman in the North, all talking about rights, the white men will be in a fix pretty soon. But what's all this here talking about? [...] I have born thirteen children, and see the most all sold off to slavery, and when I cried out with my mothers grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman?

Das durch die Veränderung der Anderen angetriebene „Phantasma eines rein rationalen Subjekts“ (Ludwig 2021, 223) erweist sich als umso voraussetzungsreicher: Hinter der diskursiven Fassade der liberalen Moderne und ihres Subjekts verbirgt sich ein gewaltvoller Subkontext, der über die Grenzen hinausgeht, die die Feminist*innen Europas und Amerikas zunächst sahen: Autonomie, Freiheit, Rationalität und Objektivität sind Projektionsflächen für kolonial konnotierte Menschlichkeit, weshalb der ontologische Dualismus nie nur die innereuropäische Geschlechterbeziehung betraf, sondern gleichermaßen und damit verwoben, die Beziehungen zwischen Europa und Nicht-Europa. So ist die „modern and colonialist separation of heart and mind“ (Barreto 2013, 35) konstitutives Element des Kolonialismus, der Körper-Objekte hervorbringt, die, zermürbt, zersetzt, ausgewalzt und sich selbst entfremdet sind (vgl. Fanon 1978, 23, 167, 241). Ohne die Vertreibung des Körpers aus dem Subjekt, betont auch Aníbal Quijano (2000, 218-222), wäre die Entsubjektivierung der Kolonialiserten, in der Art und Weise wie sie sich vollzog, kaum möglich gewesen. Die post- und koloniale Kernthese, der verwobenen Geschichten – die sich auf vielfältige Weisen in der Kolonial-Moderne manifestiert – entfaltet ihre Wirkung besonders deutlich in der liberalen Subjektkonstitution, die den Menschenrechten zu Grunde liegt.

Dass der Prozess, durch den sich das Selbst als frei und rational erkennt, wesentlich durch Sklaverei und Kolonialismus ermöglicht wurde, zeigt sich in den konkreten sozialen, politischen und wirtschaftlichen Vorteilen, die das Weiße Subjekt aus der Versklavung und Kolonialisierung anderer Menschen zog und umfasst ebenfalls eine spezifische Hervorbringung jener Menschen als notwendiges Pendant, vor dessen Hintergrund sich das Weiße Subjekt als rational, frei und entkörperpert imaginieren konnte (vgl. Ludwig 2021, 225f.; Broeck 2013). Die Ermächtigung des selbstbestimmten Subjekts wurde somit nicht nur aus sich selbst heraus geboren, sondern auch auf Kosten eines Großteils der

⁴¹ Die Rede, die Sojourner Truth am 28. oder 29. Mai 1851 auf der Women's Rights Convention in Akron hielt, ist im Archiv eines US-Departments abrufbar: <https://www.nps.gov/articles/sojourner-truth.htm>

Weltbevölkerung erkaufte, dem jeglicher Zugang zu einer solchen Subjektposition verwehrt bleiben musste: „To come into being the white western subject needed its underside, as it were: the crucially integral but invisible part of the subject has been its *abject*” (Broeck 2013, 104, Hervorhebung im Original). Die der Konstruktion des modernen politischen Subjekts zugrunde liegende Entkörperung zeigt sich daher zweifelslos als eine „gewaltvolle Technik“ (Ludwig 2021, 225). Sie bringt einen Menschen hervor, der sich selbst als Rechtssubjekt begründen kann, vollzieht diese Setzung des Selbst jedoch im Zuge der gleichzeitigen Abgrenzung gegen das als nicht- oder weniger menschlich Hervorgebrachte.

Die tiefe, wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem emanzipatorischen Menschenbegriff und der kolonialen Entmenschlichung ist, wie de- und postkoloniale Denker*innen aufzeigen, in der Entstehung des modernen Humanismus selbst angelegt. Seine Geschichte verdeutliche, dass die gewaltvollen Techniken der Entsubjektivierung kein Nebeneffekt, sondern konstitutive Bedingung des Menschlichen sind. So falle ein Teil der humanistischen Renaissance und der Entdeckung des freien und selbstverantwortlichen Menschen nicht zufällig zeitlich mit der „Entdeckung“ der Menschen der „neuen Welt“ zusammen. Vielmehr, so die Argumentation, bilden die beginnende Entstehung des modernen Subjektbegriffs und die koloniale Expansion eine Art dialektische Einheit, deren wechselseitige Bedingtheit sich in der philosophischen und rechtlichen Konstituierung des Menschen manifestiert. Mignolo versteht Columbus „Entdeckung“ daher als die Entdeckung des europäischen Selbst, das den Anderen somit in seinem Innersten trägt. Eine Entdeckung, so schreibt er, „prompted by the ‚apparition‘ – much like the apparition of Virgin Mary – on the intellectual horizon of Western Christians, of people who were not accounted for in Biblical narratives.” (Mignolo 2013, 49) Worauf Mignolo verweist, ist, dass die Konfrontation mit den Bewohner*innen der Amerikas nicht nur zu einer veränderten Fragestellung nach dem Menschlichen, sondern auch zu neuen Antworten – zu einem neuen Menschen führte.

Der epochale Wandel von der christlich-theologischen zur vernunftstheoretischen Begründung des Menschen selbst entstand auch aus den Diskursen der Kolonisatoren über die Umfänglichkeit der Menschlichkeit der Bewohner*innen der Amerikas, damit vor dem Hintergrund des Anliegens, Ordnungs- und Handlungsinstanzen im Weltgefüge auf eine neue Grundlage zu stellen (vgl. Martinsen 2019, 47f.; Suárez-Krabbe 2014, vgl. Maldonado-Torres 2021, 69). *Der Mensch* war nicht mehr exklusives Feld religiös

argumentierender Theologen, sondern wurde zunehmend zur Frage säkular argumentierender Philosophen und Juristen, die sich mit den naturrechtlichen Überlegungen auch vor dem Hintergrund der Legitimation kolonialer Herrschaft auseinandersetzten. Somit entwickelte sich das Konzept eines mit natürlichen Rechten ausgestatteten Menschen innerhalb des Rahmens des Völkerrechts, das, wie Anthony Anghie argumentiert, unter dem Verdacht steht, gerade auch aus dem Anliegen heraus entworfen worden zu sein, die Kolonisation zu rechtfertigen (vgl. Anghie 2004, 13-28; Fn.33.). Die naturrechtlichen Erklärungen der Rechte des Menschen im 18. Jahrhundert können als Fortsetzung und Weiterentwicklung jener Prozesse verstanden werden, die mit der kolonialen Begegnung im 16. Jahrhundert begannen (vgl. Maldonado-Torres 2021, Suárez-Krabbe 2014).

Mit Nelson Maldonado-Torres (2021, 67-73) ist darauf zu verweisen, dass die modern-koloniale Rekonzeptualisierung des Menschen für die Kolonialiserten keine bloße politische Benachteiligung oder sozialer Ausgrenzung darstellte, sondern eine ontologische Unterscheidung etablierte – eine in Boaventura de Sousa Santos (2021, 22) Worten abyssale Linie – die zwischen vollwertigen und minderwertigen oder nicht-menschlichen Menschen verläuft. Diese koloniale, abyssale Spaltung beschreibt Maldonado-Torres unter Bezug auf Fanon als ontologisch-manichäische Linie, die die Welt in absolut Gut und Böse teilt und aus dem Kolonialisierten, so Fanon (1978, 32), ein zersetzendes Element macht, das alles, was mit ihm in Berührung kommt, zerstört, deformiert und verunstaltet. Was entsteht, ist eine zweigeteilte, von „verschiedenen Menschenarten bewohnt[e]“ (ebd. 30) Welt. Diese ontologische Trennung, die den fundamentalen Kern des Seins berührt, verläuft in einem Prozess der systematischen Aberkennung des (volumfänglichen) Mensch-Seins, der sich auf indigene Völker, versklavte Menschen afrikanischer Herkunft und kolonisierte Bevölkerungen weltweit ausbreitete. Eine Ausbreitung auf all jene Menschen, für die die „blindwütige Entschlossenheit, dem anderen jedes menschliche Attribut abzustreiten“ (Fanon 1978, 190) den Verlust ihrer Menschlichkeit und ihrer Rechte und damit Enteignung, Vernichtung, Tod, Vergewaltigung und Folter bedeutete. Als Wesen, „die durch die koloniale Subjekt-Formation durchgefallen sind“ (Spivak 2008a, 16) scheinen sie einzig und allein um den Willen der Anderen zu existieren. Die Zone der Verdammnis ist eine Welt, die als zu kontrollierende Ressource und als Objekt der wahren Menschen gilt. Da allein die Existenz jener, die die andere Welt bevölkern, als problematisch wahrgenommen wird, wäre es aus kolonialer Sicht am besten, wenn sie gänzlich

verschwinden würden – erst allerdings, nachdem ihre Körper genutzt wurden, um die Bedürfnisse der „Zivilisierten“ zu befriedigen (vgl. Maldonado-Torres 2021, 69).

Die Tiefe der Verankerung, der in die moderne Subjektivierungsform eingelassenen ontologischen Differenzierung expliziert auch Dussel, indem er die Frage stellt, welche politischen, ökonomischen, historischen, kulturellen Möglichkeitsbedingungen der modernen Subjektkonstruktion des *cogito ergo sum* vorausgingen. Indem Dussel darauf verweist, dass sich vor der Geburt des modernen, denkenden Subjekts „das ganze 16. Jahrhundert abgespielt [hat, C.K.], von dem die moderne mitteleuropäische und nordamerikanische Philosophie bis in die Gegenwart vorgibt, sie würde es nicht kennen“ (Dussel 2013, 40) rüttelt er an den Grundfesten des gegenwärtigen Verständnisses und den Gewissheiten über das moderne Subjekt:

Wenn der Verdacht, den wir schüren wollten, wahr wäre, erschiene die Forschung über den Sinn und die Richtung der philosophischen Moderne in neuem Licht. Wenn die Moderne philosophisch nicht mit Descartes beginnt, und dieser große Denker jenes zweiten Moments der Frühmoderne verortet werden muss, an dem sich bereits irreversibel die Verbergung vollzogen hat, nicht des heideggerschen Seins, sondern des ‚kolonialen Seins‘, dann müsste ein ganzer Prozess *philosophischer Dekolonialisierung* einsetzen (Dussel 2013, 95; Hervorhebung im Original).

Amsterdam im 17. Jahrhundert – der Ort an dem Descartes die Einsicht in das räumlich und zeitlich unverortete Subjekt erlangte – wäre dann ein Ort in einer Welt, die nach der spanischen Welt im 15. Jhd. aufgetaucht ist und das denkende solipsistische Subjekt würde nicht mehr als aus sich selbst erwacht erscheinen, sondern als vermittelt und getragen durch die koloniale Welt. Die Metaphysik des Subjekts, erklärt Dussel (2013, 11), ist eindeutiger Ausdruck der europäischen Kolonialherrschaft. Das *ego cogito* sei daher eigentlich die zweite moderne Subjektivität, aufbauend auf dem imperialen Subjekt das ihm vorausging: dem „*ego conquiro*“ (Dussel 2013, 50, Hervorhebung im Original) – dem erobernden Ich.⁴²

⁴² Dieses erobernde Ich, das Dussel (2013) als erste moderne Subjektivität versteht, ist ein Subjekt, das sich selbst durch die systematische Unterwerfung seiner Anderen hervorbringt. Die ontologische Grundannahme, ich denke also bin ich, kann folglich nicht als neutrale Denkform gelten, sondern zeigt sich Dussel (ebd.) zufolge als partikulares Konstrukt, das seine Rationalität auf Kosten der Unterdrückten etabliert – eine Konstruktion, die die Degradierung und Entmenschlichung subjektphilosophisch absichert. Mit und über Dussel hinaus, argumentiert auch Grosfoguel (2013), dass sich das denkende Subjekt nur deshalb als reine, solipsistische, denkende Entität entwerfen kann, weil es seine Anderen in ihrer Subjektivität bereits ausgelöscht und damit unsichtbar gemacht habe. Neben das *ego cogito* und das *ego conquiro* tritt daher das „*ego extermino*“ (ebd., 73).

Die Selbstbestätigung des europäischen denkenden Subjekts, das ist, weil es denkt, führt daher nicht nur zur Negation der anderen, es selbst basiert bereits auf der Negation des Denkens und Seins der kolonialisierten Anderen. Der folgenreiche cartesische Dualismus von Geist und Körper fußt auf dem bereits etablierten kolonial-ontologischen Dualismus von Eroberten und Erobernden (vgl. Grosfoguel 2013). Die gewaltsame Unterwerfung der Welt durch Europäer*innen und die Normalisierung dieser Gewalt zeigt sich damit als Voraussetzung für eine Subjektvorstellung, die das denkende Ich derart radikal von seiner Umwelt herauslöst, dass es sich nur noch in Abgrenzung zu Anderen verstehen kann – eine Abgrenzung, die sich im Extremfall in Vernichtung manifestiert (vgl. Ludwig 2021, 226). Der kartesianische methodische Zweifel stehe daher auch in einer Beziehung zu der Art von Zweifel, der das erobernde Ich nach seiner Ankunft in Amerika umtrieb: dem „racist/imperial Manichean misanthropic scepticism.“ (Maldonado-Torres 2007, 245) Der „Barbar“, dessen Menschensein per Definition in Frage steht – bildet den Kontext jeder Reflexion über Subjektivität, Vernunft und Cogito, weshalb die Errungenschaften des *ego cogito* und der instrumentellen Rationalität innerhalb der Logik operieren, die der misanthropische Skeptizismus mitbegründet hat: Eine Skepsis gegenüber der Umfänglichkeit der Menschlichkeit bestimmter Menschen bildete somit den unhinterfragten Hintergrund, vor dem Descartes seinen methodischen Zweifel entwickelte (Maldonado-Torres 2007, 244ff.).

Descartes Zweifel und der misanthropische Skeptizismus sind freilich von unterschiedlicher Beschaffenheit, aber da Descartes – und die eurozentrische Welt nach ihm – nicht sah, dass seine scheinbar neutralen Fragen nach Erkenntnis und Sein durchdrungen waren von kolonialen Voraussetzungen, die die Menschlichkeit grundsätzlich anzweifelte und bestimmten Menschen Rationalität und vollwertiges Sein absprachen – baute sein methodischer Zweifel auf dem misanthropischen Zweifel auf, der in der kolonialen Begegnung bereits etabliert worden war. Da die imperiale Attitüde in der dominanten Wissenskonstruktion nahezu unhinterfragt geblieben ist, obwohl sie im Herzen der dominanten wissenschaftlichen Disziplinen liegt, die sich mit der Untersuchung sozialer, wirtschaftlicher, politischer, rechtlicher und humanistischer Angelegenheiten befassen, ergibt sich die Schlussfolgerung, dass das Konzept des Menschen, auf dem die Menschenrechte bis heute basieren, beladen ist „with ideas [...] that motivate certain problematic forms of skepticism about what constitutes being human“ (Maldonado-Torres 2017, 131; vgl. auch Suárez-Krabbe 2014, 217-221).

Vor diesem Hintergrund verschiebt sich der Gegenstand des Zweifels. Aus de- und postkolonialer Perspektive ist es nicht mehr die Menschlichkeit, die zur Frage steht und damit auch nicht die Antwort auf die Frage wer oder was ein Mensch ist. Die Frage selbst „Wer ist der Mensch?“, die Tatsache, dass die Menschlichkeit überhaupt zur Frage steht, wird zum Objekt der Skepsis.

DIE PREKÄRE ESSENZ DES SUBJEKTS: DER MENSCH AN SEINEN RÄNDERN

Diese neue Skepsis betrifft direkt die Menschenrechte. Gerade weil sich das Menschliche historisch nie als neutrale Kategorie erwiesen hat, sondern stets umstritten war, erscheint es umso verdächtiger, dass die Menschenrechte das Wesen des Menschlichen mit solcher Selbstverständlichkeit in der Natur des Menschen verankern – in dem mit Vernunft und Gewissen begabten menschlichen Wesen – als empirischer, biologischer oder normativer Kern des Menschlichen, der sich scheinbar jenseits jeglicher gesellschaftlicher, kultureller und historischer Bedingtheit zu erkennen gibt.

Angesichts der Gewaltsamkeiten, in die das von der westlichen Tradition so hochgeschätzte vernünftige Subjekt verwickelt ist – nicht nur als Grundlage alles legitimen Wissens, sondern auch als Grundlage für die Thematisierung komplexer sozialer und ethischer Fragen – liegt der Gedanke nahe, den liberalen Wesenskern des Menschen zu ersetzen. Dieser Ansatz, der Theorien, die sich kritisch mit liberalen Subjektformationen auseinandersetzen, nicht völlig fremd ist, zielt auf eine Neudefinition des Menschen, auf eine bessere philosophische Anthropologie und einer umfassenderen und komplexeren Konzeption des rechtlichen Subjekts. Ein berechtigter Einwand gegen solchen Vorhaben liegt nicht nur darin, dass Gefahr gelaufen wird, die befähigenden und ermächtigenden Potentiale des liberalen Subjekts, die ihre emanzipatorische und befreiende Wirkung unbestreitbar bewiesen haben, gleich mit aufzugeben. Jene Bestrebungen berühren als solche auch nicht das mit Spivak (2008a, 77) artikulierte Unbehagen, das den Ausgangspunkt des Kapitels bildete – ein Unbehagen am Wort Mensch in Menschenrechte.

Ein Unbehagen, das über die spezifischen gewaltsamen Attribute des Subjekts hinauszugehen scheint und sich vielmehr auf die Geste der Letztbegründung des Menschen durch seinen natürlichen, intrinsischen Kern selbst zu richten: auf jenen Moment, in dem das Menschliche festgeschrieben und abgeschlossen wird, auf einen wirksam werdenden, metaphysischen Drang, das Wesen der Menschheit ein für alle Mal zu erfassen, um daraus die Rechte der zur Menschheit Zugehörigen abzuleiten. Ein Drang, der, wie es Butler

(2009, 361) formuliert, ein einheitliches Subjekt hervorbringt, „das schon weiß, was es ist, das in derselben Weise in ein Gespräch eintritt, wie es das Gespräch beendet.“

Wenn sich Spivaks Kritik auf die dem Menschlichen unterstellte Essenz richtet, dann stellt sich auch die Frage, ob sich von den Hierarchien, die die Kategorie des Menschen durchziehenden, einfach dadurch gelöst werden kann, dass eine vermeintlich bessere Definition des Menschen etabliert wird oder ob nicht vielmehr auch das wohlmeinendste Ausrufen eines neuen Menschen letztlich den gleichen definitiven Gestus wiederholt, der „identitäre Gewissheit an die Stelle von Kontingenz setzt“ (Ludwig 2021, 230). Ein Gestus, der sich bei den Menschenrechten eindeutig identifizieren lässt, die ihr Subjekt sich selbst als abgeschlossen voraussetzen. So können wir zwar behaupten – die Behauptung, auf der die Menschenrechte beruhen – „[w]ir müssen die Grundlagen des Menschlichen kennen, um so zu handeln, dass wir das menschliche Leben, wie wir es kennen, erhalten und fördern“ (Butler 2009, 351). Doch angesichts dessen, dass die Menschlichkeit des Anderen stets Gegenstand des Zweifels war und angesichts dessen, dass sich die Definitionen des Menschen, in ihren Versuchen ihren äußeren Bestimmungen zu entkommen, von Aristoteles Sklaven bis zum Aufkommen der künstlichen Intelligenz, stets wandelten, drängt sich die Gegenfrage auf: „Haben wir das ‚Menschliche‘ jemals gekannt? [...] Sollten wir nicht misstrauisch sein, es vorschnell zu kennen? Sollten wir uns nicht vor jedem abschließenden oder endgültigen Wissen hüten?“ (Butler 2009, 351; vgl. auch Douzinas 2002, 455f.).

Die Einsicht, dass das Menschliche über die Gewissheiten des einheitlichen Subjekts hinausreichen und gerade dort zu finden sein könnte, wo sie verneint wird – eine Menschlichkeit, die an ihren eigenen Rändern verhandelt wird und stets mit dem Ausgeschlossenen ringt – stellt das menschenrechtliche Verständnis radikal in Frage. Dies ist weder eine theoretische Spielerei noch eine neue Erfindung von Theoretiker*innen. Die Menschlichkeit derer, deren Darstellung als Mensch verwehrt wird, stand schon immer in Frage. Aus einer queer-feministischen Perspektive schreibt Butler (2009, 359), „[d]as Subjekt in Frage zu stellen heißt, aufs Spiel zu setzen, was wir wissen, und das nicht um des Reizes des Risikos willen, sondern weil wir als Subjekte bereits in Frage gestellt wurden [...] Sind wir Teil der universellen Gemeinschaft der Menschheit?“

Nimmt man daher an, dass der Mensch nicht einfach seine ursprünglichen Natur *ist*, wird diese menschliche Natur, als ursprüngliche, unvermittelte und unumstößliche Quelle der

Menschenrechte fragil. Damit erscheint das als linear vorausgesetzte Verhältnis von Menschen und ihren Rechten als komplizierter, es erscheint als eines das ineinander verläuft oder möglicherweise sogar in die umgekehrte Richtung zu verstehen sein könnte, wie es etwa Mignolo (2021a, 256) nahelegt. Die Frage des Rechts könnte vor der Frage des Menschen stehen und das Zugeständnis, dass einen Menschen zu einem natürlichen Rechtsträger macht, könnte diesen Menschen überhaupt erst als Menschen hervorbringen: „human rights are not simply found by the individual and invoked by her, that they serve to define ‚the human‘“ (Asad 2000, o.S.). Das Rechtssubjekt, der nackte, abstrakte Mensch, als Repräsentant seiner Gattung, argumentiert auch Franziska Martinsen (2019, 114), ist dem Recht nicht vorgängig, sondern wird durch rechtliche Strukturen, wie Verfassungen und Menschenrechtserklärungen, die den Menschen als Gattungswesen ansprechen, hervorgebracht. Insofern stellt sich die Frage, ob nicht nur der Entzug der Menschlichkeit zum Entzug des „Recht, Rechte zu haben“ (Arendt 1986, 614) führt, sondern der Entzug des „Recht, Rechte zu haben“ (ebd.) auch zum Entzug der Menschlichkeit.

Nimmt man dies an, wäre der Mensch folglich der, der erfolgreich Menschenrechte beanspruchen kann, wobei die Gewissheiten über die Grenzen des Menschlichen durch politische Kämpfe verändert werden. Kämpfe, die wenn sie erfolgreich sind, ontologische Konsequenzen haben – „they radically change the constitution of the legal subject“ (Douzinas 2002, 456). Die Frau oder die ehemals Kolonialisierte wurde in dieser Lesart zum Subjekt der Menschenrechte/Mensch, in dem Moment, in dem sie es schaffte, Menschenrechte für sich zu beanspruchen. Sie wurde nicht deshalb als vollwertiges Rechtssubjekt anerkannt, weil sie von Natur aus Rechte besitzt, sondern in dem Moment, als sie als vollwertiges Rechtssubjekt anerkannt wurde, wurden die ihr von „Natur aus“ zustehenden Rechte entdeckt. Solange die Menschenrechte die Menschlichkeit allerdings als ihnen vorausgehend voraussetzen und solange das Paradox unsichtbar bleibt, „dass das ‚Menschliche‘, das bei den Menschenrechten zur Debatte steht, bereits bekannt ist, schon definiert ist“ (Butler 2009, 352), können Menschenrechte nur in einem Kontext wirksam werden, in dem die Menschlichkeit bereits anerkannt ist.

Bei aller Bedeutung der Menschenrechte bleibt eine fundamentale Begrenzung: „[T]hey presuppose, rather than establish or prove, the humanity of those who are supposed to be covered by them.“ (Maldonado-Torres, 2021, 62). Wenn wir das Feld des Menschlichen als selbstverständlich und ursprünglich auffassen, so Butler (2009, 351f), versäumen wir

es, kritisch und ethisch „über die folgenreichen Methoden nachzudenken, mit denen das Menschliche produziert, reproduziert und deproduziert wird.“ Wir versäumen es, darüber nachzudenken, dass Menschlichkeit als normative Quelle der Menschenrechte vor einem Hintergrund variabler Unmenschlichkeit fungiert (vgl. Douzinas 2013, 53) und wir verpassen zu erkennen, dass Rechte nicht nur an Subjekte gebunden sind und diese Subjekte schützen (vgl. Brown 2004, 459f.), sondern – wie die Distanz zwischen rettenden Subjekten und Objekten der Barmherzigkeit zeigte – auch an deren Entmachtung beteiligt sind und eine (ent-)subjektivierende Wirkung haben.

Weil sich die rettenden und die erretteten Subjektpositionen bedingen – das heißt, weil die ontologische Grenzziehung kein bloßes Nebenprodukt der Subjektgenese ist, sondern grundlegendes Funktionsprinzip des Menschlichen – stehen die Menschenrechte vor einer weiteren Herausforderung. Die Menschenrechte stellen Gleichheit her oder dehnen diese aus, indem sie die Anzahl der unveräußerlichen Rechte und den Kreis der natürlichen Rechtsträger erweitern – sie konstituieren sich als Gleichheit unter Gleichen.⁴³ Die unbestreitbar existentielle Inklusion weiterer Menschen in den Bereich der Gleichen – ihre Erhebung zum Rechtssubjekt – berührt allerdings nicht den Kern der von Revolutionär*innen und Menschenrechtsadvokaten erklärten, ausgerufenen und als unveränderlich festgeschriebenen Konzeption des Menschlichen samt ihrer inhärent gewaltsamen Tendenzen. Die Anerkennung der kolonialisierten Frau als Rechtssubjekt der Menschenrechte ändert nicht notwendigerweise oder kausal etwas an der dem Subjekt eingeschriebenen patriarchal-rassifizierende Grundstruktur – die Erhebung als solche lässt die ontologische Struktur der Figur des Menschen unangetastet.

Die Berufung auf Menschenrechte muss daher „so lange fruchtlos in Bezug auf eine tatsächliche Überwindung von Strukturen der Benachteiligung und Ungerechtigkeit bleibt, wie die dem Recht inhärenten Strukturen der Exklusion nicht beseitigt werden können.“ (Martinsen 2019, 133). Menschenrechte, wie wir sie kennen, brechen weniger gegebene Strukturen auf, die den Marginalisierten Zugang zu ihren Rechten erlauben würden, als sie die Anordnung innerhalb dieser Strukturen korrigieren. Mit de Sousa Santos könnte daher argumentiert werden, dass die Menschenrechte sich darauf beschränken, immer

⁴³ Seit der Ausrufung der Menschen- und Bürgerrechte im 18. Jahrhundert ist ein kontinuierlicher Prozess der Ausweitung der Gruppen der Rechtsträger*innen zu beobachten, von Weißen, besitzenden Männern, zur Arbeiterklasse, zu Frauen, zu Kolonialisierten und Rassifizierten, zu Menschen mit Behinderungen, zu Menschen mit devianten Verhaltensweisen oder psychischen Erkrankungen, und zu LGBTIQ* Personen.

mehr Menschen in das Gebiet oberhalb der abyssalen Linie zu befördern, ohne diese Linie selbst ins Visier zu nehmen. Im Gegenteil, so Wendy Brown (2004, 459ff.), lassen die Menschenrechte – die sie zwar als durchaus wünschenswertes Schutzschild gegen bestimmte Formen von Gewalt anerkennt – grundlegende Gewaltverhältnisse nicht nur intakt, sondern tendieren dazu, diese zu festigen und zu legitimieren. Eine Verfestigung, die sich daraus ergibt, dass bestimmte Errungenschaften, Privilegien und asymmetrische Subjektpositionen zu einem noch sicheren Besitz werden können, wenn die Ordnung und die Mechanismen ihrer Reproduktion unangetastet bleiben (vgl. ebd.; Martinsen 2019, 131).

Wenn de- und postkoloniale Denker*innen die statische Vorstellung eines endgültig erklärten, ausgerufenen und abgeschlossenen Subjekts der Menschenrechte grundlegend hinterfragen und dieses stattdessen als ein offenes, fluides, unabgeschlossenes Wesen begreifen, das immer in Bewegung und im Werden bleibt, ist dies nicht als Versuch zu lesen, eine neue, eine bessere, konkretere Version des Mensch-Seins zu liefern. Das dekoloniale Projekt, so Mignolo, bestehe gerade nicht darin, eine neue, vermeintlich inklusivere Definition des Menschen zu etablieren und als endgültigen Punkt der Ankunft zu präsentieren: „A de-colonial Humanities project is not to take in its hands the definition of the human, a definition that *includes*-inclusion is off de-colonial discourse” (Mignolo 2013, 62; Hervorhebung im Original).

An die Stelle des Versuchs einen neuen, inklusiveren Menschenrechtssubjekt hervorzu- bringen, tritt vielmehr der Versuch, die „Vorstellung vom ‚Menschlichen‘ für eine zukünftige Formulierung offenzuhalten“ (Butler 2009, 352) und den Menschen damit als veränderliche Nicht-Einheit zu denken. Ein Mensch, der sich gerade durch das Fehlen eines metaphysischen Kerns auszeichnet und durch eine sich ändernde Selbstdefinition sowie ein Prozess der Neuverhandlung und Selbstüberschreitung gekennzeichnet ist (vgl. Douzinas 2013, 52-59). Ein Wesen, das ein endgültiges Konzept seines selbst stets übersteigen wird. Möglicherweise, so scheint es auch Mignolo auszudrücken, könnte gerade hierin die Kraft des Menschlichen liegen – in seiner sich selbst überschreitenden Wandelbarkeit.

⁴⁴ Mensch zu sein heiße nicht Mensch zu *sein*, es heiße nicht autonom, rational, frei und gleich zu sein, Mensch zu sein bedeutet vielmehr die imperiale Definition von Menschlichkeit zu diskutieren – der Mensch *ist*, worüber wir sprechen (vgl. Mignolo 2013, 48).

Das Offenhalten impliziert aus de- und postkolonialer Perspektive, das ffnen für das Umdeuten und (Wieder-)finden von Formen der Subjektivierung. Dabei kann es nicht nur darum gehen, den sicheren Inhalt des Menschen zu befragen, es geht auch darum, die Bedingungen der Produktion zu verändern: „The premise is *to change the terms and not just the content of the conversation*.“ (Mignolo 2013, 59; Hervorhebung im Original). Eine Einsicht, die auch Frantz Fanon (1978, 28) hervorhob. Die Dekolonisation

betrifft das Sein, sie modifiziert das Sein grundlegend [...]. Sie führt in das Sein einen eigenen, von den neuen Menschen mitgebrachten Rhythmus ein, eine neue Sprache, eine neue Menschlichkeit. Die Dekolonisation ist wahrhaft eine Schöpfung neuer Menschen. Aber diese Schöpfung empfängt ihre Legitimität von keiner übernatürlichen Macht:

denn „[f]r Europa, für uns selbst und für die Menschheit, Genossen, müssen wir eine neue Haut schaffen, ein neues Denken entwickeln, einen neuen Menschen auf die Beine stellen.“ (ebd., 242)

4.1.3 DER UNIVERSALISMUS DER MENSCHENRECHTE

Die Menschenrechte sind universell. Sie gelten für alle Menschen und unter allen Umständen. Ihre normative Kraft liegt gerade darin, dass sie einen unverhandelbaren ethischen Maßstab setzt, der partikulare Interessen, Machtverhältnisse und kulturelle Grenzen transzendiert und das unveräußerliche Mensch-Sein aller Menschen anerkennt. Dieselbe Menschenrechtstheorie, die sich über ihren universellen Anspruch legitimiert, wird allerdings in aller Regel – von ihren Kritiker*innen sowie Befürworter*innen – in ihren

⁴⁴ Die damit benannte Wandelbarkeit und Offenheit des Menschen ist keine Erfindung der de- und postkolonialen Theorie. Die westliche dominante Subjektkonstruktion des solipsistischen, sich selbst begründenden Ichs stand stets im Widerstreit – wie die frühen humanistischen Kritiken von Pico della Mirandola oder Michel de Montaigne zeigen, fortgesetzt durch die gesellschaftskritischen und machtanalytischen Perspektiven von Hegel, Marx, Nietzsche oder Foucault. Ebenfalls die Einsichten der Psychoanalyse haben das stabile, rationale Subjekt stets herausgefordert. Eine lange Geschichte des unsicheren Subjekts, die keine große Rolle für die Menschenrechte zu spielen scheint. Ebenso wenig wie die außereuropäischen Subjektverstndnisse, die ebenfalls etliche Versionen sowohl für ein eher abgeschlossenes, individuiertes Selbst als auch für eher offene, relationale Wesenskonzeptionen liefern.

Ursprüngen und bedeutenden Entwicklungen, mit einem spezifischen historisch-kulturellen Raum in Verbindung gebracht.

Der Vorwurf, dass es nicht Fanons „wir“ war, dass den Menschen und seine Rechte auf die Beine stellten, der Vorwurf, dass die universellen Menschenrechte ein westliches Produkt wären, ist eine Kritik „die ihrerseits nahezu universell ist. [...] Es lässt sich sogar sagen, dass sie mit dem menschenrechtlichen Anspruch auf Universalismus stets gemeinsam auftritt“ (Mende 2021, 45). Die lokale Verortung der Menschenrechte scheint direkt zur Frage nach ihrem Universalismus zu führen. Die Frage nach dem Umgang mit dem Partikularen im Universellen ist Gegenstand etlicher Debatten und Wissenschaftsfelder. Sind die Menschenrechte wie wir sie kennen ein universell gültiges und zugleich partikular historisch-kulturell verortbares Konzept?

In folgendem wird diese Spannung ergründet, wobei die These entwickelt wird, dass sich diese nicht ohne Weiteres durch den Verweis auf eine notwendige Differenzierung zwischen Genese und Geltung auflösen lässt, da die partikularen Hintergründe der hegemonialen Menschenrechtskonzeption mit gewaltsamen Verhältnissen verwoben sind, die sich fortschreiben. In einem zweiten Schritt wird die Überlegung vertieft, inwiefern diese gewaltsamen Tendenzen mit der Konzeptionalisierung des Universalismus selbst zusammenhängen könnten – mit einem Universalismus, der sich als selbstevidentes Anderes des Partikularen begreift und seine scheinbar unbedingte Allgemeinheit aus dieser Entgegensetzung gewinnt.

DAS UNIVERSELLE UND DAS PARTIKULARE

Die Frage nach der Spannung zwischen dem Partikularen und Universellen wird häufig innerhalb des Rahmens der Debatte um kulturellen Relativismus und moralischem Objektivismus verhandelt.⁴⁵ Dabei wird die erste Position vornehmlich mit als nicht-westlichen kategorisierten Positionen in Verbindung gebracht. Dem konventionellen Menschenrechtsverständnis sei die These inherent „[that, C.K.] the respect for human rights is much more problematic in the Global South than in the Global North.“ (de Sousa Santos 2015, 7).

⁴⁵ Eine Rahmung, die nicht selbstverständlich ist, denn es gibt gute Gründe, das Gegenteil des Universalismus als Partikularismus und nicht als Relativismus zu verstehen.

Die Idee, dass Menschenrechte etwas intrinsisch Westliches seien, ist nicht nur Ausgangspunkt für die Idee, dass nicht-westliche Kulturen und Menschen von einem fehlenden oder falschen Bewusstsein über den Universalismus der Menschenrechte getragen werden. Tatsächlich entwickelten sich kulturell relativistische Positionen als Reaktion auf den gegen die „unterentwickelten“ Länder gerichteten Menschenrechtsinterventionismus der ehemaligen Kolonialmächte. Die Domäne der Kultur war allerdings nicht nur Moment des Widerstands gegen eurozentrische Entwicklungsfantasien und deren Folgen, sondern zeigte sich ebenfalls als Narrativ der Rechtfertigung von Menschenrechtsverletzungen innerhalb der „Dritten Welt“-Länder. Da es das Verständnis der Menschenrechte als eine westliche Partikularität erlaubte, diese insgesamt abzulehnen und damit Menschenrechtsverletzungen zu legitimieren, wurde die Betonung der kulturellen Differenz auch zur Waffe in den Händen der Intoleranz und Gewalt, die mitunter genozidales Ausmaß annahmen (vgl. Cowell 2014, 140ff).⁴⁶

Gegen den kulturellen Relativismus ist nicht nur zu Recht einzuwenden, dass er sich hervorragend dazu eignet, Gewalt und Gräuel plausibel zu machen. Eine andere gängige Begründung der Verwerfung des Relativismus zugunsten des Universellen liegt im Verweis auf die notwendige Differenzierung zwischen Genesis und Geltung – zwischen den historischen und kulturellen Ursprüngen und theoretischen Quellen der Menschenrechte und der Gründe ihrer Geltung. Denn obwohl die allgegenwärtige Annahme, dass die Menschenrechte ein westliches Konzept seien, die Frage nach deren universellen Geltungsanspruch impliziert, determiniert sie sie nicht. Dass sich die Menschenrechte aus euro-amerikanischen Erfahrungen wie dem Absolutismus und dem Holocaust entwickelt haben, heißt nicht, dass die Ideale, die aus diesen schmerzlichen Erfahrungen entstanden sind, keine universelle Geltung haben können. Menschenrechte können einen westlichen Ursprung haben und von universeller Gültigkeit sein (vgl. Kennedy 2004, 18):

⁴⁶ Die tödlichen Verengungen des menschenrechtlichen Universalismus beschränken sich nicht auf „tyrannische Diktaturen“ oder „unterdrückende Fundamentalismen“. Sie befinden sich im „Heimatland“ der Menschenrechte, wo diese mittels kulturellrelativistischer Argumentationen selektiv angewandt werden. Während der abstrakte Universalismus vollumfänglich anerkannt wird, mobilisieren westliche Regierungen in konkreten Fällen die eigene Kultur, um Menschenrechtsnormen zu widerstehen. Das Vorhalten der Menschenrechte gegenüber Rassifizierten, Flüchtenden oder Migrant*innen legitimiert sich durch ihre vermeintliche Bedrohung der fortschrittlichen Werte des Westens - eine Bedrohung, die aus ihrer angeblichen Verhaftung in rückständigen Kulturen und Religionen der Gewalt resultiere. Das Foltern von Terrorverdächtigen, das systematische Sterbenlassen durch Unterlassung und die humanitären Interpretationen von Kriegen verabsolutieren die Absurdität des Sterbenlassens, Folterns und Tötens im Namen der Rettung der Menschheit (vgl. Cowell 2014).

Einerseits ist der Universalismus der Menschenrechte gesellschaftlich situiert und historisch verortet. [...] Andererseits ist der Anspruch der Menschenrechte normativ und moralisch universell, weil er sich auf alle Menschen bezieht und mit der angeborenen Menschenwürde auf ein vor-gesellschaftliches Konzept verweist. (Mende 2021, 37)

Diese Vermittlung zwischen dem Partikularen (dem Ursprung der Menschenrechte) und dem Universellen (der Geltung der Menschenrechte) bringt nicht zum Ausdruck, dass die für die hegemoniale Menschenrechtskonzeption relevante Form der Herleitung der Geltung des Universellen selbst als eine partikulare, aus einem spezifischen Kontext hervorgehende kontingente Begründung verstanden werden kann (vgl. Spivak 2008a, 18ff.). Die Art und Weise, wie sich die Menschenrechte darauf beziehen, dass allen Menschen allein aufgrund ihres Menschseins Rechte zukommen, universalisiert tatsächlich nicht nur den universellen und unverhandelbaren ethischen Maßstab einer unveräußerlichen und angeborenen Würde, sondern auch eine spezifische Vorstellung eben dieser Würde und mit ihr eine Vorstellung von Freiheit, vom Menschen, von dessen Ansprüchen und ihren Gründen, sowie der Art und Weise, wie diese zu gewährleisten sind.

Die Crux, so drückt es Thomas McCarthy (2009, 36) aus, liege in einer Tendenz, abstrakte Theorien zu wörtlich zu nehmen, so als ob das, was im Gesagten ausgelassen wird auch in der Bedeutung fehlen würde. Eine Tendenz zu übersehen, dass Ideale und Prinzipien der Gerechtigkeit, wie fundamental und abstrakt sie auch sein mögen, mit inhaltlichen Vorverständnissen einhergehen, die sich aus ihrer Verortung in Denksystemen und aus Formen des sozialen und politischen Lebens ableiten. Wie alle anderen abstrakten Universalismen, bedürfen auch die Menschenrechte einer Interpretation, um sie bedeutungsvoll, verständlich, begründbar und anwendbar zu machen (vgl. Woessner 2013, 91f.)⁴⁷

Mit Mark Goodale unterscheidet Davinia Gómez Sánchez (2020, 278) daher zwischen einem fundamentalen Kern der Menschenrechte als gleiches und unveräußerliches Menschsein aller Menschen und den komplexen und vielfältigen Formen von Recht,

⁴⁷ Dabei ist es die Abstraktheit des Universellen selbst, die dazu neigt zu verschleiern, dass das Universelle einer Interpretation bedarf. Statt die universelle Gültigkeit der Menschenrechte direkt zu begründen - was auf kulturell partikuläre Annahmen verweisen würde - verlagert die hegemoniale Menschenrechtstheorie das Begründungsproblem, indem sie eine universelle menschliche Natur behauptet. Eine Behauptung, die das Problem verschiebt. Anstatt zu erklären, warum die Menschenrechte universal sind, wird eine universelle menschliche Natur postuliert, die selbst unbegründet bleiben muss, denn auch jene ist historisch kontingent und umkämpft (vgl. Sousa Santos 2015, 3). In diesem Zusammenhang betont auch Spivak (2008a, 14), dass „die Frage nach Natur unergründet bleiben musste (sie wird einfach vorausgesetzt, obwohl sie eigentlich bewiesen werden müsste), damit sie historisch verwendet werden konnte.“

Moral und Politik, in denen diese Ansprüche wirksam werden, wobei erster als Universalität und letzter als Universalismus bezeichnet werden kann. Gómez Sánchez verweist damit auf einen Zusammenhang, wie er auch von Dipesh Chakrabarty (2008) ausgearbeitet wurde: Das Universelle wurde von lokalen Denktraditionen, Erfahrungen, Perspektiven geformt und ist in seiner konkreten Interpretation von kulturellen, religiösen und politischen Faktoren beeinflusst: „[U]niversalistic thought was always and already modified by particular histories, whether or not we could excavate such pasts fully.“ (Chakrabarty 2008, xiv) Die universalistische und transzendental gefärbte Grammatik der Menschenrechte, könne daher zumindest tendenziell in die Kontexte zurückverfolgt werden, in denen sich diese konstituierte (Woessner 2013, 92f.). Verfolgt man diese Spur, wird erkennbar, dass wesentliche Merkmale und Prinzipien der universellen Menschenrechte auf bestimmten kontingenten räumlichen und zeitlichen Koordinaten sowie spezifischen Belastungen der Universalität und Intimitäten mit bestimmten Prämissen beruhen (vgl. Barreto 2013, 5ff.).

Konkret zeigt sich eine Nähe zu verschiedenen philosophisch-normativen und erkenntnistheoretischen Grundlagen wie dem Rationalismus, dem Individualismus und dem Anthropozentrismus (vgl. Gómez Sánchez 2020, 281-286). Ebenso werden politisch-ökonomische Rahmenbedingungen sichtbar: ein Demokratieverständnis, das sich auf Repräsentation durch in regelmäßigen und geheimen Wahlen gewählte Vertreter stützt (vgl. AEMR, Art.21), eine staatszentrische Perspektive, die den Staat nicht nur als hauptverantwortlichen Pflichtträger, als primäre Schutzinstanz und Quelle der Vermittlung der Menschenrechte setzt, sondern ebenso als Quelle des Übels versteht. (vgl. AEMR, Präambel; Barreto 2013a, 164ff.) Zugleich reflektiert die Rechtskonzeption einen spezifischen säkularen Weltanschauungsrahmen und bestimmte marktwirtschaftliche Grundannahmen (vgl. de Sousa Santos 2015, 1-9; Douzinas 2013, 59ff.; Kennedy 2004, 18-24). Hinzu kommt eine absolute Setzung des Rechts als „größter Wichtigkeit“ für und Grundlage „von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden“ (AEMR, Präambel) sowie eine spezifische, primär negative Freiheitskonzeption, die es verbietet, Menschen „willkürlichen Eingriffen“ – insbesondere solchen in das Eigentum – auszusetzen (vgl. AEMR, Art.12, 17). Als zentrale Pfeiler zeigen sich schließlich auch der Legalismus mit seiner Garantie auf wirksame Rechtsbehelfe als Methode der Sicherung der Rechte (vgl. AEMR, Art.8) und der Universalismus selbst, der die Erklärung zum von allen Völkern und Nationen zu erreichenden gemeinsamen Ideal erhebt (vgl. AEMR, Präambel; Gómez Sánchez 2020, 284f.).

Das Universelle ist damit gekennzeichnet von Koordinaten, die mit einem bestimmten Strang des westlichen Liberalismus in Verbindung stehen.⁴⁸ Die „Natur“ der natürlichen Rechte und ihrem Träger-Subjekt ist die „Natur“, die sich in der Menschenrechtstradition als hegemonial gewordene durchsetzte:

Although there are lots of interesting analogies to human rights ideas in various cultural traditions, the particular form these ideas are given in the human rights movement is the product of a particular moment and place: post-Enlightenment, rationalist, secular, Western, modern and capitalist. This strand of Western liberalism has marked the ideology, ethics, aesthetic sensibility, and political practice of the human rights movement (Kennedy 2004, 18).

Das gegenwärtige internationale Menschenrechtsregime leitet sich in seiner grundlegenden Logik, so auch William Twining (2013, 267), zu großen und bedeutenden Teilen aus westlichen intellektuellen Traditionen und partikular geprägten Vorannahmen ab. Annahmen, die sich maßgeblich vor dem Hintergrund Europas Geschichte entwickelten, aus einer spezifischen Perspektive geschrieben wurden und sich aus der Situiertheit des darin enthaltenen Wissens speisen. So offenbart sich eine „genealogical connection that ties the Eurocentric theory of rights to the historical setting in which it was elaborated.“ (Barreto 2013, 10)

Die de- und postkoloniale Kritik, auf die sich im Folgenden bezogen wird, richtet ihren Fokus dabei weniger bis gar nicht auf die konkrete Verbindung des Universellen zu europäischen Koordinaten an sich, sondern bezieht sich auf die sich in dieser Verbindung ausdrückenden und aus ihr hervorgehenden Gewaltsamkeiten. Das Problem, das die universelle Geltung der Menschenrechtsnormen betrifft, bemerkt etwa Dhawan (2014, 16), wäre nicht direkt deren „European ,origins““. Auch Spivak (2008b, 197) lenkt den Fokus weg von der Genese als solchen und hin zu den damit zusammenhängenden

⁴⁸ Die einzelnen Koordinaten sind nicht allesamt exklusiv westlichen Ursprungs, noch repräsentieren sie die Gesamtheit westlicher Denktraditionen. Konzepte wie Individualismus oder Rationalismus finden sich in unterschiedlichen Ausprägungen in vielen verschiedenen Denktraditionen (aber nicht in allen westlichen) und wurden zudem durch diverse Interpretationen und Aneignungen geprägt. Worauf die gegenwärtige Grammatik der Menschenrechte beruht, ist jedoch eine spezifische Konfiguration dieser Elemente – ihre jeweilig spezifische Ausgestaltung, Gewichtung und Verknüpfung – die in einem spezifischen historisch-geopolitischen Kontext entstand und durch koloniale Macht- und Gewaltverhältnisse zur globalen Norm erhoben wurde. Trotz dieser wichtigen Differenzierung liegt die Gefahr essentialistischer Reproduktionen auf der Hand, wobei es fraglich erscheint, ob diese restlos aufgelöst werden kann.

Gewaltverhältnissen, indem sie die rhetorisch anmutende Frage stellt „Today what is Western? [...] Historically certain things win. The question then is: What made them win?“⁴⁹

Diese Gewaltverhältnisse stehen damit in Zusammenhang, dass mit den Menschenrechten bestimmte aus konkreten Erfahrungen entstehende Anliegen ausgedrückt werden, womit bestimmte Problemlagen gegenüber anderen privilegiert werden. Sie stehen daher damit in Zusammenhang, dass bestimmte Formen und Verhältnisse der Gewalt besonders gut und andere eher schlecht erfasst werden können, sowie insbesondere damit, dass alternative Möglichkeiten, menschenrechtliche Ideale zu verstehen und zu artikulieren unberücksichtigt bleiben, da die gegebene Menschenrechtskonzeption einen universalen Anspruch erhebt. Diese ineinander verlaufenden Aspekte lassen sich anhand verschiedener durch die Menschenrechte gesetzten inhaltlichen Prämissen nachzeichnen und werden besonders dann ersichtlich, wenn die hegemoniale Menschenrechtstheorie auf alternative Menschenrechtsansätze trifft.⁵⁰

Dies zeigt sich etwa daran, dass die hegemoniale Menschenrechtstheorie die individuelle Selbstbestimmung und Autonomie zu einem fundamentalen Prinzip erhebt, womit sie ein Prinzip universalisiert, das vornehmlich individuelle Grausamkeiten, insbesondere unzulässige staatliche Eingriffe in die Privatautonomie der Einzelnen fokussiert. Der Begriff der Freiheit wie er in der hegemonialen Menschenrechtstheorie zum Ausdruck kommt, neigt daher tendenziell dazu, sich auf den Schutz von individuellen Rechten und der politischen Selbstregierung zu verengen (vgl. Barreto 2013a, 164). Da sich die Schwerpunktsetzung historisch aus vornehmlich innereuropäischen Erfahrungen speist – was wohl nirgends deutlicher zum Ausdruck kommt als in der hegemonialen Geschichtsschreibung der Menschenrechte selbst – beschäftigt sich die Menschenrechtstheorie

⁴⁹ Die Frage „What made them win?“ fokussiert nicht notwendigerweise allein auf die kolonial-epistemische und materielle Auslöschung von Wissen und Leben, die dazu führten, dass sich gewisse Dinge durchsetzen, sondern lässt Raum für die Frage nach dessen wünschenswerten Aspekten. Noch entscheidender als die Frage nach den epistemischen Gewaltverhältnissen, scheint Spivak (2008b, 197) diesbezüglich eine andere Frage zu sein: „Is there anything we can learn from the losers?“ – eine Frage, die im letzten Teil des Kapitels aufgegriffen wird.

⁵⁰ Die Gewaltverhältnisse stehen auch damit im Zusammenhang, dass die universalisierten Vorstellungen und Prinzipien nicht nur Argumente über Freiheit und Gleichheit enthalten, sondern ebenfalls diskriminierende, exkludierende und ent-menschlichende Argumente, wie bereits anhand des Subjekts der Menschenrechte und dem in die Menschenrechte eingeschriebenen Entwicklungsnarrativ expliziert wurde. Diese koloniale Unterseite des Universellen ist jedoch nicht Gegenstand der weiteren Überlegungen (siehe hierzu etwa Broeck 2013; Kapur 2006).

insbesondere mit der Beziehung von Staat und Individuum oder Gesellschaft, während andere Beziehungen mit zerstörerischem Potential in den Hintergrund rücken: „Having been born out of the experience of bourgeois revolutions, European theories of human rights deal mainly with relations between state and society [...] putting aside the problematic of interactions between empires and colonies.“ (Barreto 2013, 6).

Das Beiseitesetzen der Menschlichkeit und der Rechte der Kolonialiserten und Versklavten führte somit nicht nur zum ersten Genozid der Moderne, sondern prägte auch die politische Grammatik, in der die Menschenrechte konstruiert werden konnten (vgl. Bogues 2013, 214ff.). Eine Grammatik der Freiheit etwa, die eng mit Eigentumsrechten verbunden ist, und so ist anzumerken unter dem Verdacht steht, gerade auch dazu ausgestaltet worden zu sein, das Eigentum an Menschen zu sichern (vgl. Cowell 2014 264). Dass ein anderer Ausgangspunkt, der von anderen Gewalterfahrungen geprägt ist, zur Betonung anderer Aspekte der Freiheit und anderer Verständnisse des Kerns der Gewalt führt, zeigt sich etwa an der *Allgemeinen Erklärung der Rechte der Völker* (Algier-Deklaration), die 1976 als Reaktion auf die Erfahrungen der Entkolonialisierung und deren unvollständige Umsetzung erfolgte.⁵¹

Während die AEMR in Artikel 1 die Natur des Menschen festlegt und dessen Schutz recht unvermittelt dem Staat zuschreibt, beginnt die Algier-Deklaration in Artikel 1 mit der Feststellung „Every people has the right to existence.“ Damit setzt die Menschenrechtsdeklaration kollektive Subjekte an die Stelle des abstrakten Menschen. Hiervon ausgehend entwickelt die Algier-Deklaration einen Freiheitsbegriff, der auf der Annahme basiert, dass die Achtung der individuellen Menschenrechte die Achtung der Rechte der Völker voraussetzt. Freiheit wird in dieser Menschenrechtskonzeption nicht primär als individuelle Freiheit gegenüber dem eigenen Staat oder als die Abwesenheit von staatlichen willkürlichen und unzulässigen Eingriffen in das Privatleben konstruiert. Vielmehr fokussiert sie auf das Recht „to break free from any colonial or foreign domination, whether direct or indirect, and from any racist regime.“ (Art. 6) So treten kollektive Rechte auf Selbstbestimmung, wie die Freiheit, die eigene Sprache zu sprechen oder die

⁵¹ Das als Algier-Deklaration bekannte rechtlich unverbindliche Menschenrechtsdokument dient als eine der Grundlagen für die Urteile des Ständigen Volkstribunals (PPT), welches öffentliche Aufmerksamkeit auf Menschenrechtsverletzungen lenken, aber keine rechtsbindende Wirkung hat. Die Deklaration kann auf der Webseite des PPT eingesehen werden: <https://permanentpeopletribunal.org/algiers-charter/?lang=en> (14.05.2025)

rechtlich verbürgte Freiheit eines Volkes „to choose its own economic and social system and pursue its own path to economic development freely“ (Art.11) in den Vordergrund. Aus diesem Freiheitsbegriff leitet sich ebenfalls das Recht auf gleiche und faire Bedingungen des internationalen Handels ab. Ebenso wie die Freiheit eines Volkes, exklusiv über dessen Reichtümer und natürliche Ressourcen zu verfügen, woraus wiederum das Recht auf die Erhaltung, den Schutz und die Verbesserung der Umwelt hervorgeht. Die Menschenrechtskonzeption der Algier-Deklaration (Art. 22, 28, 29) macht dabei nicht nur unterbelichtete, aber existentielle Gewalträume sichtbar, sondern schafft auch neue Räume des Möglichen für die Gewährleistung der Rechte und Freiheiten abseits des Staates. Sie überwindet damit bestimmte Grenzen des hegemonialen Ansatzes, der dazu neigt, den Horizont der möglichen Emanzipationsbestrebungen gegen Gewaltverhältnisse innerhalb eines westlich-liberalen Rahmens und einem spezifischen Vokabular zu verengen (Kennedy 2004, 19ff.)

Dabei muss bedacht werden, dass es sich bei der Algier-Deklaration und der AEMR um zwei verschiedene Menschenrechtskonzeptionen handelt, die hier aus der Perspektive der ersteren nachgezeichnet wurden, weil die Perspektive der hegemonialen Menschenrechtstheorie weitgehend bekannt ist. Man könnte allerdings ebenso gut die Verengungen der Algier-Deklaration aus der Perspektive der AEMR kritisieren, da sie aus den Erfahrungen der vom Kolonialismus und Imperialismus Betroffenen geschrieben wurde und daher ihrerseits nicht allumfassend ist. Eine Verengung, die aus der gewohnten Sichtweise nur allzu leicht erkannt werden kann: Was passiert mit der Einzelnen, wenn sie von ihrem Volk unterdrückt wird? Erkennt die Deklaration die Gefahr des kulturellen Relativismus und des ethnischen Nationalismus? Die AEMR würde vielleicht argumentieren, dass kollektive Rechte ohne starken Individualschutz in Unterdrückung und in Genoziden innerhalb staatlich verfasster Gemeinschaften münden können – eine Einsicht, die zentral bleiben muss. Eine Einsicht, die sich aus schmerzlichsten historischen Erfahrungen speist. Allerdings nicht aus denen der Autor*innen der Algier-Deklaration.

Nicht zuletzt aufgrund dieses anderen Ausgangspunkts schafft die Algier-Deklaration auch eine andere Konzeption von Freiheit. Eine Konzeption, die tendenziell Gewaltverhältnisse erfassen kann, mit denen sich die hegemoniale Menschenrechtskonzeption traditionell schwertut. Dies umfasst nicht nur die von einer global ungleich strukturierten Wirtschafts- und Handelsordnung ausgehende Gewalt, welche die historisch Unterdrückten besonders hart trifft, sondern weitere Gewaltverhältnisse, die aufgrund indirekter oder

nichtstaatlicher, sondern diffuser Verursachung, komplexer Kausalketten und zeitlicher Entgrenzung ebenso schwer von der hegemonialen Menschenrechtskonzeption erfasst werden können. All jene Ausdrücke der Gewalt – von der vorsätzlichen oder billigend in Kauf genommenen Zerstörung nationaler Ökonomien, der Marktspekulation mit Nahrungsmitteln, den sozialen Verwüstungen durch Liberalisierungsmaßnahmen, indirekten Militärstrategien, den ungleich verteilten Folgen der Umweltzerstörung und des Klimawandels bis hin zu patentbedingter Medikamentenverweigerung – können trotz des enormen verursachten menschlichen Leids nur über umständliche Umwege oder gar nicht als Menschenrechtsverletzungen kategorisiert werden (vgl. Asad 2000; Douzinas 2013, 57f.; Gómez Sánchez 2020, 282; Kennedy 2004, 10f.; Mignolo 2021, 258; Sarat/Kearns 2004, 16).

Manche der auf diese Gewaltverhältnisse antwortenden Rechte wurden inzwischen formell von internationalen Abkommen aufgenommen.⁵² Trotz der formalen Gleichberechtigung bleiben jene Rechte und Freiheiten im Menschenrechtsregime faktisch hierarchisch untergeordnet (vgl. Kennedy 2004, 11). Dies zeigt sich sowohl in institutionellen und rechtssystematischen Aspekten (wie schwächeren Durchsetzungsmechanismen, geringerem Ratifizierungsstand und Unterrepräsentation in nationalen Verfassungen) als auch in der, zwar in die Kritik geratenen, aber nach wie vor verbreiteten Erzählung der Generationen von Menschenrechten.⁵³

Dieses Narrativ basiert auf einer Periodisierung, die etliche Kämpfe um Menschenrechte systematisch übersieht und suggeriert, dass Menschenrechte ein Geschenk des „Westens an den Rest“ seien. Solche Periodisierungen – wie die eurozentrische Geschichtsschreibung im Allgemeinen – können als rückwirkende Erzählungen verstanden werden. Man könne davon ausgehen, so Alexander Weiß (2016, 210), dass mit solchen Genealogien nachträgliche Vereinnahmungen verbunden sind – nämlich die der Menschenrechte in den Gesamtkontext der westlichen Kultur. Vereinnahmungen, die nicht nur die eigene Geschichte als überlegen verklären, sondern durch den Verweis auf den engen Zusammenhang der Menschenrechte mit der „westlichen Entwicklung“ die eigene Auslegung der

⁵² Etwa durch den UN-Sozialpakt (1966/1976) und die darin verankerten wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte, die UN-Deklaration über das Recht auf Entwicklung (1986) oder die UN-Deklaration der Rechte indigener Völker (2007).

⁵³ Die Generationen-Erzählung klassifiziert bürgerliche/politische Rechte als erste Generation (18./19. Jahrhundert), wirtschaftliche/soziale/kulturelle Rechte als zweite Generation (20. Jahrhundert) und kollektive/solidarische Rechte als dritte Generation (spätes 20. Jahrhundert).

Menschenrechte unangreifbar machen. Diese Sichtweise abstrahiert von globalen Machtverhältnissen, universalisiert kontextabhängige Entwicklungswege und postuliert einen vereinfachten, eurozentrisch verklärten, einseitig linearen Zusammenhang zwischen individuellen Freiheitsrechten und wirtschaftlichem Wohlstand, wie er sich etwa in Amartya Sen in *Development as Freedom* formulierten Erklärung andeutet: „no famine has ever taken place in the history of the world in a functioning democracy“ Sen, 2000, 16). Eine Lesart, die sich sicher ist, dass politische Partizipation zu materieller Sicherheit führt – ohne zu hinterfragen, ob materielle Sicherheit die Voraussetzung für politische Teilhabe ist.

Entgegen dieser Lesart erklärt Barreto, dass der Versuch, die Geschichte der Menschenrechte aus einer nicht-westlichen Perspektive zu schreiben, unvermeidlich zur Infragestellung der als universell geltenden Ideale – wie der erklärten Vorrangigkeit bürgerlicher/politischer Rechte vor wirtschaftlichen Rechten – führe und zeige, dass die hegemoniale Menschenrechtstheorie eine bestimmte Perspektive widerspiegle (vgl. Barreto 2013, 10f.). Hörbar werde sodann eine partikulare, parochiale und provinzielle Stimme, die im Namen der Interessen der gesamten Menschheit spricht (vgl. Twining 2013). Da sich die vorherrschenden wissenschaftlichen und aktivistischen Diskurse über Menschenrechte in weiten Teilen ohne Bezug auf die Standpunkte, Interessen, Anliegen und Überzeugungen nicht-westlicher Traditionen entwickelt haben, spricht Barreto (2018, 495) mit Twining von einem „ethnocentric universalism“. Ein Universalismus der seinen Blick zwar über den eigenen Ort in die Welt, in eine universelle, kosmopolitische Sphäre hinausrichtet und alle Menschen anspricht, aber dies von einem sehr konkreten Standpunkt und aus einer bestimmten provinziellen Perspektive heraus tut.

Die Konzeptualisierung der dominanten Menschenrechtsgrammatik ist zwar mit einer universalisierenden Logik ausgestattet, aber bleibt davon entfernt Pluralität zu erfassen. Das Versprechen des Universalismus bezieht sich gerade nicht auf eine solche Offenheit, sondern auf eine feststehende Tatsache. Weil zahlreiche substanzielle Beiträge, die zu modernen Errungenschaften geleistet wurden, nicht als gleichwertige und alternative Konzeptionen anerkannt, sondern bestenfalls als lokale Variationen innerhalb eines westlich-liberal definierten Rahmens gesehen werden, läge es nicht fern, dieses mono-logische Gespräch über das Universelle als einen „westliche[n] Chauvinismus“ (Martinsen 2019, 137) zu verstehen (vgl. auch Chatterjee 2007, 86ff.). Die sich damit aufdrängende

fundamentale Asymmetrie lässt die Vollständigkeit und Vollkommenheit des menschenrechtlichen Universalismus fraglich erscheinen:

[M]odern theories of human rights [...] have been developed and debated with at most only tangential reference to and in almost complete ignorance of the religious and moral beliefs and traditions of the rest of humankind. [...] How can one seriously claim to be a universalist if one is ethnocentrically unaware of the ideas and values of other belief systems and traditions? (Twining 2013, 257)

DER UNIVERSALISMUS AN SEINEN GRENZEN

Ein Teil der Antwort darauf, wie dies möglich ist, liegt in den kolonial-epistemischen Gewaltverhältnissen, die es ermöglichen, den Ursprung der spezifischen Ausbuchstabilisierung des menschenrechtlichen Universalismus zu verschleiern – etwa wenn sich das „vernünftige und mit Vernunft begabte Wesen“ (AEMR, Präambel) zum natürlichen, vordiskursiven Subjekt der Menschenrechte erhebt. Die Natürlichkeit jener Prämissen lässt es als nicht mehr geboten erscheinen, sich mit anderen normativen Theorien auseinanderzusetzen, denn die Universalisierung von etwas verwandelt dieses in den einzigen gültigen Begriff und schließt die Möglichkeit aus, andere Konzepte als gleichwertig oder gar als ebenfalls objektiv zu betrachten (vgl. Gómez Sánchez 2020, 283ff.).

Genau dieses – durch die Marginalisierung der Ränder getragenes – Verständnis des Universellen (das, was universell *ist*) reproduziert somit gewissermaßen seine eigenen Voraussetzungen. Die Marginalisierung der an die lokalen Ränder verbannten Diskurse lässt das, was universell *ist*, umso eindeutiger hervortreten und stützt die Aufrechterhaltung der hegemonialen Deutung der Menschenrechte als universeller Maßstab. Gleichzeitig stützt diese Marginalisierung aber auch die hegemoniale Deutung der Universalität⁵⁴ und damit die omnipräsente Deutung der Menschenrechte als ahistorische, kontextlose Normen, die vom Westen lediglich entdeckt und ins Leben gerufen wurden – ein Verständnis, das die Menschenrechte als abgeschlossenes und vollendetes Projekt versteht, die es nurmehr richtig und effektiv umzusetzen und ins Bewusstsein der Gesellschaft zu

⁵⁴ Mit Mark Goodale und Gómez Sánchez (2020, 278) wurde Eingangs (S. 4) auf eine mögliche Unterscheidung zwischen Universalität (als geteiltes Menschsein) und Universalismus (dessen Verwirklichung in Form von Recht, Moral, Politik) verwiesen. Darauf bezugnehmend ließe sich der hier behandelte Zusammenhang so ausdrücken, dass die dominante Konzeption der Menschenrechte das Universelle mit der Universalität gleichsetzt. Was wiederum als Verkennen der Aporie von Moral und Politik gelesen werden kann.

implementieren gilt (vgl. Gómez Sánchez 2020, 296). Als allgemeines Vokabular des Guten, stellen die Menschenrechte keine Fragen, sie liefern Antworten.

Um ihre Antworten rein zu halten, ist eine Exklusivität beanspruchende Theorie vom Recht und Menschen aufgrund ihrer eigenen Prämissen dazu bestimmt, andere Theorien vom Recht und den Menschen zu bloßen Partikularitäten zu verklären, und was partikular ist, kann in einer Welt, die bereits eine endgültige universelle Wahrheit kennt, nicht ernsthaft wahr oder gültig – sondern eigentlich nur unmöglich sein. Dem Universalismus, so wie er in der dominanten Menschenrechtstradition verstanden wird, stehen, so de Sousa Santos (2015, 9), keine theoretischen oder analytischen Instrumente zur Verfügung, sich selbst in einer nicht hierarchischen Verbindung zu anderen Bewegungen zu positionieren, die nicht die eigene, hegemoniale Sprache sprechen, weshalb der Universalismus in seinen Möglichkeiten auf die Realität von Differenz und Andersheit äußerst beschränkt ist – eine Realität, die ihn zweifelsohne überfordert.

Die Antwort auf diese Überforderung durch das Andere scheint in dessen Verunmöglichung zu liegen. Eine Verunmöglichung potenziell gleichwertiger Stimmen, die dazu führt, dass sich das stets Partikulare am stets Universellen messen muss, ohne ihm je nahekommen zu können und in eine epistemische Aporie führt: es existiert keine andere universell verständliche Sprache, um das Universelle zu beschreiben. Dieses fundamentale Missverhältnis verhindert, dass nicht-dominante Konzepte, Rationalitäten, Perspektiven, Epistemologien und Traditionen die hegemoniale Positionierung durchdringen – ein Missverhältnis, das Herrschaftsverhältnisse stabilisiert und den Kern des kolonialen Vermächtnisses bildet (vgl. Chatterjee 2008, 87f.).⁵⁵

Ein Vermächtnis, das sich darin niederschlägt, dass alternative Stimmen, anstatt das hegemoniale Verhältnis wirklich zu durchbrechen, Strategien zum Opfer fallen, mittels

⁵⁵ Eine solche einseitige Abhängigkeit exemplifiziert Saba Mahmood (2008, 162-171) anhand der, im Rahmen der menschenrechtlich verbürgten Freiheitsrechte, diskutierten „Kopftuchdebatte“. Sowohl die Perspektive „Sie wählt das Kopftuch (und ist daher frei)“ als auch „Das Kopftuch ist eine kulturelle Auferlegung (weshalb sie unterdrückt und nicht frei ist)“ ist theoretischen Prämissen verhaftet, die Freiheit mit individueller Wahlfreiheit gleichsetzen. Die Annahme, dass mehr Wahl mehr Freiheit und mehr Freiheit mehr Wahl bedeute, erweist sich jedoch erst unter bestimmten Vorannahmen als selbsterklärend und abschließend. Vorannahmen, die so selbstverständlich sind, dass sie nicht als solche erscheinen und alternative Bedeutungsrahmen als nicht ernsthaft diskutierbar erscheinen lassen: Es steht keine andere universell verständliche Sprache zur Verfügung, um das Phänomen „Kopftuch und Freiheit“ zu thematisieren. Mehr noch bleibt die Frage ungestellt, ob „Freiheit“ der einzig angemessene Rahmen ist, um das Phänomen „Kopftuch“ zu thematisieren, oder ob wir uns tatsächlich in einem mono-logischen Gespräch verfangen haben. (Vgl. auch Abu-Lughod 2008)

derer der gesetzte Universalismus auf Differenz reagiert. Diese können vielleicht oberflächlich Unterschiede tolerieren, zeigen aber dann ihre tödlichen Grenzen auf, wenn alternative Vorstellungen, die die hegemoniale Ordnung herausfordern könnten, aufkommen. Elemente nicht-hegemonialer Traditionen und Rechtsvorstellungen, die hingegen als ungefährlich oder interessant erscheinen, werden mit dem hegemonialen Universellen kompatibel gemacht und dabei ebenfalls in ihrer Andersheit ausgelöscht: „[W]hat is recognized as different is *necessarily* excluded, whereas everything else that can be made consistent is not recognized as different.“ (Chatterjee 2008, 88; Hervorhebung im Original)

Dieses Muster des Umgangs des Universellen mit dem Partikularen, das zwingt, die Vergangenheit zu vergessen, um in der Gegenwart zu leben, ist nicht nur mit epistemischer Gewalt verbunden, sondern, so Kapur (2006, 675), auch mit einer Auslöschung auf menschlicher Ebene – eine Argumentation, die Grosfoguels (2013) Begriffspaar des Epistemizid/Genozid nahekommt. Die Durchsetzung monokultureller Logiken, schreibt auch de Sousa Santos (2015, 48), nimmt die verschiedensten, aber miteinander verbundenen Formen an: „war and conversion, pillage and trade, assimilationism and multiculturalism“. Dabei ist es die (tatsächliche oder unterstellte) Inkompatibilität symbolisch beladener Subjekte und Menschengruppen mit dem Universellen, die Inhaftierung, Internierung und Auslöschung legitimiert – Formen der langsamen „Beseitigung“ all jenes „kontaminierten“ Lebens, das dem Universellen scheinbar gefährlich werden könnte (Kapur 2006, 675).

Der Universalismus wehrt sich allerdings nicht nur gegen seine so verstandene Korruption, sondern der universalistische Anspruch, erklärt Douzinas (2013, 56), sei historisch in der Regel in imperiale Herrschaft umgeschlagen: Der Universalist würde gewollt oder ungewollt behaupten, „that, if there is one moral truth but many errors, it is incumbent upon its agents to impose it on others“ (Douzinas, 2013, 58) – eine Überzeugung, die der imperialer und genozidaler Gewalt Tür und Tor öffnet.⁵⁶

⁵⁶ Besonders deutlich zeigt sich dieser paradoxe Zusammenhang zwischen Universalismus und Imperialismus anhand der Schaffung eines universellen Völkerrechts ab dem 16. Jahrhundert. Die indigene Bevölkerung der Amerikas konnte gerade dadurch systematischer unterworfen werden, indem sie, als formal gleichwertige Rechtsträger, in ein universelles Rechtssystem eingebunden wurden (vgl. Anghe 2009, 53ff.).

Obwohl die Universalisierung in Europa entstandener Ideale, historisch betrachtet, tatsächlich seit jeher zu einer Konsolidierung der europäischen Macht über die Welt geführt zu haben scheint (vgl. Cowell 2014, 263ff; Ehrmann 2009, 87) erscheint es als unzulässig, den Imperialismus als notwendige Konsequenz des Anspruchs auf Universalismus abzuleiten. Dennoch scheint der Universalismus zumindest ein äußerst potenter ermöglichender Diskurs für den Imperialismus zu sein (vgl. Gómez Sánchez 2020, 285). Dabei war es der Universalismus der Menschenrechte, der dem Anliegen in andere Gesellschaften zu intervenieren, wiederholt den roten Teppich ausrollte:

Despite differences in content, colonialism and the human rights movement form a continuum, episodes in the same drama [...]: bringing civilization to the barbarians. [...] The urge is still there; the ideas have been redefined but the belief in the universality of our worldview remains as strong as that of the colonialists. [...] They are both part of the cultural package of the West, aggressive and redemptive at the same time. (Douzinas 2013, 58)

Ein Drang, der mit unterschiedlicher Aggressivität denselben erlösenden Anspruch verfolgt und nicht auf Afghanistan und Irak beschränkt ist, sondern sich auch gegenwärtig im Namen der Frauen- und LGBTIQ* Rechte, der religiösen Freiheit und der Demokratie wiederholt. Ein Drang, der, wie Walter Mignolo (2013, 49) anmerkt, die vergessene Geschichte der Menschenrechte zurückholt und ein Drang, der wie Spivak (2008a) betonen würde, die paradoxe Form einer befähigenden Verletzung annehmen kann.

Umso deutlicher tritt die Notwendigkeit hervor, die Vorstellung über das Universelle selbst zu hinterfragen und die Frage zuzulassen, ob es sich nicht nur mit dem Universalismus und Imperialismus, sondern ebenfalls mit dem Universellen und Partikularen um keine tödlichen Feinde handeln könnte. Wie sich abzeichnete, sind die Standards der Universalität historisch artikuliert. Sie entstehen in übersetzenden Auseinandersetzungen und als Ergebnisse von Kämpfen gegen Verletzung und Leid, die in einem von Macht durchzogenen Feld ausgehandelt werden. Damit scheint Ernesto Laclaus (1992, 90; zit. nach Gómez Sánchez 2020, 285) „conclusion [...] that universality is incommensurable with any particularity yet cannot exist apart from the particular“ den menschenrechtlichen Universalismus radikal herauszufordern. Die hegemoniale Menschenrechtstheorie selbst, die sich über nichts so sicher zu sein scheint wie darüber, das Gegenteil des Partikularen zu sein, erscheint unter diesen Prämissen als Fiktion.

Eine Fiktion, die dazu führt, dass das Menschenrechtsprojekt zirkulär und unproduktiv bleibt und paradoxerweise den emanzipatorischen Impetus des Universellen unterdrücke

(vgl. Kapur 2006, 684). Weiterführend als die endlosen Versuche „zwischen der universalistischen Skylla und der relativistischen Charybdis hindurchmanövrieren zu wollen“ (Weiß 2016, 216), erscheint daher der Versuch, das Universelle mit dem Besonderen in einen Dialog treten zu lassen, um den Universalismus so vielleicht überhaupt sichtbar werden zu lassen. Ein erster Schritt läge damit auch darin: „[to, C.K.] finally admit that, when it comes to human rights, we may not have all the answers, only a hunch of where we should be headed.“ (Woessner 2013, 95) Und diese Richtung könnte genau darin liegen, damit aufzuhören, ein für alle Zeiten abstraktes Konzept zu finden, das per definitionem nicht zur Verhandlung steht und allenfalls stückweise ausgeweitet wird um Ausschlüsse zu korrigieren. Ähnlich argumentiert auch Homi K. Bhabha, der – so zitieren ihn Castro Varela und Dhawan (2015, 264) – betone, dass die definitive und positive Formulierung des Kosmopolitismus, äußerst unkosmopolitisch sei. Das Universelle würde sich in dieser Lesart paradoxerweise durch seine Ableitung aus universellen, apriori Prinzipien selbst verneinen. Anstatt einer solchen positiven und definitiven Festlegung des Universellen, deutet Butler (1997, 89) an, könnte die Aufdeckung des parochialen und ausschließenden Charakters einer gegebenen historischen Artikulation von Universalität das konstitutive Moment des universellen Projekts sein.

Das Universelle soll damit nicht aufgegeben, sondern gefestigt werden – und zwar mittels des „universalizing impetus of the imaginary“ (Douzinas 2013, 65) selbst. Ein universalistischer Impetus, dessen transformative Kraft gerade darin liegen könnte über sich selbst und das Bestehende – über die gegebene Artikulation der Universalität – hinauszuverweisen. Die transformative Kraft des Universalismus findet sich damit gewissermaßen in seiner unüberwindbaren paradoxen Struktur: Er muss sich in partikularen Kontexten artikulieren, während er gleichzeitig auf etwas verweist, das jede einzelne Artikulation übersteigt, über den historischen Moment hinausverweist und diesen damit kritisierbar macht: „a never-ending, constantly renewed effort to rethink putatively universal basic norms“ (McCarthy 2009, 37).

Als ein Universalismus, der nicht völlig eingeholt werden kann und eher *wird*, als er *ist*, beschreibt Douzinas (2013, 65) den Universalismus treffenderweise als eine Utopie - als ein ou-topos, ein Nicht-Ort. Von diesem Nicht-Ort aus entfaltet das Universelle seine transformative Kraft: Es eröffnet Räume jenseits des Gegebenen und macht das Bestehende durch den Verweis auf seine unerfüllten Möglichkeiten kritisierbar. Das Universelle, so McCarthy (2009, 37) kann nie erschöpfend bestimmen, was mit dem

Universellen gemeint sein könnte – genau diese konstitutive Unabschließbarkeit sei das Wesen des Universellen: Das, was vom Universellen unverwirklicht bleibt, realisiert es im Wesentlichen (vgl. Butler 1997, 90). Woessner (2013, 93) betont daher, dass der Universalismus gerade nicht das versprochene Land sei. Sein unergründbares Wesen liege vielmehr in einer grundlegenden Offenheit, die auch jede zukünftige Vision stets als ungeschlossen begreift. Der Universalismus bestünde somit darin, die einengenden Konventionen und Gewissheiten – die, die antizipatorischen Imaginationen über das versprochene Land begrenzen – zu durchbrechen zu versuchen. (vgl. Butler 1997, 90f.; Gómez Sánchez 2020, 296).

Als permanente Bewegung der potenziellen Selbstüberschreitung könnte der Universalismus sich somit gerade darauf beziehen, seine eigene Grenzen anzufechten: „The anticipated universality, for which we have no ready concept, is one whose articulations will only follow, if they do, from a contestation of universality at its already imagined borders.“ (Butler 1997, 91) Die Ränder und Grenzen sind damit nicht das Andere des Universellen, sondern das, was ihn als unfertiges, offenes, sich selbstüberschreitendes Projekt erst möglich macht. Seine Lebendigkeit bezieht der Universalismus gerade aus der Konfrontation mit dem, was er (noch) nicht umfasst. In diesem Sinne könnte sich der Universalismus der Menschenrechte gerade dort artikulieren, wo er brüchig wird – in dem Moment seiner Infragestellung.

Diese Infragestellung des Universalismus muss nicht erst neu theoretisiert werden – wie in diesem Kapitel nachgezeichnet wurde, findet sie ihre Entsprechung in Kämpfen gegen koloniale Unterdrückung. Über 500 Jahre Gewalt haben die Erinnerung sowie alternative Wissens- und Lebensformen nicht vollständig ausgelöscht. Von Haiti bis zu Algier wurden die Grenzen des Universellen sehr konkret herausgefordert – dort wo die Menschenrechte aus der Zone der Ausgeschlossenen gelesen wurden.⁵⁷ Die Ränder, so formuliert es Woessner, liegen dort, wo sich die „Rückständigen“ mit dem „universellen Fortschritt“ auseinandersetzen:

It is in the provisional spaces between the concrete particularity of the provincial margins and the abstract and cosmopolitan universalism of the metropole, between the developed

⁵⁷ Die konkrete Bedeutung dieses Ansatzes verdeutlicht Spivak (2008a, 54), die betont: Erst wenn die Menschenrechte von ihren Rändern her neu gedacht werden, wird die subalternisierte Landbevölkerung des globalen Südens „das Gesetz als Ausdruck ihrer Community“ imaginieren können und erst dann, muss der „Geist von Menschenrechtsgesetzen nicht mehr außerhalb ihrer unmittelbaren Reichweite“ (ebd.) bleiben.

and underdeveloped worlds, and between the global north and the global south where the utopia - the noplac - of human rights is to be found. (Woessner 2013, 93).

Genau aus diesen Zonen der Ausgeschlossenen wird die Unvollständigkeit einer jeden epistemischen Tradition am besten sichtbar. (vgl. Sousa Santos 2008, 26).⁵⁸ Dies impliziert auch, dass es nicht darum gehen kann, einen neuen, Inhalt zum Zentrum zu erheben, um ihn hegemonial werden zu lassen. Der bloße Austausch dessen, was hegemonial ist, würde das emanzipatorische Projekt in seinem Kern unterlaufen. Eine Gefahr, auf die etwa Gómez Sánchez (2020, 293), Mignolo (2013, 61f.) und Sousa Santos (2008, 10) nachdrücklich hinweisen.

Vielmehr geht es darum, das Zentrum von seinen Rändern her radikal zu überdenken, es zu erweitern, zu „de-parochialisieren“ [de-parochialising] (Twining 2013, 257), und dies gerade ohne einen neuen, besseren universellen Kern zum abgeschlossenen Zentrum zu erheben und dies auch ohne die „westliche Version“ der Menschenrechte als entbehrlich zu erklären (vgl. Barreto 2018, 491). Spivak (2005) etwa, beharrt auf einem *ab-use* der kritisierten, parochialen Prinzipien, die gerade nicht verworfen oder vernichtet, sondern von unten angeeignet, transformiert und so für alle nutzbar gemacht werden sollen.

Darüber hinaus ist zu betonen, dass die Ränder in erster Linie nicht als geografische zu verstehen sind, sondern als epistemische Positionen, die durch den hegemonialen Diskurs unsichtbar gemacht werden. Diese Positionen, die durch ihre Wieder-Sichtbarmachung oder Neu-Entdeckung die blinden Flecken des dominanten menschenrechtlichen Universalismus entlarven und diesen potenziell erneuern können, sind nicht auf die koloniale Welt beschränkt, sondern finden sich innerhalb des geografischen Zentrums: in prominenten, aber vom Menschenrechtsdiskurs ignorierten Theorietraditionen, in marginalisierten Wissensformen und in Ausdrucksweisen, die aufgrund vermeintlich mangelnder Wissenschaftlichkeit abgewertet werden (Barreto 2013, 11; Douzinas 2002, 447; Gómez Sánchez 2020, 295; Sousa Santos 2008, 15; Woessner 2013).

Die hier nachgezeichnete Kritik am Universalismus der Menschenrechte zielt nicht auf dessen Aufhebung, sondern auf seine Stärkung. Indem sie die blinden Flecken,

⁵⁸ De Sousa Santos (2008, 16f.; Hervorhebung im Original) illustriert dies mit seinem Konzept der diatopischen Hermeneutik: „Seen from the *topos* of *dharma*, human rights are incomplete [...] On the other hand, seen from the *topos* of human rights, *dharma* is also incomplete [...] At another conceptual level the same diatopical hermeneutics can be attempted between the *topos* of human rights and the *topos* of *umma* in Islamic culture.“

Ausschlüsse und uneingelösten Versprechen des hegemonialen Universalismus freilegt, trägt sie dazu bei, ihn seinem eigenen Anspruch näher zu bringen – universell zu sein. Der Dialog zwischen Zentrum und Rändern eröffnet dabei einen Universalismus, der sich seiner eigenen Partikularität bewusstwerden darf und diese nicht in die Tiefen des Unterbewussten verdrängen muss, bis sie dort verschwindet. In diesem Licht erscheint die Kritik am Universalismus gerade nicht als kulturellrelativistische Bedrohung des Universellen, sondern als unverzichtbare Bedingung für die Verwirklichung des emanzipatorischen Potentials der Menschenrechte – „for the challenges ahead“ (Gómez Sánchez 2020, 298).

4.2 DER MENSCHENRECHTSDISKURS

liberation is indivisible [...] there will be a place for all of us at the
rendezvous of victory. (Al Qaws, 2021)⁵⁹

Emanzipatorisch ausgerichtete Bemühungen laufen stets Gefahr, Mitspielerinnen von Gewalt und Herrschaft zu werden. Im Folgenden wird sich abzeichnen, dass dies nicht nur die, der Menschenrechtskonzeption zugrundeliegenden Prämissen betrifft, sondern ebenso die Diskurse, die im Namen der Menschenrechte und im Namen der Abkehr von Gewalt geführt werden. Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen ist der Ausgangspunkt folgender Überlegungen, dass Menschenrechtsdiskurse auf kolonialen Genealogien sowie rassistischen und eurozentrischen Repräsentations- und Wissenssystemen basieren. Abzeichnen wird sich nun, dass Menschenrechtsdiskurse maßgeblich an deren Aufrechterhaltung beteiligt sind.

Die diskursive Fortschreibung der Gewalt wird im Folgenden anhand des Diskurses über sexuelle und geschlechtliche Freiheitsrechte nachgezeichnet – ein Diskurs, in dem die koloniale Prägung besonders deutlich hervortritt. Dieser Diskurs durchdringt zahlreiche gesellschaftliche Sphären – von medial verhandelten Debatten über akademische Wissensproduktion bis hin zu aktivistischen Organisationen und alltäglicher Kommunikation – wobei die Grenzziehungen zwischen diesen Feldern unscharf bleiben. Die nachfolgenden Überlegungen konzentrieren sich dennoch ausschließlich auf den entwicklungspolitischen Kontext. Diese Eingrenzung erlaubt es, präzise nachzuzeichnen, wie die gewaltsamen Tendenzen der hegemonialen Menschenrechtstheorie mit dem Diskursiven

⁵⁹ Al Qaws ist die größte palästinensischen LGBTIQ*-Organisation. Das Zitat stammt aus dem kurzen Text: Queer Liberation & Palestine (2021), der auf der Webseite der Organisation einsehbar ist: <https://www.alqaws.org/articles/Queer-Liberation-Palestine?categoryid=0> (19.05.2025)

verwickelt sind und wie sich das politische Versprechen der Emanzipation von Unterdrückung, Gewalt und Diskriminierung in und durch seine Artikulation in sein Gegenteil verkehren kann.

Interessanterweise wird sich dabei zeigen, dass nicht nur der dominante entwicklungspolitische Diskurs über sexuelle und geschlechtliche Freiheitsrechte höchst problematische Züge aufweist, sondern dass auch die postkoloniale Kritik an der kolonialen Diskursgenealogie Gefahr läuft, sich letztlich gegen sich selbst zu wenden. So wird zunächst nachgezeichnet, wie entwicklungspolitische Diskurse koloniale Kontinuitäten aufleben lassen. Daran anschließend rücken kritische, postkolonial inspirierte Auseinandersetzungen mit jenen Diskursen ins Blickfeld.

KOLONIALE KONTINUITÄTEN

Zu den kolonialen Genealogien der Entwicklungsdiskurse gehören seit jeher Geschlecht und Begehren. Denn seit der Kolonialzeit fungieren die „Geschlechterbeziehungen ‚der Anderen‘ [...] als ein Symbol für die Rückständigkeit derselben.“ (Castro Varela/Dhawan 2009, 12). Die Geschlechterordnung, betont auch Spivak (2008, 81f.), eignete sich hervorragend, um den Fortschritt einer Gesellschaft zu messen: „Um den Moment zu markieren, in dem aus inneren Wirren eine nicht nur zivile, sondern gute Gesellschaft hervorgeht, werden oft einzelne Ereignisse beschworen [...]. Der Schutz von Frauen durch Männer bietet sich oft als ein solches Ereignis an.“

Die Aktualität dieser Beobachtung zeigt sich exemplarisch im jüngsten veröffentlichten Dreijahresprogramm der österreichischen Entwicklungspolitik (2022-2024)⁶⁰, das - wie man sich schon im Vorwort zu betonen verpflichtet fühlt – dort hilft „wo es am dringendsten nötig ist, nämlich direkt vor Ort.“ Wiederholt wird Österreichs Pflicht betont, die Menschen aus den „Entwicklungsländern“ zu ermächtigen, zu schützen und zu befreien. Die Frauen werden dabei durchgehend als passive Empfängerinnen des von Österreich vermittelten Wissens und praktischen Know-hows hervorgebracht. Lokale Akteur*innen erscheinen, trotz der oberflächlich eingestreuten Partnerschafterhetik, von äußerst geringem Interesse. Zu unterstützen gelte es lokale Frauen-Organisationen allerdings – so die konkreten Nennungen (Abschnitt B.2.b) – wenn sie sich gegen „weibliche

⁶⁰ Das Programm wird vom Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten herausgegeben und ist auf der Webseite des Ministeriums einsehbar: <https://www.bmeia.gv.at/strategie-der-oesterreichischen-entwicklungszusammenarbeit> (19.05.2025)

Genitalverstümmelung“ oder „Kinder- und Zwangsehen“ engagieren und sich damit, so impliziert es die extrem selektive Aufzählung, ihrem eigentlichen Problem widmen: ihrer frauenfeindlichen und rückständigen Kultur.

Das österreichische Entwicklungsprogramm reiht sich damit in eine lange Tradition ein: die Problematisierung der Geschlechterordnung und Sexualitäten der zu Entwickelnden. Die Vorstellungen einer räumlich explizit verorteten weniger gewaltvollen Geschlechterordnung und „sexuellen (Höher-)Entwicklung“ (Klapeer 2016, 103) sind beständige Narrative, deren Bedeutung, so betont Dhawan (2015, 40) nur vor dem Hintergrund der Geschichte des Kolonialismus begreiflich werden könne. Eine Geschichte eines zutiefst vergeschlechtlichten Diskurses, der „die Kolonien als Brutstätten sexueller Devianz bestimmt, die einer gründlichen zivilisatorischen Reinigung bedurften.“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 115). Erst vor jener Projektionsfläche, der heraufstilisierten und abgewerteten Andersartigkeit konnte sich das Bild von zivilisierten, Weißen, heterosexuellen, monogamen Männern und Frauen der Metropolen und der Überlegenheit und Normalität binärer Geschlechterrollen etablieren (vgl. Lugones 2020; Suárez-Krabbe 2014, 213-216; Theurer/Kaleck 2020, 24f.)

Die Idee, dass die Sexualität der Menschen im globalen Süden gefährlich sei und die Adaption von euro(-amerikanischen) Formen sexueller Regulierung unumgänglich seien, um diese Gefahr einzudämmen, ist keine vergangene Fiktion, sondern durchzieht den entwicklungspolitischen Diskurs der letzten Jahrzehnte. Wiederkehrende Narrative, um die dieser Diskurs kreist, zeichnen Bilder der „über-reproduktiven“, „sexuell aktiven“, „Dritte-Welt-Frau“ und des hypermaskulinen (oder eben auch vergewaltigenden) „Dritte-Welt-Mannes“ (Klapeer 2016, 104). Es sind Bilder von der gewaltsamsten Form der weiblichen Genitalbeschneidung, von kinderreichen Familien, die als Ursprung der nationalen „Entwicklungsverzögerung“ gelten und als globales Problem im Sinne einer „Überbevölkerung“ missverstanden werden. Eine Deutung, aus der nicht nur die jahrelange Beschäftigung mit der Reproduktionsfähigkeit von „Dritte-Welt-Frauen“, sondern auch etliche entwicklungspolitische Projekte zur „Bevölkerungskontrolle“ hervorgingen, worunter auch massenhafte und teilweise unter Druck stattfindende Sterilisierungen fallen (vgl. Deuser 2010; Ziai 2009, 189f.). So erinnert Spivak (2008b, 194) an die *UN-Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung* (1994):

[E]verybody, some in a benevolent way, some in a hardly disguised malevolent way, were thinking that to stop poor Third World women from having children would solve all the world's problems. It was just amazing! The fact that one Euro-American child consumes 183 times what one Third World child consumes was never thought of, much less articulated.

Die übergeordnete entwicklungspolitische Annahme, dass man die Geschlechterordnungen und Sexualitäten in den Empfängerländern umorganisieren müsse und dass deren Anpassung an die „zivilisierte“ Norm, die Welt zu einem besseren Ort machen würde, zeigt sich im entwicklungspolitischen Diskurs als auffällige Konstante. Während sich der konkrete problematisierte Gegenstand in der Thematisierung der Sexualität und Geschlechterordnungen der Anderen historisch verschiebt, zeichnet sich bis heute im Sprechen über Sexualitäten und Geschlechteridentitäten, eine eindeutige Kontinuität ab: die „(Re-)Produktion ungleicher Machtverhältnisse und rassialisierter sowie kolonialer Diskursgenealogien im Einsatz für und dem Sprechen über Menschenrechte“ (Klapeer 2016, 98).

Dabei bezog sich die entwicklungspolitische dominierende Vorstellung der global anzustrebenden Geschlechterordnungen lange Zeit auf Zweigeschlechtlichkeit, Heteronormativität, monogame Beziehungen, die Ehe und das bürgerliche Kleinfamilienmodell. Seit etwa Mitte der 2000er Jahre zeichnet sich diesbezüglich ein signifikanter Wandel ab. Zunehmend rückt die Einhaltung und Umsetzung der Menschenrechte von LGBTIQ*s ins Zentrum der entwicklungspolitischen Diskurse der Geberstaaten – eine Neuorientierung, die medial hoch verarbeitet ist, breite institutionelle Aufmerksamkeit erlangte und sowohl von den USA als auch von der EU ausdrücklich in ihre entwicklungspolitische Aktivitäten integriert wurde. (vgl. Klapeer 2016, 95f.) Diese Neuorientierung ist nichts weniger als das Versprechen einer radikalen Befreiung, die das „einst pathologisierte und kriminalisierte queere Subjekt“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 116) in kürzester Zeit zu dem Markenzeichen von Aufklärung und Toleranz aufsteigen ließ.

Dass dieses fortschrittliche queere Subjekt in entwicklungspolitischen Debatten institutionell, geografisch und epistemologisch sehr konkret verortet ist, ist kaum zu bestreiten (vgl. Eigenmann 2016; Dhawan 2015). So erscheinen die Entwickelnden wie selbstverständlich als alleinige Vorreiter der „Entdeckung“ und Anerkennung von queeren Personen, während parallel ein ganz anderer, rückständiger und unterentwickelter Raum heraufbeschworen wird. Ein Raum, „in dem ‚savages‘ die Menschenrechte von LGBTIQs

aufgrund ‚barbarischer‘ kultureller ‚Traditionen‘ verletzen“ (Klapeer 2016, 102). Damit zeichnen sich eindeutige Tendenzen ab, altbekannte sozialdarwinistisch gefärbte und zivilisationsmissionarische Fortschrittsdiskurse zu aktualisieren. Eine Erzählung, die in ihrer gegenwärtigen Form die Geberstaaten aus vorrangig der EU und den USA auf einer höheren Entwicklungsstufe ansiedelt und damit das Narrativ einer global zeitlich-räumlichen Trennung perpetuiert: Fortschritt – im Sinne der Verwirklichung von sexueller und geschlechtsidentitären Freiheit – findet (noch) nicht überall statt, sondern nur an bestimmten Orten der Moderne:

LGBTI issues have gained ground in the international arena as a barometer to determine who the ‚good liberal‘ countries versus the ‚bad backward‘ ones are. With racist undertones about the ‚barbaric‘ and ‚uncivilized‘, it has been written that the ‚cultures‘ and ‚traditions‘ of the Black and Brown peoples of the world have not yet been civilized enough to tolerate gay and lesbian people (Abbas 2012, o.S. zit. Nach Klapeer 2016, 102).

Die Entwicklung einer gerechteren und gewaltärmeren Gesellschaft wird daher auch weiterhin als eine aufzuholende Zeitreise imaginiert, die von außen angestoßen und angeleitet werden muss. Da es dabei wieder einigen wenigen obliegt, das Unrecht der Welt zu richten, sei der Diskurs prädestiniert dafür, paternalistische Rettungsnarrative zu bedienen und damit den Topos vom „white wo/man's burden“ (Klapeer 2016, 104) zu wiederholen. Die von Spivak am Beispiel des kolonialen Indien identifizierte Diskursstruktur scheint sich in neuem Gewand zu artikulieren: „[D]ie weißen Queers versuchen, die braunen Queers vor den braunen Heteros zu retten“ (Castro Varela/Dhawan 2018, 141).

Damit einhergehend neigt der Diskurs dazu, wünschenswerte Entwicklungen im globalen Süden auf die Verpflanzung universell verstandener Kategorien von Gender (dem *sozialen* Geschlecht) zu verkürzen, die von seinen Nachzüglern für komplexe und vielschichtige Probleme als fertige Lösung anzunehmen und umzusetzen sind. Diese in den entwicklungspolitischen Diskurs eingelassene Standardisierung führt zu einer universalisierenden „Konstruktion von (Homo-)Sexualität und Trans*gender [...] als ahistorische, transkulturelle Phänomene“ (Klapeer 2016, 107), die scheinbar in allen Gesellschaften in ein und derselben Weise auftreten. Eine Annahme, die dazu führt, dass Vielfalt nur dann erfasst wird, wenn sie sich als zeitliche Reflexion der westlichen Erfahrung deuten lässt (vgl. Rahman 2014, 281).

Dies betrifft etwa sexuelle, identitäre und geschlechtliche Begehrens-, Seins- und Ausdrucksformen, wie „Lesbi (Indonesien), Shamakhami (Bangladesch), Hijra

(Indien/Pakistan), Jota (Mexiko), [oder, C.K.] Two Spirit (USA/Kanada)“ (Arn 2018, o.S.). Wenn diese überhaupt Beachtung finden, werden sie in einem anonymen Sternchen verengt oder mit noch unbekannten Identitäten und Orientierungen in einem Plus zusammengefasst. Die gängigste Variante scheint allerdings in der Assimilation nicht-hegemonialer Begehrens- und Seinsweisen in die hegemonialen Kategorien zu liegen. So werden etwa Hijras fälschlicherweise mit Transpersonen gleichgesetzt, während es als selbstverständlich anerkannt wird, dass nicht alle Transpersonen Hijras sind. Die universalisierenden Tendenzen laufen daher Gefahr, all jene Seinsweisen, die nicht in das – wesentlich aus westlichen akademischen und aktivistischen Institutionen hervorgegangene⁶¹ – Deutungssystem eingepasst werden können, unsichtbar zu machen und damit tendenziell zu verunmöglichen.

Christine Klappeer (2016, 106) fordert daher dazu auf, die Deutungsmacht über sexuelle und geschlechtliche Epistemologie, legitime Sprachen und Kämpfe, als Formen von normativer und epistemischer Gewalt im Blick zu halten. Was mit Sabine Hark (2014, 102) als „Herstellung von Schweigen im Modus der Sprache“ (das Zum-Schweigen-bringen von Wissens- und Seinsweisen durch die Privilegierung anderer) beschrieben wurde, manifestiert sich unmittelbar im Diskurs über globale LGBTIQ*-Rechte. Daher gilt es, die fundamentale Frage an den LGBTIQ*-Diskurs zu richten: Welche Anforderungen müssen erfüllt sein, um Gehör zu finden und welche Realitäten, Kontexte und Erfahrungen können vom dominanten und universalisierenden Diskurs in seiner gegenwärtigen Form nicht erfasst werden? Wie Spivak und Butler zeigten, sind diese Fragen keine rein theoretischen, vielmehr entscheiden die Raster des Hör- und Lebbaren darüber, welche Ausdrucksweisen und Erfahrungen als legitim erachtet werden – kurz, welches Leben lebbar ist (vgl. Kap.2).

⁶¹ Ein Großteil der Literatur und akademischen Debatten zu Gender wird im globalen Norden produziert (vgl. Müssener 2011, 47). Auch die Queer-Theorie, so führen Maya Mikdashi und Jasbir Puar (2016) aus, sei übermäßig durch euro-amerikanische Geschichten, Sexualitäten, Orte und Körper geprägt und fungiere daher als ein Übersetzungsregime, das bestimmt, welche Erfahrungen als verständlich, legitim und relevant gelten. Mikdashi und Puar beziehen sich in ihren Ausführungen exemplarisch auf Regionen im Nahen Osten, die von regionalen Machtkämpfen, Besatzung, extremistischer Gewalt und Armut geprägt sind – von einem permanenten und halbpermanenten Krieg. In solchen Kontexten, so ihre Kritik, stellt sich die Frage nach der Bedeutung von Queerness in Situationen, wo das Überleben täglich faktisch bedroht ist und die Prekarität queeren Lebens nicht exzeptionell, sondern zusätzlich zu allgemeiner Prekarität ist. Von jener Lebenswirklichkeit auszugehen, führe zu einer anderen Theoretisierung von Queerness. Während die traditionelle Queer-Theorie vor allem von Fragen nach Authentizität und Anerkennung ausgehe, bleiben die Besonderheiten von Geschlechtsidentitäten – etwa in dauerhaften Kriegskontexten – unsichtbar oder werden in die hegemonialen Begriffe hineingepresst.

Die vorangegangenen Überlegungen zeigen, dass sich bereits wenige Jahre nach dem Eingliedern des LGBTIQ*-Themas in den entwicklungspolitischen Diskurs eine starke Tendenz abzeichnet, die Welt in dunkle und helle Räume zu trennen, wobei eine Seite als ewiger und alleiniger Überbringer der Erleuchtung hervorgebracht wird – ein Phänomen, das Jasbir Puar (2007) mit dem Begriff des Homonationalismus beschreibt. Mit ihrer Wortschöpfung aus Homophobie und Nationalismus bringt Puar nicht nur die bislang beschriebenen gewaltsamen Diskursdynamiken zum Ausdruck, sondern betont auch, dass es diese als Teil einer nationalen oder gesellschaftlichen Identitätskonstitution zu bedenken gilt. Da die Konstruktion eines räumlich-zeitlichen fortschrittlichen Subjekts maßgeblich auf der Konstruktion eines räumlich-zeitlich rückständigen Subjekts beruht, könne davon ausgegangen werden, dass bestimmte Länder ihre „Homotoleranz“ nicht ausschließlich im Zuge erfolgreicher politischer Kämpfe, sondern auch durch die „Projektion von Homophobie auf (unerwünschte) vermeintliche ‚Andere‘“ (Klapeer 2016, 105) errungen hätten. Damit rückt eine paradoxe Verschränkung ins Blickfeld: Die noch nie da gewesenen Errungenschaften queerer Emanzipation – die Akzeptanz, Sicherheit und Sichtbarkeit queeren Lebens – erweisen sich als verwoben mit auf Othering-Prozesse zurückgehenden Identitätsnarrationen (vgl. Rahman 2014). Der entwicklungspolitische Diskurs perpetuiert damit alle im vorherigen Kapitel dargestellten theoretischen Grundprämissen eines kolonialen Entwicklungsdenkens: „Die Zeiten für queere Politik waren noch nie so gut und doch zugleich so schlecht“ (Dhawan 2015, 37).

Weil die Komplizenschaften queerer Diskurse mit hegemonialen Strukturen ins Blickfeld geraten sind, verwundert es nicht, dass die im hegemonialen Menschenrechtsverständnis eingebetteten entwicklungspolitischen Diskurse über LGBTIQ*-Themen als restkoloniale Unternehmungen kritisiert werden. Eine Kritik, die auch dem entwicklungspolitischen Diskurs selbst nicht fremd ist, ihn aber in seiner gegenwärtigen Form an seine vielleicht unüberwindbare Grenzen zu bringen scheint.

VEREINNAHMUNGEN DER KRITIK

Konkret zeigt sich dies anhand zweier vom deutschen Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) herausgegebener Konzepte zur *Inklusion von LSBTI in der Auswärtigen Politik und Entwicklungszusammenarbeit* (2021)⁶² sowie

⁶² Einsichtbar unter: <https://www.bmz.de/resource/blob/86798/lsbti-inklusionskonzept-de.pdf> (20.05.2025)

zur *Feministischen Entwicklungspolitik* (2023)⁶³. Beide Strategiepapiere verarbeiten die hier ausgeführte post- und dekoloniale Kritik und stimmen dieser in wesentlichen Elementen explizit zu. Bis auf den Kapitalismus sind alle gängigen „-ismen“ vereint: Rassismus, Sexismus, Patriarchat, Ableismus oder Klassismus, so heißt es, halten die „gewaltvollen und ungleichen Machtstrukturen aufrecht“ (2023, 10). In beiden Dokumenten wird ebenfalls hervorgehoben, dass es „einschlägige[r] Aspekte der Missions- und Kolonialgeschichte“ (2021, 5) zu berücksichtigen gelte, und dass „koloniale Denkmuster bis heute nachwirken“ (2023, 10). Häufige Betonung findet in beiden Strategiepapieren auch die Berücksichtigung von lokalen und spezifischen Gegebenheiten sowie die Notwendigkeit, zivilgesellschaftliche Akteur*innen der Partnerländer einzubeziehen.

Allerdings werden diese begrüßenswerten kritischen Aspekte nur sehr unkonkret auf die eigene Institution übertragen, wodurch letztlich der Eindruck entsteht, die Probleme lägen außerhalb der eigenen Reihen, die bereits weitgehend losgelöst von den „gewaltvollen und ungleichen Machtstrukturen“ gegen diese ankämpfen würden. Dies zeigt sich etwa darin, dass sich das Fortwirken der kolonial-epistemischen Strukturen merkwürdiger- und bezeichnenderweise viel mehr auf die Abwertung „indigenes Wissens“ über Natur und Umwelt zu beziehen scheint als auf das Thema LGBTIQ*, um das es eigentlich geht (vgl. 2023, 13, 32). Während durchgehend betont wird, Ziele und Programme flexibel und gemeinsam mit den Partner*innen zu entwickeln, finden sich auf denselben Seiten Definitionskästen, etwa zu Intersektionalität, Geschlecht und Diversität, die die Definitionsmacht eindeutig dem BMZ überlassen. Die Partner*innen, die vom BMZ „unterstützt“, „gefördert“, „vermehrt einbezogen“ (2023, 30) werden, sind dabei durch etliche romanisierende Symbolbilder abgebildet: afrikanische, indigene und muslimische Frauen auf Rednerpulten, als Ärztinnen, mit Megafonen oder in einer ausgewogenen Waagschale der Gerechtigkeit. Symbole die ganz eindeutig das verklärende Bild eines gleichberechtigten, harmonischen Wegs hin zu einem bereits feststehenden und nur noch umzusetzenden Ziel veranschaulichen.

Da die Papiere zudem nicht darauf verzichten, ihrer Vorreiterrolle (vgl. 2023, 31; 2021, 13) zu betonen und davon gesprochen wird, im Voranbringen der Gleichberechtigung niemanden zurückzulassen (das offensichtlich verzeitlichende Motto der *Agenda30*) und so

⁶³ Einsehbar unter: <https://www.bmz.de/resource/blob/146200/strategie-feministische-entwicklungspolitik.pdf> (20.05.2025)

selbst die „am weitesten Zurückgelassenen“ (2021, 5) zu erreichen, zeichnet sich mehr oder weniger subtil ein Bild von Rettenden, die verpflichtet sind, die anderen zu schützen. Unter dem Titel „Verantwortung“ etwa, wird die Verpflichtung betont, die Einhaltung der Menschenrechte weltweit einzufordern (vgl. 2021, 8), wobei die Expertise über Menschenrechtsexport in Aufklärungsprozessen und Bewusstseinsbildung einzusetzen ist (vgl. 2021, 11). Emma Fahr (2024, 114), die das Strategiepapier zur feministischen Entwicklungspolitik (2023) kritisch analysiert, schreibt über dieses:

Über die Bedienung von Stereotypen (vor allem mittels Kulturalisierung), die implizite Verknüpfung von Menschenrechtsverletzungen mit der Peripherie und die Figur Deutschlands als liberaler, feministischer Vorreiter, kreiert die feministische EP [Entwicklungspolitik, C.K.] implizit, aber konsequent die Imagination des queerfeindlichen ‚Anderen‘.

Diese folgenreichen Implikationen, die in den jüngsten Strategiepapieren des BMZ deutlich subtiler sind als in weiten Teilen des entwicklungspolitischen Diskurses, führen dazu, dass LGBTIQ*s aus dem globalen Süden vom hegemonialen Diskurs nur dann vernommen werden können, wenn sie in das gezeichnete Narrativ des bereits bekannten, vom Westen dominierten Bildes von Queerness passen. Da die fortschrittlichen, modernen queeren Identitäten dabei diskursiv mehr oder weniger explizit als Gegensatz zu der „rückständigen“ oder „traditionellen Kultur“ hervorgebracht werden, können bestimmte LGBTIQ*s vom Diskurs nur in Form von „cultural brokers“ (Klapeer 2016, 103) gelesen werden. Angesprochen werden können sie daher nur insofern, als sie kenntlich machen, dass sie mit ihrer „eigenen Zeit“ gebrochen haben und sich als authentische Opfer eines „rückständigen Menschenrechtsbarbarismus im Globalen Süden konstituieren (können)“ (Klapeer 2016, 103). Ein Mechanismus, der auch von Nikita Dhawan (2015, 41) deutlich benannt wird:

Dieser Diskurs radiert die Existenz queerer Migrant_innen aus und ruft Migrant_innen ausschließlich als heterosexuelle Andere [...] und als Hindernis für sexuellen Fortschritt an. Die Integration einer Gruppe, nämlich europäische Schwule und Lesben, ruht damit auf der Entrechtung einer anderen Gruppe, nämlich Migrant_innen, auf.⁶⁴

⁶⁴ Besonders anschaulich zeigt sich dieser Zusammenhang anhand der Beurteilung der sexuellen Toleranz von Migrant*innen im Zuge von Staatsbürgerschaftstests in mehreren europäischen Staaten. In den Niederlanden zeigte man beispielsweise ein Foto von zwei Männern, die sich küssen, und bewertete die Reaktion der Migrant*innen. In einigen deutschen Bundesländern war eine der Fragen in solchen Tests, wie man reagieren würde, wenn man herausfände, dass der eigene Sohn schwul ist. (vgl. Castro Varela/Dhawan 2018, 140). Die grundlegende Botschaft solcher Tests ist offensichtlich, dass queeres und migrantisches Leben in einem natürlichen Spannungsverhältnis steht und dass das Leben von europäischen Queers daher vor queerfeindlichen Migrant*innen geschützt werden muss.

Indem der Diskurs eine Unvereinbarkeit von queeren und etwa arabischen oder muslimischen Identitäten suggeriert, führt er letztlich zu einer künstlich herbeigeführten Spaltung zwischen Kämpfen für Freiheit und gegen Rassismus. Von jenen, die die durch LGBTIQ*-inklusive Entwicklungszusammenarbeit „unterstützt“ werden sollen, wird die Beachtung dieser Verflechtungen allerdings äußerst konkret eingefordert – die Berücksichtigung kolonialer Genealogien im Kampf gegen Queer-Feindlichkeit. Klappeer (2016, 108), die sich unter anderem auf eine Stellungnahme⁶⁵ bezieht, die LGBTIQ*-nahen Organisationen und Einzelpersonen aus 19 afrikanischen Staaten herausgegeben wurde, macht deutlich, dass diese

Aktivist*innen keineswegs als ‚passive‘ Empfänger*innen fungieren, sondern im Gegenteil die (Ungleichheits-)Strukturen und (neo-)koloniale und homonationalistische Logiken im Feld ‚Entwicklung‘ herausfordern, gleichzeitig aber auch homo-/transphobe Legitimationsmuster und Politiken in den jeweils eigenen ‚lokalen‘ Kontexten angreifen [...].

Dass hier der künstliche Begriff LGBTIQ*-nah verwendet wird, ergibt sich daraus, dass sich einige der Organisationen nicht mit der Kategorie LGBTIQ* labeln, obwohl – oder aus ihrer Perspektive vielleicht weil – sie für die Vielfalt menschlicher Sexualitäten, Geschlechtsidentitäten und Beziehungsformen kämpfen (siehe hierzu auch Eigenmann 2016, 84ff.). Die Stellungnahme spiegelt nicht nur diesen, sondern nahezu alle, bislang behandelten Kritikpunkte wider.

Auch Laura Eigenmann (2016), die sich mit Perspektiven und Strategien mehrerer zivilgesellschaftlicher LGBTIQ*-Organisationen aus dem Libanon und Palästina auseinandergesetzt hat, zeigt, dass die Aktivist*innen die Queer-Feindlichkeit in der eigenen Gesellschaft und die anti-kolonialistische Agenda nicht als nebeneinander oder gar entgegengesetzt stehend, sondern als einen untrennbaren Zusammenhang interpretieren. Eigenmann (2016,81) zitiert in diesem Zusammenhang eine Aktivistin, die von einem „doppelten Kampf“ spricht: Der Kampf gegen koloniale Kontinuitäten und der Kampf für Freiheit ist für sie ein und derselbe, der nicht getrennt werden kann.⁶⁶ Und dies auch

⁶⁵ Die 2011 veröffentlichte Stellungnahme ist eine Antwort auf die Europäische Entwicklungshilfe-Konditionalisierung. Abrufbar unter: <https://www.pambazuka.org/statement-british-aid-cut-threats-african-countries-violate-lgbti-rights> (22.05.2025).

⁶⁶ Interessanterweise würden einige der Organisationen daher den Begriff „Homophobie“ ablehnen. Aufgrund seiner polarisierenden Wirkung, die suggeriere, dass Queers nicht gemeinsam mit den Homophoben gegen den Homonationalismus kämpfen könnten, behindere der Begriff die Praxis der Verbindung sexualpolitischer und anti-rassistischer Kämpfe (vgl. Eigenmann 2016, 84)

gerade deshalb, weil der Kampf gegen Queer-Feindlichkeit allzu oft ein rassistischer war, aber der anti-koloniale Kampf ebenso oft ein queer-feindlicher.

Genau die Betonung dieses Zusammenhangs führt allerdings auch zu einer Kritik eines einseitigen Fokus, wie er durch die Problematisierung des Homonationalismus leicht hervorgebracht werden kann. So läuft die Homonationalismus-Kritik durch ihren Fokus auf rassistische Queer-Politiken Gefahr, die tatsächliche Verneinung von geschlechtlicher, sexueller und identitärer Vielfalt zu verkennen und erlittene Gewalt auszublenden (vgl. Castro Varela 2018, 141). Wenn der Fokus ausschließlich auf queerem Rassismus und Homonationalismus im globalen Norden liegt, wird es unmöglich, „homophobe und heteronormative Praxen und Strukturen innerhalb migrantischer Communities ebenso wie in der postkolonialen Welt zu adressieren.“ (Dhawan 2015, 38). Eine reine Kritik am Homonationalismus ist daher nicht ausreichend, um „komplexere, multidirektionale [...] gewalttätige Praktiken auf beiden Seiten der postkolonialen Trennlinie“ (Dhawan 2015, 38) in den Blick zu bekommen. Denn nur die eine Seite in den Blick zu nehmen, neigt dazu, jegliche Kritik seitens des globalen Nordens auf einen homonationalen Impuls zu reduzieren. Eine Vereinfachung, die etwa in Bezug auf die in Uganda 2023 eingeführte Todesstrafe auf homosexuelle Praktiken, ihren Zynismus offenlegt. Genau hier tun sich tödliche Gräben des kritischen Diskurses auf: Wenn nicht nur die rassistisch und kolonial gefärbte Kritik der Mächtigen zum Verstummen gebracht wird, sondern mit ihr die Kritik der Mächtigen überhaupt, dann richtete sich die Homonationalismus-Kritik letztlich – nicht nur in einer theoretisch-logischen, sondern auch in einer im wahrsten Sinne des Wortes tödlichen Geste - gegen sich selbst.

Um diese tödlichen Gräben zu überbrücken, gilt es, die künstliche diskursive und analytische Trennung zwischen der Gewalt und dem Sprechen über die Gewalt zu hinterfragen: nämlich „das gegenwärtige Verharren der Debatte in der Polarisierung zwischen Ansätzen, die sich entweder auf das *Sprechen über* oder die sogenannte ‚*Realität*‘ von Homophobie konzentrieren“ (Eigenmann 2016, 78; Hervorhebung im Original). Diese „*können* aber nicht nur, sie *müssen* zusammen thematisiert werden“ (Eigenmann 2016, 91; Hervorhebung im Original), denn Homonationalismus und Homophobie konstituieren sich nicht als völlig isolierte Phänomene, sondern stehen in einer engeren Verwandtschaft, als es zunächst den Anschein haben könnte.

Nicht nur ist der Homonationalismus eine instrumentalisierende Antwort auf Homophobie, die Homophobie selbst speist sich ihrerseits aus Abgrenzungs-Diskursen, die queere Identitäten als importierte Feindbilder instrumentalisieren und sich als Gegenbewegungen zu jener westlichen Selbstinszenierung konstituieren, die sich als Zentrum der Welt, als Höhepunkt und Exporteur des geschlechtlichen Fortschritts stilisiert. Eine Abgrenzung, die „uns“ zu anderen macht und sich durch romantisierende und verklärende Beruhungen auf eine längst vergangene Welt mit einer unberührten Geschlechterordnung hervorbringt – eine vor-koloniale Utopie, die vergessen lässt, dass der Kolonialismus einst die Heteronormativität und nicht die Homosexualität brachte.⁶⁷

So zeigen sich zwei ineinander verschmelzende Seiten desselben gewaltvollen Abgrenzungsverhältnisses, das seine destruktive Kraft gerade aus der wechselseitigen Bezugnahme bezieht und sich in seinen geteilten Grundannahmen paradoxerweise wechselseitig bekräftigt: die Unvereinbarkeit von queeren und nicht-westlichen Identitäten. Eine Dynamik mit enormem Gewaltpotenzial, die sich auch anhand des erwähnten ugandischen Diskurses um das „Homosexuellengesetz“ erkennen lässt. Ein Diskurs, der von den Befürworter*innen des Gesetzes in einer anti-imperialistischen Sprache geführt wird und das Gesetz in diesem Zuge zu einer notwendigen und verteidigenden Antwort auf den „westlichen imperialistischen Import“ von Homosexualität verklärt.⁶⁸

Dass Sexualität und Geschlecht eine bedeutende Rolle in der (nationalen) Subjektivierung spielen, verweist allerdings auch darauf, dass sich die queerfeindliche Gewalt in nicht-westlichen Gesellschaften nicht allein durch die isolierte Betrachtung des homonationalistischen Diskurses der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart erklären lässt. Die Tatsache, auf die eingangs mit Spivak (2008, 81f.) verwiesen wurde, dass sich die patriarchale Geschlechterordnung hervorragend eignet, um „aus den inneren Wirren eine nicht nur zivile, sondern gute Gesellschaft“ hervorgehen zu lassen, ist nicht auf den globalen Norden beschränkt. Sie betrifft in gleicher Weise die Bildung eines kollektiven „Wir“ in den

⁶⁷ In weiten Teilen der kolonisierten Gebiete wurden heteronormative und biologisierte Normensysteme erst durch den Kolonialismus etabliert und ersetzt dabei häufig vorkoloniale nicht-binäre Ordnungen von Geschlecht und Begehren (vgl. Lugones 2020; Dhawan 2015, 40; Theurer/Kaleck 2020, 24ff.).

⁶⁸ Aufschlussreich ist etwa die Rede des ugandischen Präsidenten Museveni vom Juni 2023, die er als Antwort auf nationale und internationale Kritik an dem Gesetz hielt. Die Rede ist einsehbar auf der Webseite des ugandischen Fernsehsenders NTV: <https://www.ntv.co.ug/ug/news/national/president-museveni-responds-to-the-west-s-criticism-of-uganda-over-anti-homosexuality-law-4254348> (21.05.2025).

ehemals kolonialisierten Staaten - ein „Wir“, das nach dessen gründlicher Auslöschung vor der schier unlösbaren Aufgabe stand, sich auf neue Beine zu stellen, um eine „nicht nur zivile, sondern gute Gesellschaft“ aufzubauen.

Dass sich eine hierarchische Geschlechterordnung hierfür anbietet, bestätigt die Geschichte: Der antikoloniale Nationalismus beruhte, in seinen Grundfesten „auf der Konstruktion einer ‚respektablen‘ Sexualität [...], die eine zentrale Rolle in der Herausbildung bürgerlich-nationalistischer Subjektivitäten spielte“ (Dhawan 2015, 42). Eine Sexualität, die ihre Respektabilität ihrerseits über eine Hierarchisierung erkaufte: „Sowohl das Imperium als auch seine Antagonisten, die antikoloniale Nation, sind [...] zutiefst heteronormative Projekte“ (Dhawan 2017, 42). Nicht nur auf Grund des Homonationalismus, sondern auch auf Grund der symbiotischen Verbindung zwischen der Hervorbringung eines nationalstaatlichen Subjekts, – eines gemeinschaftlichen guten „Wirs“ – „und kollaborativen (zwangsheterosexuellen) Patriarchaten“ (Dhawan 2017, 43) hat sich die postkoloniale Utopie nie für alle postkolonialen Subjekte erfüllt. Die fehlende gemeinsame Thematisierung der homonationalistischen Instrumentalisierungen des Freiheitsdiskurses und die tatsächlich stattfindende Diskriminierung und Gewalt an LGBTIQ*s bedeutet daher letztlich nichts weniger, als „jene erneut zum Schweigen zu bringen, die von beiden Seiten – vom Westen und vom Nicht-Westen als Andere konstruiert werden“ (Eigenmann 2016, 91).

Spivaks (2008, 81) Einsicht, dass *anti-koloniale-patriarchale* und *kolonialistische-zivilisatorische* Stimmen ausreichen, um sich über weite Strecken wechselwirkend zu legitimieren,⁶⁹ scheint sich mit einer gewissen Vorsicht auf die Gegenüberstellung der Pole *nicht-westlich-queer-feindlich* und *westlich-homonationalistisch* übertragen zu lassen, und mit einer noch größeren Vorsicht vielleicht auch auf die Pole *Homonationalismus* – *Homonationalismus-Kritik*. Während Spivak (2008, 81) allerdings niemals „auf das Zeugnis eines Stimbewusstseins der [indischen, kolonialisierten, erretteten C.K.] Frauen“ traf, wird von queeren „erretteten“ Aktivist*innen sehr deutlich eingefordert, die wechselwirkende Verstärkung zwischen ihrer „Errettung“ und ihrer Unterdrückung zu sehen und damit auf den Zusammenhang zwischen Homonationalismus und Homophobie verwiesen. Wenn deren Stimmen allerdings auch von den de- und postkolonialen,

⁶⁹ Spivaks Einsicht bezieht sich auf den historischen Diskurs über die Abschaffung des Sati (siehe hierzu Kap.2.3).

homonationalismus-kritischen Diskursen nicht oder nur verzerrt gehört werden und die „Realitäten“ der Gewalt zu Gunsten der Thematisierung des Sprechens über Gewalt theoretisch nicht mehr verarbeitbar sind, gilt es die Kritik an der epistemischen und normativen Gewalt auch an die eigenen Reihen zu richten.

4.3 MENSCHENRECHTSPRAXIS

we should be suspicious if costs are *always* attributed to people and forces outside the [human rights C.K.] movement, just as we should be suspicious of claims that everything bad which happens was somehow always already *inherent*. (Kennedy 2004, 5, Hervorhebung im Original)

Eine Gewaltform, die bislang nicht direkt behandelt wurde, ist die, auf die die AEMR explizit zu antworten versucht: die „Akte der Barbarei“. Zu solcher Gewalt, so nimmt man an, kommt es trotz der Menschenrechte aber keinesfalls wegen der richtigen Umsetzung der Menschenrechte. Die damit verbundene Annahme, dass alle Gewalt, die im Namen der Menschenrechte verübt wurde und verübt wird, stets auf eine Instrumentalisierung oder falsche Anwendung der Menschenrechte zurückzuführen ist, soll in Folgendem hinterfragt werden. In diesem Sinne wird die Gewalt der Menschenrechtspraxis nicht als eine Summe einzelner, zufällig auftretender Gewaltpraktiken verstanden, sondern als die Weise, wie die Menschenrechtspraxis an der Produktion der Gewalt beteiligt ist, gegen die sie angetreten ist: die Bedrohung der körperlichen und seelischen Unversehrtheit – die untrennbar mit der Verteilung von Verwundbarkeit verbunden ist.

Ausgehend von der Einsicht, dass diese „direkte“ Gewalt manche Menschen nicht zufällig in besonderem Maße trifft, führt der Weg der folgenden Überlegungen über eine konzeptionelle Unzulänglichkeit der Menschenrechte. Diese in die Menschenrechte eingeschriebene Trennung zwischen moralischen und politischen Rechten übersetzte sich in der Praxis in eine entpolitisierte Menschenrechtsarbeit, wie sie sich besonders im Zuge des Entkolonialisierungsprozesses durchsetzte. Vor diesem Hintergrund wird in einem zweiten Schritt die These entwickelt, dass das System der Menschenrechtsarbeit sich in ein paradoxes Verhältnis verwickelt hat, weil es an der Produktion jener Gewaltverhältnisse beteiligt ist, deren Symptome es erfolgreich bekämpft.

Die folgenden Überlegungen können dabei selbst als ein Ringen mit der Gewalt verstanden werden. Als ein Ringen darum, die theoretische Kritik nicht gegen die in die

Menschenrechtspraxis eingelagerte Gewalt auszuspielen und damit auch als ein Ringen, nicht dem gewaltvollen Glauben an die einfache Überwindung der Gewalt zu verfallen.

DO NO HARM

Menschenrechtsarbeit birgt dunkle Seiten. Der Versuch, die Welt zu einem besseren Ort zu machen, verursacht Kosten, birgt unvorhersehbare Risiken und führt zu unvorhergesehenen Schäden. Die Mittel, die für die Ziele eingesetzt werden, laufen stets Gefahr, diese zu sabotieren, und ob dies der Fall war oder nicht – ob die Projekte (nur) zu dem führten, wozu sie führen sollten – zeigt sich erst im Nachhinein (vgl. Kennedy 2004, xix-xxv). Die Welt ist komplex – und doch, so klagt Spivak, glauben die Aktivist*innen und Expert*innen der Metropole, „dass sie alles aufs Genaueste wissen können, wenn sie nur ausreichend Informationen gesammelt haben“ (Spivak 2008a, 51). Ebenso warnt David Kennedy, der selbst einer dieser Experten ist, vor einer Hybris der Expertise, die zur Annahme verleite, komplexe gesellschaftliche Realitäten vollständig erfassen zu können: „The desire to work from expertise can lead us to underestimate what expertise cannot tell us“ (Kennedy 2004, xxiii). Denn selbst im Nachhinein bleibt die Beurteilung, ob ein wohlgemeintes Projekt mehr erwünschte als nicht-erwünschte oder nicht-intendierte Folgen hatte, fragil. Es gibt keine haltbaren Beweise dafür, ob etwas mehr Vorteile als Nachteile brachte, und was für die einen gut ist, kann für die anderen schlecht sein: „Bombing Belgrade to save Kosovo can seem like a humanitarian triumph or a catastrophe, depending on where you sit.“ (Kennedy 2004, xv) Darüber hinaus sind solche Beurteilungen abhängig von einer Reihe kontingenter Prämissen und Deutungshoheiten. Hält man es etwa für bewiesen, dass die „Überbevölkerung“ das Problem der Welt ist und dieses auf die vielen Kinder bestimmter Frauen zurückzuführen ist, erscheint es tatsächlich zum Wohle dieser Frauen sowie zum Wohle der Menschheit überhaupt – mit einem unerschütterlichen Selbstbewusstsein, mit Ärzten, Medikamenten, unkomplizierten Lösungen und Übersetzern im Gepäck – zu diesen Frauen zu reisen, um sie davon abzuhalten, weitere Kinder zu gebären.

Retrospektiv ergeben sich daher eine ganze Reihe von Praktiken, die verheerende Folgen nach sich zogen und weiterhin ziehen. Prominent etwa die etlichen Menschenrechtsverletzungen, die aus den Strukturanpassungsprogrammen hervorgingen – Programme, die von Geldgebern begleitet wurden, die sich für die Menschenrechte einsetzen (Castro Varela/Dhawan 2015, 2010; Ziai 2014, 113). Ebenfalls bekannt ist, dass viele humanitäre

Interventionen mit dem Ziel der Demokratieförderung oder dem Schutz der (oft vornehmlich weiblichen) Bevölkerung zu anhaltender Instabilität, Menschenrechtsverletzungen und humanitären Krisen führten. Selbst als unschuldig geltende Projekte, wie etwa die Vergabe von Mikrokrediten insbesondere an Frauen des globalen Südens, die lange als völlig unproblematische Interventionen angesehen wurden, führten mitunter zur Überschuldung und erhöhten den Druck auf Frauen, ohne strukturelle Ungleichheiten anzutasten (vgl. Cramer 2021). Dass sich gut gemeinte humanitäre Absichten im Rückblick als kontraproduktiv erweisen, demonstrieren ebenfalls etliche transnationale Freiwilligenprojekte, von denen hauptsächlich die ohnehin Privilegierten profitierten – eine Erkenntnis, die inzwischen von einigen Organisationen selbst kritisch reflektiert wird (vgl. Skoruppa 2018).

In der Praxis der humanitären Arbeit ist daher inzwischen der Grundsatz „Do no Harm“ fest etabliert, der einerseits nicht zur Untätigkeit verurteilen darf und andererseits nicht vergessen machen kann, dass bereits geschehene Schäden – etwa die existenzvernichtenden Folgen infrastruktureller Megaprojekte – nicht mehr rückgängig gemacht werden können und weiterhin nach angemessenen Wiedergutmachungsformen verlangen (vgl. Melber 2023, 314). So wichtig solche Ansätze sind, bleibt darüber hinaus fraglich, ob sie die tieferliegenden Spannungen, die dem Menschenrechtsprojekt eingeschrieben sind, berühren.

Die Gewaltsamkeit der Siege, die in der Ferne errungen werden, und die damit verbundene gewaltsame Struktur des „Righting Wrongs“, macht Spivak (2008a) explizit, waren noch nie rein epistemisch-normativ, sondern immer zugleich materiell: Nach den durch „lokale, nationale oder internationale Menschenrechtskommissionen [...] errungenen Siegen kehren die Mächte von Terror, Brutalität und Gewalt [...] oft genug zurück, um die Community noch mehr zu spalten“ (ebd., 51). Wenn die Menschenrechte aber den Grundsatz aufstellen, dass ihre Durchsetzung kausal zu mehr Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit führt (vgl. AEMR, Präambel), stellen sie augenscheinlich eine zu einfache Gleichung auf. Das Versprechen, dass die Welt zu einer besseren, ja zu der besten aller Welten würde, wenn nur die Menschenrechte richtig durchgesetzt wären, sei, so Kapur (2015, 665f.), unaufrichtig, kurzsichtig und illusionär. Im Namen der Menschenrechtsarbeit, betont auch Kennedy, würde mehr versprochen, als gehalten werden könne. Versprechen, die Gefahr laufen, sich in eine „idolatry about our intentions and routines“

(Kennedy 2004, xviii) zu verkehren – eine Vergötterung, die die Durchsetzung der Menschenrechte zu einem Selbstzweck verklärt.

Problematisch wird dies, sofern es in der Praxis dazu führt, die Verantwortung für gescheiterte Menschenrechtsprojekte systematisch von dem Menschenrechtsprojekt selbst fernzuhalten: Schuld tragen dann ausschließlich „local politicians, evil individuals [or, C.K.] social pathologies“ (Kennedy 2004, 30), und damit Menschen, Regierungen und Gesellschaften, die unwillig oder unfähig sind, die Menschenrechtsprojekte richtig umzusetzen. Problematisch wird die Selbstverzwecklichung der Menschenrechtsarbeit ebenfalls, wenn darüber in Vergessenheit gerät, dass die Menschenrechte nicht darauf ausgelegt sind, tiefgehende und strukturelle Gewaltverhältnisse durch komplexe und langwierige Transformationsprozesse aufzubrechen (vgl. Douzinas 2013, 63; Castro Varela/Dhawan 2015, 210; Kennedy 2004, 24f.) Denn der Fokus der Menschenrechtspraxis liegt in der Tat vielmehr darauf, die verheerenden Folgen der Gewaltverhältnisse durch die Ausbreitung der Herrschaft des Rechts und durch eher kurzfristige Interventionen zu bearbeiten. Die im „Konsens vereinte Avantgarde“, klagt Spivak (2008a, 51), kenne keine Geduld. Eine Tendenz, die Kennedy (2004, 35) mit der ursprünglichen Ausrichtung der Menschenrechtspraxis in Verbindung bringt. Für die Generation, die die Menschenrechtsbewegung im globalen Norden aufbaute, lag es angesichts der Geschichte verständlicherweise fern, die eigenen Praktiken zu hinterfragen. Die drängende Frage war vielmehr, wie das Böse in Gesellschaften identifiziert und aufgehalten werden kann (vgl. ebd.; Douzinas 2013, 63). Diese grundlegende Priorisierung ist bis heute weitgehend unverändert geblieben:

Transnational advocacy networks pursue a ‚politics of human rights‘ that frames and publicizes rights issues, mobilizes public opinion around them, forces them onto national and international agendas, and brings public pressure to bear on states and transnational organizations. (McCarthy 2009, 235).

Die Menschenrechtsarbeit konzentriert sich dementsprechend auf die rechtliche Anerkennung von Verletzungen und die Sanktionierung der Verantwortlichen durch rechtliche Verfolgung, und öffentliche Anprangerung sowie auf die Ausübung politischen Drucks (vgl. Kennedy 2004, 12f.) Diese Ausrichtung ist zweifelsohne wichtig und berechtigt und soll als solche nicht kritisiert werden. Bei näherer Betrachtung wirft sie jedoch grundlegende Fragen auf. Fragen, die Hannah Arendt (1986) bereits 1951 thematisierte und die zu zeigen scheinen, dass die gegenwärtige Ausrichtung der Menschenrechtsarbeit einer

tieferliegenden konzeptionellen Logik folgt, die bestimmte materielle Gewaltverhältnisse nicht nur schlecht greifen kann, sondern an deren Erhalt beteiligt ist.

MORAL UND POLITIK

Die damit unterstellte Beteiligung des Menschenrechtsprojekts am Erhalt materieller Gewalt wurzelt in der Grundanlage der Menschenrechte selbst, denn die Fokussierung der gegenwärtigen Menschenrechtspraktiken vollzieht, so die Kritik, par excellence das der Menschenrechtskonzeption eingeschriebene „Trennungsdispositiv zwischen moralischen und politischen Rechten“ (Martinsen 2019, 61). Ein Trennungsdispositiv, das die als universell und unveräußerlich verstandenen Rechte konzeptionell von deren politischen Umsetzung löst, indem es diese Rechte naturtheoretisch herleitet und als vor-politisch und in ihrer Faktizität als unabhängig von staatlicher Anerkennung und Umsetzung konzipiert. Gerade hierin liegt die Kraft der Menschenrechte. Sie sind in ihrer Gültigkeit nicht von ihrer konkreten Verwirklichung abhängig: Ein staatenloser, gefolterter oder internierter Mensch verliert weder seine Würde noch seine Menschlichkeit. Die unveräußerlichen Menschenrechte sind nicht abhängig von deren politischen Garantie.

Zumindest theoretisch, denn – und gerade darauf hatte Arendt (1986, 614) verwiesen – ist das fundamentalste Recht – das „Recht, Rechte zu haben“ – ein politisches Recht: Es ist das Recht auf politische Zugehörigkeit. Ein Recht, das in der AEMR nicht besonders prominent ist, sondern erstmals explizit in Artikel 15 auftritt. Als eigentlich fundamentalstes Recht beschreibt es Arendt deshalb, weil Menschen ohne diese Zugehörigkeit – wie die jüdischen Menschen, die nach dem Zweiten Weltkrieg staatenlos geworden waren – faktisch die Möglichkeit zum Zugang zu allen ihren Menschenrechten verlieren.⁷⁰ Und dies gerade deshalb, weil die Menschenrechte als unabhängig und natürlich jedem Menschen zukommend konzipiert sind. Weil die Menschenrechte klugerweise – und gerade im Angesicht der nicht lange zurückliegenden „Akten der Barbarei“ – so konzipiert wurden, dass sie nicht durch deren fehlende faktische politische Durchsetzung zunichte gemacht werden können, fehlen paradoxerweise die Mechanismen, sie umzusetzen, wenn die politischen Voraussetzungen tatsächlich wegfallen.

⁷⁰ Die jüdischen Menschen, an die Arendt dachte, befanden sich in der fundamentalsten Struktur des *Außerhalb von*. Menschen, die ihres Mensch-Seins nicht dadurch beraubt wurden, dass ihnen einzelne Rechte vorenthalten wurden, sondern dadurch, dass sie in ihrer politischen Identität derart entblößt wurden, dass sie vollends den Standpunkt in der Welt verloren, durch den sie überhaupt Rechte haben konnten (vgl. Arendt 1986, 613; Martinsen 2019, 174f.).

Ein konzeptionelles Problem mit verheerenden Folgen: Weil die Menschenrechte so funktionieren, wie sie funktionieren sollen, nämlich als vorstaatliche, dem Subjekt vorgängige Rechte, sind sie von denen, die sie am meisten brauchen, praktisch am wenigsten einforderbar (vgl. Martinsen 2019, 61f.). Mensch zu sein garantiert in der Praxis keine politischen Rechte, aber politische Rechte sind die Voraussetzung eines jeden einzelnen abstrakten Menschenrechtssubjekts für die Verwirklichung der vor-politischen Rechte. Das Politische allerdings, bleibt in diesem Menschenrechtsverständnis vor allem der „Schauplatz des Kampfes für die Implementierung“ (ebd. 74) der natürlichen und universellen, per Definition nicht änderbaren, Menschenrechtskonzeption. Diese setzt den politischen Ausschluss als solchen allerdings nicht als grundlegendes Problem, sondern vielmehr die Verletzung einzelner Menschenrechte – die, mit Arendt, als Folge des politischen Ausschlusses, als Entzug des Rechts, Rechte zu haben, verstanden werden können.

Diese konzeptionell anti-staatliche Ausrichtung der Menschenrechte – die nicht darum herumkommt, den Staat dennoch als Garanten der Rechte anzuerkennen – führt daher zu einer Entpolitisierung, die von politischen Kämpfen weglenkt und stattdessen universelle Rechte anbietet, die praktisch oft wirkungslos bleiben (vgl. ebd. 113). Denn in der Tat wird der Staat vornehmlich als eine Art neutraler Dienstleister hervorgebracht, der die bereits erkämpften Rechte durchzusetzen hat, nicht aber als originärer Ort, an dem Kämpfe um Rechte ausgefochten werden. Daher bringt die Menschenrechtskonzeption auch keine politischen Subjekte hervor, die den Staat als Handlungsfeld politisch nutzen könnten, sondern natürliche Rechtsträger, die dem Staat vorausgehen und von ihm mit Rechten bedient werden sollen. Dabei ignoriere der der „Idee der Menschenrechte inhärente Anti-Etatismus [...] ausdrücklich, dass es für entrechtete Gruppen weiterhin darum geht, soziale Kämpfe innerhalb der Territorialität ihres Staates zu gewinnen.“ (Castro Varela/Dhawan 2020, 36)

Die Folgen des weiterhin bestehenden menschenrechtlichen Trennungsdispositiv zeigen sich folglich besonders dort, wo Menschen aus der politischen Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Die Exklusion einer großen Anzahl von Menschen – „Menschen, die als ‚Fremde‘, ‚Geflüchtete‘, ‚Staatenlose‘ oder schlichtweg ‚Andere‘ markiert werden“ (Martinsen 2019, 267) – ist weiterhin nicht nur ein moralisches, sondern ebenfalls ein politisches Problem. Ein Problem, das sich möglicherweise tatsächlich nicht abschließend dadurch erklären lässt, dass diesen Menschen einzelne (oder eine Summe aus einzelnen) Menschenrechte verwehrt bleiben, weil die Menschenrechte insgesamt nicht gut genug

durchgesetzt werden, sondern vielmehr als Problem verstanden werden könnte, das darin besteht, dass manchen Menschen das grundlegende „Recht, Rechte zu haben“ (Arendt 1986, 614) vorenthalten bleibt.

Das abstrakte Menschenrechtssubjekt als Träger*in unveräußerlicher Rechte kann – wie aktuell in den USA kaum offensichtlicher werden könnte – willkürlich inhaftiert und abgeschoben werden; es kann ebenso – oft unter Berufung auf geltendes Recht – von der europäischen Grenzschutzagentur Frontex abgefangen und in humanitären Notlagen zurückgebracht oder in Internierungslager weitergeleitet werden. Und dies, ohne dass die damit einhergehenden Menschenrechtsverletzungen, das Menschenrechtssystem als solches, samt den von ihm proklamierten natürlichen unveräußerlichen Rechten, in Frage stellen würden. Aus der gewohnten Sichtweise erscheint dies als die unerschütterliche Stärke der Menschenrechte, allerdings ist wohl tatsächlich auch anzuerkennen, dass das natürliche, dem Recht ewig vorgängige Rechtssubjekt in solchen konkreten Situationen „regelrecht pervertiert wird“ (Martinsen 2019, 65) – denn diese Konzeption lässt es zu, moralische Pflichten zu erfüllen (oder dies erfolgreich zu behaupten) ohne dies in Zusammenhang mit den politischen Voraussetzungen für den Rechtszugang bringen zu müssen.⁷¹

⁷¹ Welche konkreten Konsequenzen das haben kann zeigt sich sehr anschaulich anhand der Zusammenarbeit der EU mit Libyen über ihre Grenzschutzagentur Frontex. Nachdem der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte 2012 das Hirsi-Urteil fällte und Italien wegen völkerrechtswidrigen Zurückweisung von Flüchtlingen nach Libyen verurteilte, verpflichtete sich die EU sich 2014 dazu, dass ihre Grenzschutzagentur jeder Person in Seenot – das heißt unabhängig von dem Status dieser Personen – Hilfe leisten muss (vgl. EU-Verordnung 656/2014, Art. 14). Da es nun auch verboten war, Menschen auf der Flucht einfach nach Libyen abzuschieben, schuf die EU 2017 eine Art Hintertür und ließ in Libyen eine „Seenotstelle“ einrichten (vgl. De Maizièr; Minniti 2017, o.S.). So kann man über Frontex behaupten, diese informiere lediglich die zuständige „Rettungsleitstelle“, während diese „Rettungsstelle“ überhaupt nur zur menschenrechtskonformen Zusammenarbeit mit der libyschen Küstenwache eingerichtet wurde, die Menschen systematisch in Internierungslager bringt, in denen es zu gut dokumentierten, schwersten und systematischen Menschenrechtsverletzungen kommt. Die EU kann sich allerdings von der Tatsache freikaufen, dass sie diese ermöglicht und sich hinter dem Banner der Rettung von Menschen aus Seenot verstecken. Frontex erscheint in dieser verqueren Logik auch nicht mehr als politischer Akteur, der EU-Migrationspolitik durchsetzt, sondern kann als technischer Dienstleister präsentiert werden, der nur mechanische Koordination betreibt. Dies verdeutlicht, dass die erfolgreiche Rahmung des Umgangs mit Menschen in höchster Not, als rein moralische und nicht politische Fragen, eine Rahmung von Leben und Tod ist. Eine Rahmung, die verschleierte, dass es um politische Entscheidungen von Bewegungsfreiheit, Staatsbürgerschaft und Ausgrenzung geht. Die politische Entscheidung (Menschen nicht nach Europa zu lassen) erscheint in dieser Situation aber nur noch als eine administrative. Die EU inszeniert sich als neutraler Umsetzer von Menschenrechten, nicht als Ort politischer Kämpfe um Einwanderungspolitik. Die politische Frage „Wer darf kommen?“ wird hinter der moralischen Frage „Wie „retten“ wir (wenn wir die Konsequenzen der politischen Entscheidung sehen)?“ zum Ersticken gebracht. Und dies kann mittels der grundlegenden Funktionslogik der Menschenrechte nicht als Verletzung der Menschenrechte beanstandet werden.

Dass Menschenrechte gerade dann versagen, wenn Menschen praktisch aus der politischen Gemeinschaft ausgeschlossen sind, legt auch eine Lesart der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung nahe, wie sie Talal Asad (2000) vorschlägt. Die Menschenrechte, so Asad, eigneten sich auch in diesem konkreten historischen Moment nicht für diejenigen, denen nichts mehr blieb, als ihre natürlichen und unveräußerlichen Rechte. Nach Asads Analyse funktionierte eine universalistische Menschenrechtssprache nicht – sie „failed to mobilize public opinion“ (ebd., o.S.) – während Ansätze, die auf partikulare, in amerikanischen Narrativen verwurzelte Sprache setzten, weitaus erfolgreicher waren – „precisely because it was peculiar to America“ (ebd.). Die Bürgerrechtsaktivist*innen, die auf ihr Mensch-Sein zurückgeworfen waren, entwickelten vielmehr eine neue, erfolgreichere politische Sprache. Eine Sprache, die sich gerade nicht dadurch auszeichnete, auf dem ursprünglichen Mensch-Sein zu beharren, sondern darauf, bestehende Machtverhältnisse über kulturelle Codes in einer für die breite Öffentlichkeit verständlichen Weise zu rahmen, um die politischen Verhältnisse, welche die Verwirklichung universeller Rechte behindern, von vornherein in den Vordergrund zu stellen.

Gerade weil die Menschenrechte – anders als die Bürgerrechtsbewegung, die Dekolonialisierungskämpfe, die Arbeiterbewegung oder die Französische Revolution mit ihrer Konzeption der Menschen- und Bürgerrechte – ihren Fokus mehr auf individuelle Befreiung und die Vermeidung des Bösen legen, denn auf strukturelle Transformation und kollektive Befreiung, zeigt sich das Menschenrechtsprojekt als eine ungeeignete Grundlage, um die tieferliegenden politischen und sozialen Ursachen von Ungerechtigkeit zu adressieren (vgl. Kennedy 2004; de Sousa Santos 2015, 70ff.; Douzinas 2013, 63). Die Menschenrechte, so spitzt es Martinsen (2019, 113) zu, schützen „zwar die moralische Würde der Individuen [...] verbleiben jedoch hinsichtlich einer politischen Ermächtigung wirkungslos“ (2019, 113). Eine Wirkungslosigkeit, die auf das Trennungsdispositiv zwischen Moral und Politik rückführbar ist.

Wenn die Menschenrechte also nicht geeignet sind, um Jahrhunderte alte Gewaltverhältnisse und Machtstrukturen zu durchringen, wenn man Mignolo zustimmt, dass die Menschenrechte nicht deklariert wurden, um auf koloniale Kontinuitäten zu antworten (vgl. Mignolo 2021, 255), könnte man immer noch behaupten, dass dies nicht der Anspruch der Menschenrechte sein muss – eine Annahme, gegen die es gute Gründe gibt. Aber selbst wenn man dieser Annahme zustimmt, scheint ein weiterer Einwand, der seitens de- und postkolonialen Kritiken erhoben wird, als unbestreitbar: Wenn die Menschenrechte

den Fokus nicht auf die Wunde, sondern auf die Verletzung legen, dürfen sie nicht *das* exklusive Programm sein, mittels welchem eine internationale Politik der Gerechtigkeit und Gleichheit verfolgt wird und sie dürfen nicht die einzige Sprache sein, mittels derer versucht wird „den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen in größerer Freiheit“ (AEMR, Präambel) zu gewährleisten und dies „ohne irgendein Unterschied, etwa aufgrund rassistischer Zuschreibungen, nach Hautfarbe, Geschlecht, [...] Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“ (AEMR, Art.2). Ein Einwand, der, wie bereits erwähnt, nicht nur von der Postkolonialen Theorie hervorgebracht wird: „Human Rights promises more than it can deliver“ (Kennedy 2004, 21). Allerdings ist es nicht nur der Fall, dass die Menschenrechte das Feld des ethisch Imaginativen besetzen (vgl. Kap.4.3), sondern es ist ebenfalls der Fall, dass sie das Feld des praktisch Möglichen besetzen (Kennedy 2004, 8ff., 24ff.; Asad 2000; Kapur 2006, 666ff.).

Damit angesprochen sind also weniger epistemische Einschränkungen, sondern die damit sicher zusammenhängenden materiellen und infrastrukturellen Ressourcen, die in die Menschenrechtsbewegung fließen. Die Menschenrechtsbewegung hat kaum Instrumente, um Bewegungen, Initiativen und Ansätze zu greifen, die nicht in der (Menschen-)rechtssprache konzipiert sind oder sich nicht ohne weiteres in diese übersetzen lassen – was dazu führen kann, dass sie in ihrem Gehalt verfälscht, zurechtgestutzt und zugeschnitten werden (vgl. Müssener 2011, 41f.).⁷² Ein Zusammenhang, der Assoziationen weckt: „[W]hat is recognized as different is *necessarily* excluded, whereas everything else that can be made consistent is not recognized as different.“ (Chatterjee 2008, 88; Hervorhebung im Original; vgl. Kap. 4.1.3)

Während es unwahrscheinlich erscheint, dass sich die Autor*innen der AEMR des tendenziell gewaltvollen Fokus auf individuelle Verletzung bewusst waren, der mit der Deklaration als Fundament des gesamten Menschenrechtssystems in dieses eingeschrieben wurde, waren sie sich sicherlich der durch die AEMR reproduzierten Spannung zwischen Moral und Politik bewusst. In der Präambel der AEMR findet sich ein deutlicher Bruch zwischen der naturrechtlich fundierten, vor-politischen Begründung der Menschenrechte und dem plötzlichen Auftauchen der Mitgliedsstaaten als deren Garanten. Ein Bruch, der

⁷² Einige der in Kapitel 4.2 zitierten und von Eigenmann (2016) befragten LGBTIQ*-Organisationen ringen genau mit diesem Problem und setzen die Menschenrechtssprache nur aus strategischen Gründen ein, um nicht von großen Geldgebern abgeschnitten zu werden (vgl. ebd., 84ff.). Auch Kennedy (2004, 10f.) macht darauf aufmerksam, dass die Menschenrechte für manche Kontexte äußerst schlecht ausgestattet sind – insbesondere solche, die mit Armutsbekämpfung zu tun haben.

derart unvermittelt auftaucht, dass er sich als möglicher Ausdruck einer Art intellektueller Ehrlichkeit interpretieren lässt. Als Ausdruck eines offenen Eingeständnisses, dass das Dilemma nicht lösbar war. Denn in der Tat hätte keine vermittelnde Formulierung der anwesenden Philosophen verbergen können, dass das Subjekt der Menschenrechte der vor-politische Mensch ist, der nur dann wirklich *sein* kann, wenn er kein vor-politisches Subjekt ist.

Während die Verschränkung der durchaus im Widerspruch stehenden Kategorien von Mensch und politischem Subjekt in Europa nicht nur während und kurz nach der Verkündung der AEMR heftig diskutiert wurde, sondern bereits davor, etwa durch Karl Marx sowie durch die Verfasser der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte selbst (vgl. Martinsen 2019, 116f.), wurde das Problem im Laufe der Zeit, so Spivak (2008a, 14), „klammheimlich vergessen“. Auf der Tagesordnung stand die Problematisierung des Zusammenhangs zwischen den natürlichen und bürgerlichen Rechten ziemlich genau so lang, „[s]olange die Forderung nach natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechten [...] eine Reaktion auf die historische Entfremdung in „Europa“ [...] war“ (ebd.). Das heißt, solange die Menschenrechte noch nicht global etabliert waren - was faktisch unmöglich war, da große Teile der Welt kolonialisiert waren.

Im Zuge der erfolgreichen Dekolonisierungskämpfe und der damit verbundenen globalen Etablierung der Menschenrechte deutete sich kurzfristig eine Politisierung der Menschenrechte an. Im Jahr 1960, als 17 afrikanische Länder ihre Unabhängigkeit erlangt hatten und die Länder des Globalen Südens die Mehrheit der UN-Mitgliedstaaten stellten (und nur kurz bevor sich die „Dritte Welt“ als politischer Kampfbegriff durchsetzen wird), wurde im Rahmen der UN-Debatten intensiv über das Verhältnis zwischen universellen Menschenrechten und konkreten, umsetzbaren politischen Rechten diskutiert. Die „Tagesordnung der Generalversammlung dominierend“ (O'Malley 2024, 60), thematisierten Vertreter*innen des Globalen Südens sehr konkrete Voraussetzungen erfolgreicher Dekolonisation: Die „Forderungen nach wirtschaftlichen und sozialen Rechten, die in Verbindung mit politischen und bürgerlichen Rechten in der ganzen Welt verwirklicht werden sollten.“ (ebd.). Entwicklungen, die für die Kolonialmächte eine „diplomatische Katastrophe“ (Klose 2009, 284) darstellten – eine Katastrophe, die zeigt, dass die Debatte über natürliche und bürgerliche Rechte nie als rein begründungstheoretische verstanden wurden, sondern vor allem als das, was sie immer schon war: ein Kampf um politische Machtverhältnisse.

Ein Kampf, in dem die ehemaligen Kolonialisierten schlechte Karten hatten, denn während die neuen unabhängigen Staaten formal über Souveränität verfügten, wurden sie auf globaler politischer und rechtlicher Ebene entmachtet: „Offensichtlich genossen ungeachtet der Proklamationen der Gleichheit der Staaten ‚alte‘ souveräne Staaten Vorteile, die den ‚neuen‘ souveränen Staaten fehlten.“ (Anghie 2020, 277).⁷³ So stießen sie in den Kämpfen um Deutungshoheit über das Verhältnis zwischen dem Moralischen und Politischen schnell auf Grenzen. Was in den 1960ern vielleicht noch als vorübergehende Benachteiligung erschien, die sich durch eine nicht nur formelle, sondern praktisch-politische Dekolonialisierung und durch politische Mobilisierung würde kompensieren lassen – also durch die Übersetzung moralisch-formaler Rechte auf eine praktisch-politische Ebene, allerdings auf staatlicher nicht auf individueller Ebene – erwies sich als unüberwindbare Benachteiligung und tief verankerte Abhängigkeit. Eine Abhängigkeit, die erklärt, warum die ehemals kolonialisierten Länder durch die Ausbreitung des Neoliberalismus in den 1980er und 90er Jahren – als „die Nationalstaaten des Südens und vielleicht auch der Nationalstaat an sich angesichts der Umstrukturierungsanforderungen der Globalisierung entmachteten werden mussten“ (Spivak 2008a, 14) – besonders hart getroffen wurden (vgl. Anghie 2020, 277f.).

Parallel zur Entmachtung des Südens im Zuge der Dekolonisation vollzog sich in den Metropolen selbst eine strukturell bemerkenswert ähnliche Entwicklung: Es entstanden große Minderheitengemeinschaften ohne volle Bürgerrechte - Menschen, die gesellschaftlich präsent sind und oft seit Jahrzehnten in den Metropolen leben, aber dennoch politisch ausgeschlossen bleiben (vgl. McCarthy 2009, 9).⁷⁴ Ein Paradox, das nicht durch

⁷³ Diese „schlechten Karten“ zeigen sich paradigmatisch in den Kämpfen um die internationale Wirtschaftsordnung, die spätestens seit der Bandung-Konferenz 1955 explizit als Kämpfe um die Deutungshoheit über internationales Wirtschaftsrecht ausgefochten wurden (vgl. Anghie 2020, 264ff.). Trotz enormer Unterschiede waren sich die Vertreter*innen der Länder der „Dritten Welt“ und ihre Verbündeten aus der „Ersten Welt“ einig, dass zentrale Reformen – insbesondere die Verstaatlichung natürlicher Ressourcen in ausländischer Hand und die Reform des Handelssystems – notwendig seien (vgl. ebd. 267). Doch in ihren Bemühungen stießen sie konsequent auf eine internationale Rechtsordnung, die seit ihrer Entstehung koloniale Herrschaft legitimierte und diese historisch gewachsenen Machtstrukturen nun als angeblich neutrale „internationale Standards“ naturalisierte. Bezeichnenderweise blieben die einseitigen Rechtsprinzipien auch während der Entkolonialisierung bestehen: Statt Entschädigungen an ihre ehemaligen Kolonien zu zahlen, verlangten die Kolonialmächte von den neuen Staaten oft Kompensationen für Unabhängigkeitskriege oder nun „enteignete“ Unternehmen. Dieses Muster zeigt sich deutlich bei den Verstaatlichungen ausländischer Unternehmen durch die „Dritte Welt“, denn während diese die Entschädigungshöhe nach nationalem Recht bestimmen wollten, beriefen sich die Industrieländer erfolgreich auf längst etablierte „internationale Standards“ (vgl. ebd. 271f.).

⁷⁴ Besonders deutlich wird dies im Fall der massenhaft angeworbenen Gastarbeiter*innen, die keine temporären Arbeitskräfte blieben, sondern zu verwurzelten Gemeinschaften wurden, die dauerhaft arbeiteten, Steuern zahlten, Familien gründeten, aber dennoch keine politischen Rechte erhielten.

die Befragung seiner Wurzeln bewältigt – sondern hauptsächlich durch einen kolonial-rassistischen Diskurs verwaltet wurde, der das Paradox verschleiert und folglich legitimiert. So ging die Einwanderung in die ehemaligen Kolonialzentren einher mit einem offenen Rassismus, der offensichtlich in Verbindung zu der früheren Geschichte steht (vgl. ebd.). Altbekannte, wandlebare Kategorien blühen auf „when it is no longer the colonist who encounters the *anthropos*, but the *anthropos* who is knocking at the door of the colonist in his imperial home.“ (Mignolo 2013, 54; Hervorhebung im Original)

Das Zusammenspiel von „vorsätzlichem Vorenthalt der Staatsbürgerschaft und interner Kolonialisierung“ so Spivak (2009, 22) sei nicht nur weitgehend erforscht, sondern in seinen Manifestationen leicht erkennbar, etwa darin, wie der US-Grenzschutz systematisch dafür sorgt, dass illegale Einwanderer illegal bleiben, wodurch deren Arbeitskraft ausgenutzt werden kann, während sie gleichzeitig von politischen Rechten ferngehalten werden können (vgl. ebd.). Eine „interne Kolonialisierung“ (ebd.), die durch das in die Menschenrechte eingeschriebene Trennungsdispositiv zumindest begünstigt wird: Während eine extreme Form der Ausbeutung eine Menschenrechtsverletzung darstellt – weil sie den einzelnen Menschen nicht mehr ausschließlich als Menschen behandelt – stellt es keine Menschenrechtsverletzung dar, bestimmten Menschen systematisch ihre politische Rechte vorzuenthalten und damit deren Ausbeutung zu ermöglichen.

Das Trennungsdispositiv zwischen natürlichen und politischen Rechten erweist sich damit als überaus anpassungsfähig. Es eignet sich zur Stärkung der Entmachtung souveräner Staaten des globalen Südens im Zuge deren Dekolonialisierung, zur Ermöglichung einer menschenrechtskonformen Abschiebung von Menschen in Seenot in Internierungslagern, als auch zur Entrechtung von „Fremden“ in den Metropolen. Paradoxerweise – und das ist diesbezüglich Spivaks eigentliche Pointe – verschwinden die scheinbar rein theoretische Trennung genau in dem Moment von der politischen Tagesordnung, als ihre gewaltsamen Folgen am sichtbarsten hätten sein müssen – als der formell dekolonisierte Süden entmachtete wurde und als eine Diaspora in den Metropolen entsteht, die keine Rechte hat.

Es scheint, als hätte sich die Thematisierung des Zusammenhangs – die einige schon einmal in eine „diplomatische Katastrophe“ stürzte – gegen ihre eigene Problematisierung immunisiert. Denn seit die Forderung nach der Thematisierung des Zusammenhangs zwischen Moral und Politik

in den Sechzigern auch von der *Commission on Decolonization* erhoben wurde, seit sie in den Neunzigern eine umfassende Politisierung erlebte, als die Nationalstaaten des Südens und vielleicht auch der Nationalstaat an sich angesichts der Umstrukturierungsanforderungen der Globalisierung entmachteter werden mussten, und seit sie zum endgültigen Einschluss der postkolonialen Subjekte in Form von Angehörigen der Diaspora in der Metropole führte, wurde genau dieses Problem – nämlich, einen Zusammenhang zwischen ‚natürlichen‘ und ‚bürgerlichen‘ Rechten herzustellen – klammheimlich vergessen. (Spivak 2008a, 16)

DIE VERWICKLUNG DER MENSCHENRECHTSPRAXIS

Die Frage, wie die folgenreiche Dethematisierung des Zusammenhangs und folglich die Entpolitisierung der Menschenrechte möglich wurde, kann hier nicht beantwortet werden – sie verweist auf ein komplexes Zusammenspiel aus wirtschaftlichen, geopolitischen, wissenschaftlichen, institutionellen und diskursiven Prozessen der sich herausbildenden postkolonialen Weltordnung.

Allerdings scheint Fanon einen wichtigen Hinweis zu geben, wenn er zeigt, wie Anerkennung als Befreiungsakt Herrschaft nicht beendet, sondern transformiert (vgl. Kapitel 2.2). Fanon entdeckt diese paradoxe Logik in der kolonialen Befreiung: Der weiße Herr verkündet dem ehemals Versklavten: „Nun bekommst du deine Freiheit.“ [...] „Mein Bruder, es besteht kein Unterschied zwischen uns.“ (Fanon 1985, 156f.) In dem Moment der formalen Gleichstellung vollzieht sich die neue Herrschaftsform. Denn der ehemals Kolonisierte „weiß, dass ein Unterschied besteht. Er *wünscht* ihn“ (ebd., 157; Hervorhebung im Original). Die Anerkennung als „Bruder“ macht ihn nicht frei, sondern zu einem Objekt „weißer“ Errettung. Eine Errettung, die es dem Retter „der auf dem Seil der Existenz tanzt und singt“ (ebd., 156f.) vielleicht erlaubt, sich durch seine Geste der Gnade umso müheloser auf diesem zu bewegen. Und so sind die Erretteten „von einer Lebensweise zu einer anderen übergegangen, nicht aber von einem Leben zu einem anderen.“ (ebd., 156). Ein Übergang, der nicht fehlgelaufen ist, sondern funktioniert, wie er funktionieren muss:

Wir sind nicht so naiv zu glauben, dass die Appelle [...] an die Achtung vor dem Menschen die Wirklichkeit zu ändern vermögen. Für [...] [ihn, C.K.], der auf den Zuckerrorplantagen auf Martinique arbeitet, gibt es nur eine Lösung: den Kampf. Und diesen Kampf wird er [...] führen, [...] weil er seine Existenz nur im Rahmen eines Kampfes gegen Ausbeutung, Elend und Hunger begreifen kann. (Fanon 1985, 159)

Wenn das Problem Ausbeutung, Hunger oder Elend ist, braucht es einen politischen Kampf, geführt von einem kämpfenden Subjekt. „Mein Bruder“ ist allerdings eine

ethische Geste, die politische Kämpfe um Anerkennung beendet, folglich das *Sein* verunmöglicht, und damit das reproduziert, was sie zu lösen vorgibt.

Wenn Spivak rund 60 Jahre später über die Menschenrechte schreibt, scheint sie einen ähnlichen Zusammenhang im Blick zu haben (vgl. Spivak 2008a, 14). Gerade als offensichtlich wurde, was die Trennung zwischen Moral und Politik anrichten kann – durch die Entmachtung der Staaten im Süden im Zuge deren Dekolonisation und der rechtlose Diaspora in den Metropolen – wurde diese Verbindung „klammheimlich vergessen“. Die Menschenrechte übereinfachen ihre Komplexität und entscheiden sich einseitig für die moralische Seite: die Anerkennung aller als gleiche Menschen – als „Brüder“.

Was hier bislang als komplexer Zusammenhang zwischen moralischen und politischen Rechten umschreiben wurde, beschreibt Spivak als „eine vereinfachte Version der Aporie zwischen Ethik und Politik.“ (Spivak 2008a, 21). Und die Menschenrechte, „so die hier vorgebrachte Ansicht, sind eine [...] interessengeleitete Überschreitung, ein Eindämmen der Aporie durch binäre Oppositionen.“ (Spivak 2008a, 21) Spivak kritisiert damit, dass die Menschenrechte eine zu einfache Lösung anbieten. Anstatt die unaufgelöste Spannung auszuhalten und sich daran abzuarbeiten, anstatt mit der Gewalt zu ringen und anstatt unbequeme Fragen zu stellen – Wie können moralische Prinzipien praktisch umgesetzt werden, ohne die Gewaltverhältnisse zu reproduzieren, die Unrecht schaffen? Wer spricht eigentlich für das Subjekt der Menschenrechte? Und was ist das für ein merkwürdiges Gefühl, dass die Unterdrückte, die zugleich Freie ist, in mir auslöst? – behauptet die Menschenrechtespraxis: „Wir helfen Opfern“. Eine unpolitisch erscheinende Aussage, die keine Fragen und Spannungen mehr aufwirft. Ein Fokus, der wie ein Opium und eine tröstliche Illusion wirkt (vgl. Douzinas 2013, 63ff.), in dem sie den Anschein vermittelt, dass die Lösung der Probleme der Welt eigentlich schon auf der Hand lägen: „Nach wie vor glauben viele naiverweise, soziale Ungerechtigkeit könne durch Reden, Bewusstseinstrainings und einen liberalen Rechtsdiskurs überwunden werden.“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 210)

Von einer „interessengeleitete[n] Überschreitung“ schreibt Spivak (2008a, 21) auch deshalb, da es in der Tat auffällig ist, dass während des höchst politischen Diskurs und während der globale Süden im Zuge seiner Dekolonialisierung gegen eine (neue) Entmachtung kämpft, Organisationen der humanitären Hilfe zu den großen und einflussreichen Modellen „unpolitischer“ Menschenrechtsarbeit werden (vgl. ebd., 9). Eine

Menschenrechtsarbeit, die bis heute „die am weitesten Zurückgebliebenen“ (BMZ 2021, 5; vgl. Fn.62) erreichen soll. Während Anghie betont, dass die „Verwüstungen durch Diktatoren in der gesamten Dritten Welt in den 1970er- und 1980er- Jahren“ das Menschenrechtsprojekt dringend erschienen ließ, und zweifelsohne auch einem guten Zweck diene, betont er ebenfalls, dass sich das Argument, dass man nun die Menschenrechte durchsetzen müsse, auch hervorragend dazu eigne, das Argument, dass globale Umstrukturierungen und Umverteilungen unerlässlich und dringlich sind, um jemals einen angemessenen Lebensstandard für Millionen von Menschen zu erreichen, zu unterlaufen.

Und so wurde „zumindest im Westen“ (vgl. Anghie 2021, 278) die Politik der globalen Reform in rasanter Geschwindigkeit durch die der „Menschenrechte als ‚letzte Utopie‘ ersetzt“ (ebd.). Es ist nicht nur der Zeitraum, in dem die Menschenrechte ihren Höhepunkt erleben, sondern auch der Zeitraum, in dem sich die „Dritte Welt“-Rhetorik durchsetzt, die einhergeht mit der Kategorisierung von Menschen, deren Leben „*per definitionem* ein unterentwickeltes Leben ist, ontologisch verschieden von jenem in der ‚Ersten Welt‘“ (Quintero 2013, 109; Hervorhebung im Original).

Was hier geschieht, erscheint in der Tat wie das reale Abbild der „Eindämmung der Aporie durch binäre Oppositionen“ (Spivak 2008a, 21). Die Spannung – die unüberwindbare Gewalt oder die Aporie, von der Spivak spricht – verschwindet dadurch nicht, sondern wird durch althergebrachte, stets neukonfigurierte Dichotomien verschleiert. Diese liefern legitimierende Erklärungen für die (immer scheinbar nur *noch nicht* überwundene) Distanz zwischen moralischer Gleichheit und faktischer Ungleichheit. Es sind die binären Oppositionen, auf denen die Asymmetrie des „Righting Wrongs“ (Spivak 2008a) basiert: die Dichotomien zwischen Gut und Böse, Zivilisiert und Rückständig, Entwickelt und Unterentwickelt, Rettern und Geretteten, Tätern und Opfern sowie zwischen Menschenrechtsanwälten und ihren Fällen – ein „theater of roles“ (Kennedy 2004, 14).

Rollen, die nicht neutral vergeben werden. Vielmehr besteht die permanente Gefahr einer „dominanten Vereinnahmung der notwendigen und unmöglichen Aporie zwischen dem Politischen und Ethischen durch eine bequeme Brücke namens *race-class-gender*“ (Spivak 2008a, 13; Fn. 15; Hervorhebung im Original). Offensichtlich, so auch Mignolo (2013, 63f.), sind die kolonial-rassistischen Episteme, von denen die letzten 500 Jahre der Hervorbringung des Rechts und des Menschen durchdrungen waren, nicht einfach verschwunden und auch die Idee, dass manche Menschen „moralischen Schutz“ und

„Errettung“ brauchen, anstatt politischer Ermächtigung, ist keine neue Idee. Die Rolle dieser Beschützer und Retter, gibt Mignolo des Weiteren zu bedenken, ist dabei als nie Täter sein könnend definiert, denn der Retter ist nicht nur derjenige, der Unrecht richtet (vgl. Spivak 2008a, 7ff.), sondern auch der, der das Recht schreibt (vgl. Mignolo 2021, 283).⁷⁵

Weil die Menschenrechte auf diese Kategorien angewiesen sind, um ihre eigene Entpolitisierung und damit sich selbst als funktionsfähig zu erhalten, liegt die Vermutung tatsächlich nahe, dass die Menschenrechtsarbeit an der „Produktion“ der voneinander abhängigen Kategorien Retter und Opfer beteiligt ist: „In the zone of being, human rights provide legality and protection. However, in the zone of nonbeing, rights require victims and are, more often than not, articulated around the logic of appropriation, exploitation, and violence“ (Suárez-Krabbe 2014, 214). Dass die theoretische Erkenntnis, dass das Subjekt dem Recht nicht unbedingt vorgeht, keine rein theoretische ist, deutet auch Martinsen an:

Menschenrechte werden nicht bestehenden Subjekten allgemein und universell zugeschrieben, sondern Subjekte werden durch sie erst konstituiert – und zwar als passive Leidtragende auf der einen Seite, die von heroischen Akteur_innen eines Internationalen Schutzsystems auf der anderen Seite zu retten seien (Martinsen 2019, 114).

Was damit beschrieben ist, ist der menschenrechtliche Universalismus, der theoretisch alle Menschen als Gleiche und Freie, praktisch allerdings in unterschiedliche „Modi“ einschließt, die die Gleichheit in Frage stellen: als vollwertige Bürger mit politischen Rechten, als Menschenrechtsadvokat*innen, als schutzbedürftige Flüchtlinge im Zustand des *Noch-Nicht*, als entwicklungsbedürftige Subjekte oder als „sicherheitsrelevante Risiken“. Was all diesen real gewordenen Kategorien gemeinsam ist, ist dass sie im Einklang mit der moralischen Lesart der Menschenrechte stehen und damit der verschleierte Aporie zwischen Moral und Politik nicht gefährlich werden, denn all diese „Modi“ erklären die Ungleichheit zwischen den „Modi“, ohne das System der Menschenrechtsarbeit in Frage zu stellen.

⁷⁵ Dass Kriege im Namen der Menschenrechte geführt, mutmaßliche Terroristen von „Rettern“ gefoltert und Bomben zum Schutz der Zivilbevölkerung abgeworfen wurden, und dass humanitäre Interventionen (ebenso wie das jüngere Instrument R2P) in ihrer über zwanzigjährigen Geschichte praktisch ausschließlich von den USA und Europa angewandt wurden - wobei ungeklärt bleibt, was diese Akteure dafür besonders qualifiziert (Gewaltabstinenz jedenfalls nicht) - macht Mignolos Behauptung weniger abstrakt (vgl. Mignolo 2021, 257ff.).

Dies führt zur ungemütlichen Frage, ob die Menschenrechtsarbeit nicht nur diskursiv, sondern praktisch an dem Real-werden dieser nicht zufällig entlang der kolonialen Matrix verlaufenden Kategorien beteiligt ist. Wenn wir in einer Kolonial-Moderne leben und mit einer Kolonial-Moderne konfrontiert sind (vgl. Quijano 2010, 35), müsste die Antwort eigentlich auf der Hand liegen. Was in der de- und postkolonialen Theorie so unwiderlegbar erscheint, erscheint in seiner Anwendung auf die Menschenrechtspraxis als komplexer. Möglicherweise steht diese Komplexität auch im Zusammenhang mit der geringen Literatur zu der Relationalität von Gewaltverhältnissen im Feld Menschenrechte und Kolonialität.

Ein Zugang zu dieser möglichen Übersetzung findet sich in Kennedys Analysen zur Kategorie des Flüchtlings, die auf seinen Erfahrungen als Menschenrechtsanwalt basieren (vgl. Kennedy 2004, xi-xviii):

For fifty years, the human rights movement and the legal departments of the great international institutions have struggled for legal recognition of the status of ‘refugee.’ [...]. Certification [as refugee, C.K.] formalizes the person’s disconnection from both the state of origin and the state of ultimate destination, cutting the international refugee establishment itself off from engagement with the causes of refugee flows and from participation in their ultimate and lasting solution. The thirty-year stillborn effort to codify a ‘right to asylum’ as an entailment of refugee status illustrates the difficulty of using a legal entitlement to guarantee a satisfactory solution—illustrates it so strikingly that we should question whether the effort to define the identity and rights of ‘the refugee’ is more part of the problem than the solution. (Kennedy 2004, 17)

Wenn Kennedy die Frage stellt, ob die Kategorie Flüchtling, um deren rechtliche Anerkennung die Menschenrechtsbewegung so lange kämpfte, mehr Teil des Problems als der Lösung sein könnte, stellt er nicht die Notwendigkeit der humanitären Flüchtlingshilfe in Frage oder behauptet, dass die Welt ohne diese eine bessere wäre - das wäre sie nicht. Was er beschreibt, ist, wie sich die notwendige Hilfe gegen sich selbst ausspielen und zu einer Art institutionalisierter Rechtlosigkeit führen kann. Nach über 30-jährigen Anstrengungen ist es nicht gelungen, „to codify a ‚right to asylum‘ as an entailment of refugee status“ (ebd.).

Offenbar erweist sich die Kategorie des Flüchtlings, die angeblich nur ein Übergangsphänomen unvollständig verwirklichter Menschenrechte darstellt, als strukturell unfähig, über „Notfallversorgung“ hinausgehende Rechte zu begründen. Denn die Kategorie Flüchtling beschreibt einen Menschen in Form eines rechtlosen „Zwischenwesen“,

welches formal weder des Herkunfts- noch Ziellandes angehört. Wenn die Menschenrechte ihre Arbeit auf dieser Kategorie aufbauen, zertifizieren sie diese „disconnection“ (ebd.) – und bringen damit eine menschenrechtliche „Notfallkategorie“ hervor und damit eine Kategorie, die sich selbst von den Ursachen und Gründen der Beständigkeit dieses merkwürdigen Zwischenstatus abschneidet.

Ebenso wie die Menschenrechte die Sphäre ihres vollumfänglichen Schutzes konzeptionell von deren ermöglichenden politischen Bedingungen abscheiden, so trennt sich das internationale Flüchtlingsestablishment praktisch von den Ursachen der Fluchtbewegungen ab. In der Folge entsteht eine entpolitisierte menschenrechtliche Schutzkategorie, die von möglichen langfristigen Lösungen abgetrennt ist und Menschen bedient, die im Status der Hilflosigkeit verharren (vgl. Kennedy 2004, 14) – der menschenrechtliche Universalismus schließt nicht alle auf dieselbe Weise ein. Wenn Kennedy, schreibt, *„Refugees' Are People Too“* (Kennedy 2004, 17; Hervorhebung im Original) verweist er daher eigentlich genau auf das Gegenteil: Flüchtlinge sind zu einer normalisierten „Notfallkategorie“ geworden, die mehr durch ihre „Überflüssigkeit“ und Abhängigkeit als durch ihr „würdiges und vernünftiges Wesen“ gekennzeichnet ist.

Paradoxerweise verschwindet dieses Problem umso mehr von der Bildfläche, je besser die Menschenrechtsorganisationen darin werden, den nicht zufällig auftauchenden fehlenden Schutz des „nackten Lebens“ abzufangen. Denn je mehr dies gelingt, desto mehr bestätigt sich die Überzeugung, dass die Menschenrechtsarbeit problemlos funktioniert und die Menschenrechte lediglich immer besser und konsequenter umgesetzt werden müssen: „Human rights remedies [...] treat the symptoms [...] and this allows the illness not only to fester, but to seem like health itself.“ (Kennedy 2004, 24f.).

Kennedy allerdings bleibt skeptisch, denn während sich das humanitäre System zunehmend professionalisiert, wächst parallel die Zahl der Menschen, die dauerhaft in administrativen Kategorien verwaltet werden. Parallel zu rund 75 Jahren Menschenrechtsentwicklung und ausgebauter humanitärer Infrastruktur bleiben die Probleme, die Hannah Arendt ebenso wie Intellektuelle, Aktivist*innen und Rechtsexpert*innen der „Dritten Welt“ vor rund 75 Jahren diagnostiziert hatten, bestehen.

Dies führt Kennedy zu der Frage, ob das System langfristig den Flüchtlingen hilft oder ob die Kategorie des Flüchtlings hilft, das System zu erhalten (vgl. Kennedy 2004, xiii). Eine Frage, mit der er Spivaks (2008a, 21) Formulierung der „Überschreitung [...] der

Aporie durch binäre Oppositionen“ sehr nahekommt. Künstliche Oppositionen, die sich für Spivak auch auf die hierarchische Dichotomie zwischen unmittelbarer Hilfe und langfristigem Wandel beziehen (vgl. ebd., 8, 23, Fn.39). Die Menschenrechtsarbeit scheint eindeutig die eine Seite als Kernbereich des Ethischen (das bereits gegenüber dem Politischen priorisiert ist) zu priorisieren – die unmittelbare Hilfe erscheint im Gegensatz zu strukturellem Wandel als ethisch gebotener oder zumindest als ethisch dringlicher. (Kennedy 2004, 14; 24f.) Damit scheint Kennedys empirisch-rechtswissenschaftliche und praktische Analyse der Menschenrechtsarbeit exemplarisch einen Zusammenhang beschrieben zu haben, den Spivak als allgemeines Muster der Menschenrechte beschreibt. Was Spivaks „binäre Opposition“ und Kennedys „Zertifizierung als Flüchtling“ gemein ist, ist, dass diese es ermöglichen, die als dringlicher erscheinenden Lösungen von den komplexen Gewalt- und Machtverhältnissen, in die sie eingebettet sind, loszulösen.

Dies bietet auch eine mögliche Erklärung für Kennedys Beobachtung, dass sich humanitäre Organisationen in der Regel als außerhalb von Machtverhältnissen stehend verorten und meinen, von diesem Standpunkt aus die Opfer von Menschenrechtsverletzungen in ihrer Ursprünglichkeit vorzufinden (vgl. Kennedy 2004, xviif.). In Bezug auf die Kategorie des Flüchtlings gibt Kennedy (ebd., 17) allerdings zu bedenken, dass die Menschenrechtsarbeit diese Kategorie zertifiziert hat und „by certifying individuals as refugees, they [human rights movement, C.K.] have helped to generate millions of people who think of themselves precisely as ‚refugees‘“. Diese Form des Zertifizierens ist nicht auf die Kategorie des Flüchtlings beschränkt, sondern ein allgemeiner Mechanismus der Menschenrechtsarbeit, der zwar oft effektiven Schutz vor Gewalt bietet, aber Menschen gleichzeitig zu Symbolen ihrer Menschenrechtsverletzung macht. Sie treten ein in das „theater of roles“ (Kennedy 2004, 14) – und vollziehen eine symbolische wie praktische Transformation:

„Differences among ‚victims‘, the experience of their particularity and the hope for their creative and surprising self-expression, are erased under the power of an internationally sanctified vocabulary for their self-understanding, self-presentation, and representation as ‚victims‘ of human rights abuse.“ (Kennedy 2004, 15)

Die Person, die Opfer von Menschenrechtsverletzungen ist, muss aus den Komplexitäten ihres Lebens befreit werden, um für Geldgeber und Koordinatoren verständlich zu sein. Die Bedürfnisse eines Opfers müssen in der Formel „Schütze mich vor Gewalt“ aufgehen, und zwar vor einer Gewalt, für die die Menschenrechte Lösungen bereithalten. Die

Verletzung sollte daher Spiegel dieser Gewalt sein und nicht zu sehr durch politische Ansichten, ökonomische Prioritäten und kulturelle Bindungen „verunreinigt“ werden.

Welche Unterschiede ausgelöscht werden, ist dabei nicht willkürlich (ebd.). Es sind die Unterschiede, die die Effektivität der Menschenrechtsarbeit behindern könnten, etwa indem sie Unmittelbarkeit und Dringlichkeit der Hilfe in Frage stellen. Es sind die Uneindeutigkeiten, die politische Entscheidungsträger*innen dazu verleiten könnten, diese als Vorwand zu nutzen, um notwendige Hilfe zu blockieren, oder die bei zentralen Geldgebern Zweifel wecken könnten, ob die Person, Gemeinschaft oder Gruppe wirklich am dringendsten unter allen des Schutzes bedarf: „At its most effective, human rights portrays victims as passive and innocent, violators as abnormal, and human rights professionals as heroic.“ (Kennedy 2004, 14). Am effektivsten ist die Menschenrechtsarbeit, wenn die Rollen klar verteilt sind: wenn Opfer nicht für sich selbst sprechen können, wenn sie Schutz brauchen und wenn sie sich so deutlich wie möglich von ihren Rettern unterscheiden, die ihre Kompetenz und Expertise unter Beweis stellen müssen.

Was durch diese strategisch durchaus sinnvolle Rollenverteilung entsteht, ist ein Opfer, das auf seine Opferidentität festgeschrieben wird. Ein Opfer, dessen Gesicht und Geschichte in Spendenaufrufen verwendet und in Jahresberichten zitiert wird, das in Social-Media-Kampagnen zirkuliert und bei Fundraising-Veranstaltungen erzählt wird. Das Opfer wird zu einer Ressource in einer humanitären Industrie, die Milliardenbeträge umsetzt. Ein erheblicher Teil der über diese Arbeit erwirtschafteten Mittel fließt dabei nicht zu den Betroffenen zurück, in ihre Gemeinschaften oder Staaten, sondern finanziert die institutionelle Infrastruktur: Gehälter und Büros von Expert*innen in vornehmlich westlichen Großstädten.⁷⁶

Das System braucht konstant neue Opfergeschichten, um sich selbst erhalten und wachsen zu können. Dieses Wachstum tendiert, wie eingangs erwähnt, stark dazu, zum Selbstzweck zu werden. Es befeuert daher zudem ein gefährliches, selbstgefälliges Gefühl moralischer Überlegenheit und beruhigt jene Gesellschaften, aus denen die Retter vornehmlich kommen – jenen Gesellschaften, die das Geld scheinbar ganz unabhängig von den

⁷⁶ Das Paradox liegt in der Struktur des Systems: Die Institutionen, die für Opfer sprechen, benötigen die meisten Mittel, um dieses Sprechen zu ermöglichen. Dies zeigt sich besonders deutlich bei advocacy-orientierten Menschenrechtsorganisationen. Die Jahresabschlüsse der großen internationalen nicht-staatlichen Menschenrechtsorganisationen sind öffentlich auf deren Webseiten einsehbar.

vornehmlich in anderen Gesellschaften verorteten Opfern erwirtschaftet haben und nun großzügig teilen (vgl. Kennedy 2004, 15, 19).

Ein System, das nicht nur auf „gute“ Opfergeschichten angewiesen ist, sondern darüber hinaus ständig neue Expert*innen und Institutionen hervorbringt, um auf die Opfer und deren Geschichten antworten zu können. Etwa Ausbildungsstätten für gendersensible Menschenrechtsarbeit und Gender-Expert*innen, die schon kurz darauf von Expert*innen für rassismuskritische LGBTIQ*-Arbeit weitergebildet werden müssen. Expert*innen, die notwendig sind. Expert*innen, die in ihrem Status als solche, in ihrem Beruf und in ihrer institutionellen Verankerung vom Weiterbestehen des Hilfs-Systems abhängig sind – einem System, das sich gegen wirklich schmerzhaft Kritik immunisiert hat und, so scheint es, nur mit mehr Expertise auf diese zu antworten weiß.

So erscheint die Frage tatsächlich berechtigt, ob die Opfer in ihrer „ursprünglichen Unberührtheit“ völlig unabhängig von den auf der Bildfläche erscheinenden Expert*innen in das Menschenrechtsschutzsystem einbezogen werden. Oder, ob die lebendig werden- den Opferkategorien, wie Kennedy betont, hervorgebracht werden, um das System zu erhalten und um die Notwendigkeit desselben in Form einer Projektionsfläche für Menschenrechtsexperten zu bestätigen (vgl. Kennedy 2008, 29f.)

Die Opferkategorien wie die des Flüchtlings sind notwendig, um auf die Gewalt zu antworten, die jene Menschen erfahren, die zu „überflüssigen“ Menschen gemacht wurden und in diesem permanenten Überflüssig-Sein gehalten werden. Für das Menschenrechtssystem allerdings scheinen sie nicht überflüssig zu sein. Vielmehr zieht Kennedy den Schluss, dass sich das System der Menschenrechtsarbeit aus diesem Überfluss speist und damit letztlich auch aus der Unzulänglichkeit der Menschenrechte selbst, die permanent Retter erfordern, um diese auszubügeln – „all benevolence is ‚colonial““ (Spivak 2008b,176).

5. Fazit

„It is at the point where human rights collapse that the struggles for human rights become most relevant.” (Suárez-Krabbe 2014, 212)

In diesem Sinne wurde in dieser Arbeit deutlich, dass es nicht um die Überwindung der Menschenrechte geht, sondern um die Infragestellung ihrer Gewaltlosigkeit. Diese Infragestellung wurde im Rahmen der Arbeit vor dem Hintergrund des Anliegens verfolgt, jene Gewalt sichtbar zu machen, die es als solche nicht zu geben scheint.

Wie sich zeigte, waren die Menschenrechte schon immer ein umkämpftes Terrain. Sie wurden stets von Kritik begleitet und von Versuchen, sie anders zu denken, umzudeuten oder nezugestalten. Während die französischen Revolutionär*innen wussten, dass die Menschen frei und gleich an Rechten geboren werden, wusste der haitianische Revolutionär Toussaint Louverture: „Ich wurde als Sklave geboren, aber die Natur gab mir die Seele eines freien Menschen“ (Louverture 1797; zit. nach Hazareesingh 2022, 28).

In dieser Intervention wird sichtbar, was die Arbeit theoretisch zu erfassen versuchte: Louverture entlarvte die vermeintliche Natürlichkeit der menschlichen Natur und die dieser menschlichen Natur scheinbar vorgängigen Rechte. Dabei vermochte es weder die historische Entkolonialisierung noch die AEMR, die koloniale Durchdringung der Konzeptionalisierung des Menschen und des Rechts aufzulösen. Vielmehr zeigen sich, so die These dieser Arbeit, in der Menschenrechtskonzeption, im Menschenrechtsdiskurs als auch in der Menschenrechtspraxis durchweg Tendenzen, die sichtbaren Folgen dieser Durchdringung zu naturalisieren. Die Struktur des *Noch-nicht* zeigte sich in verschiedenen Ausformungen in jedem Kapitel dieser Arbeit.

Was sich ebenfalls deutlich abzeichnete, ist, dass die Naturalisierungen dieser Differenzen nicht nur auf der Hervorbringung des Anderen als Anderen und zugleich des Eigenen als Eigenem beruhen, sondern dass permanent die Gefahr besteht, dass diese in die Negation des Anderen – auf epistemisch-normativer ebenso wie auf materieller Ebene – umschlägt. Gerade deshalb liegt in der Gewissheit darüber, dass wir alle frei und gleich geboren wurden, eine Gefahr, die es anzuerkennen gilt. Ebenso gilt es anzuerkennen, dass

die Betonung dieser Gleichheit Gewalt nicht notwendigerweise beendet, sondern neue Möglichkeiten der Gewalt eröffnet.

In der Konstellation der Kolonial-Moderne ist genau dies der Fall. Denn wenn es nicht *die* Freiheit gibt, nicht *den* Kern des Menschlichen, und keine transzendenten Rechte, dann müssen diese innerhalb der Konstellation der Kolonial-Moderne in eine verständliche Sprache, sowie in faktische Rechte und in die Politik überführt werden. Folglich sind die zentralen Prämissen der Menschenrechte durch eine innere Zwiespältigkeit gekennzeichnet, die sie untrennbar mit Kolonialität verbindet.

Um dieser inneren Zwiespältigkeit, wie sie sich in die Menschenrechte eingeschrieben hat und weiter am Werk ist, offenzulegen, wurde *erstens* mit den normativen und epistemischen Gewaltkonzeptionen eine Grundlage geschaffen, um die Gewalt dessen zu greifen, was häufig als deren bloßes Gegenteil erscheint. Durch das Einbeziehen der Erkenntnisse der de- und postkolonialen Theorie zeigte sich bereits an diesem Punkt, dass weder epistemische noch normative Gewalt angemessen konzeptualisiert werden kann, sofern sie koloniale Gewalt nicht einbezieht. Denn normative und epistemische Gewaltverhältnisse konstituieren das Menschliche durch Grenzziehungen, wobei diese Grenzen Ausdruck kolonialer Machtmechanismen sind, die Sein und Wissen hierarchisch strukturieren. Dabei zeigt sich nicht nur, dass normative und epistemische Gewaltverhältnisse in ein normativ-epistemisch-koloniales Gewaltverhältnis zusammenlaufen, sondern ebenfalls, dass diese mit materiellen Gewaltverhältnissen zu ein und demselben Gewaltkomplex verschmelzen. Fanons „trockene Kehle“ verdichtet diese Relation als leibliche Manifestation epistemischer Stummheit und das Sein verunmöglichender fehlender Anerkennung.

Zweitens zeigte die Befragung der hegemonialen Konzeptionalisierung der Menschenrechte als ahistorische und apolitische Prinzipien, dass die Menschenrechte weder zeitlose Wahrheiten noch gewaltlose Antworten auf Gewalt darstellen, sondern als historisch kontingente, politisch umkämpfte Konzepte zu verstehen sind, die tief in die Konstellation der Kolonial-Moderne eingewoben sind. Der Blick auf die frühe Genese der modernen Menschenrechte verdeutlichte, wie die systematische Ausblendung der Kolonialität die eurozentrische Selbstinszenierung als Ursprung einer gewaltlosen Ordnung ermöglicht, während kritische Interventionen und alternative Traditionen aus dem hegemonialen

Diskurs verdrängt werden. So zeigt sich, inwiefern sich die kolonial-normativ-epistemische Gewalt direkt auf die Menschenrechte bezieht.

Damit wurde eine Grundlage geschaffen, um *drittens* die Gewaltsamkeit der Menschenrechte aus einer de- und postkolonialen Perspektive näher in den Blick zu nehmen, wobei sich zeigte, dass die Negation des Anderen aufs engste mit der Möglichkeit des Eigenen verschränkt ist. So hat sich auf mehreren Ebenen bestätigt, dass die scheinbare Dichotomie von Menschenrechten und Kolonialität keine ist.

Die Befragung der Menschenrechtskonzeption zeigte, dass zentrale konzeptionelle Grundlagen der Menschenrechte von Kolonialität durchdrungen sind: Die der Konzeption eingeschriebene Fortschrittsteleologie, die auf einer räumlich-zeitlichen Trennung basiert, die die Welt spaltet und ontologisch verschiedene Menschen hervorbringt, verdeutlichte dies ebenso wie das abstrakte, den Rechten vorgängige Subjekt als natürlicher Träger der Rechte, welches sich durch die Negation dessen konstituiert, was es als weniger menschlich hervorbringt, während die Befragung des menschenrechtlichen Universalismus zeigte, dass dieser in seiner gegenwärtigen Form das verneint, was außerhalb seiner selbst liegt und damit vielleicht den Kern des Universellen überhaupt.

Die Befragung des Menschenrechtsdiskurses am Beispiel der entwicklungspolitischen Debatten über globale LGBTIQ*-Rechte lieferte nicht nur ein Beispiel für das Ineinanderlaufen konzeptioneller Prämissen mit diskursiven Praktiken, sondern zeigte ebenfalls, wie sich die best gemeinten Anliegen in ihr Gegenteil verkehren können und zudem materielle Gewalt verstärken können – was auch die Kritik an diesen gut gemeinten Anliegen einschließt.

Die Analyse der Menschenrechtspraxis verdeutlichte schließlich, wie das in die Menschenrechtskonzeption eingeschriebene Trennungsdiskursiv zwischen moralischen und politischen Rechten zu einer strukturellen Entpolitisierung führt, die paradoxerweise jene Gewaltverhältnisse reproduziert, deren Symptome sie erfolgreich bekämpft. Am Beispiel der Kategorie des Flüchtlings zeigte sich, inwiefern das System der Menschenrechtsarbeit strukturell an der Produktion der Opferkategorien beteiligt ist. Die dadurch verstärkte binäre Aufteilung in Rettende und Gerettete blendet komplexe politische Ursachen von Gewalt nicht nur aus, sondern scheint sich als Hilffssystem darüber hinaus aus dem permanenten Überfluss an „Überflüssigen“ zu speisen.

Dabei zeichnete sich im Rahmen der Beschäftigung mit diesen drei Ebenen immer deutlicher ab, dass es sich bei den behandelten Feldern um ein und dasselbe Gewaltphänomen handelt, das sich durch die verschiedenen Felder zieht und sich in variierenden Ausdrucksformen zu erkennen gibt.

Wenn die verschiedenen Formen, Ausdrücke, Dimensionen und Ebenen der kolonialen Gewalt der Menschenrechte in einem relationalen Verhältnis stehen, wenn sie in Beziehungen liegen, dann könnten diese Beziehungen auch ein möglicher Ort sein, an dem sich ein produktives Ringen mit der Gewalt ergeben könnte. Eine vertiefte Befragung dieser relationalen Zusammenhänge im Feld Menschenrechte und Kolonialität sowie die Entwicklung konzeptioneller Zugänge, die diese relationalen Zusammenhänge präziser zu erfassen versuchen, erscheint daher als vielversprechend.

LITERATURVERZEICHNIS

- Abay, Robel Afeworki. 2023. *Dekolonialisierung des Wissens. Eine partizipative Studie zu Diskriminierung und Teilhabe an Erwerbsarbeit von BIPOC mit Behinderungserfahrungen*, Bielefeld: transcript Verlag
- Abu-Lughod, Lila. 2008. Feminism and Human Rights. In: Shaik, Nermeen (Hg): *The Present as History. Critical Perspectives on Contemporary Global Power*. New York: Columbia University Press, 143-147
- Anghie, Antony. 2004. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press
- Anghie, Antony. 2009. Die Evolution des Völkerrechts: Koloniale und postkoloniale Realitäten. *Kritische Justiz* 42 (1), 49-63
- Anghie, Antony. 2020. Imperialismus und Theorie des internationalen Rechts. In: Theurer, Karina; Kaleck, Wolfgang (Hg): *Dekoloniale Rechtskritik und Rechtspraxis*. Baden-Baden: Nomos, 59-119
- Arendt, Hannah. 1986 [1955]. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper.
- Asad, Talal. 2000. What Do Human Rights Do? An Anthropological Enquiry. *Theory & Event* 4(4), <https://muse.jhu.edu/article/32601> (Zugriff: 28.04.2025)
- Barreto, José-Manuel. 2013. Introduction. Decolonial Strategies and Dialogue in the Human Rights Field. In: Barreto, José-Manuel (Hg): *Human Rights from a Third World Perspective. Critique, History and International Law*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 1-42

- Barreto, José-Manuel. 2013. Imperialism and Decolonization as Scenarios of Human Rights History. In: Barreto, José-Manuel (Hg): *Human Rights from a Third World Perspective. Critique, History and International Law*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 140-171
- Barreto, José-Manuel. 2018. Decolonial Thinking and the Quest for Decolonising Human Rights. *Asian Journal of Social Science* 46 (4/5), 484-502
- Baumann, Zygmunt. 2016 (1991). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. 2. Auflage, Hamburg: Hamburger Edition
- Bogues, Anthony. 2013. The Dual Haitian Revolution and the Making of Freedom in Modernity. In: Barreto, José-Manuel (Hg): *Human Rights from a Third World Perspective. Critique, History and International Law*. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 208-236
- Bönnemann Maxim. 2016. Was ist Postkoloniale Völkerrechtstheorie? Eine Einführung. *Forumrecht* 34(4), 133-136
- Bourdieu, Pierre. 2021 [1998]. *Die männliche Herrschaft*. 6. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag
- Broeck, Sabine. 2013. The Legacy of Slavery: White Humanities and its Subject. A Manifesto. In: Barreto, José-Manuel (Hg): *Human Rights from a Third World Perspective. Critique, History and International Law*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 102-116
- Brönnner, Felix. 2019. Koloniale Kontinuitäten im Menschenrechtsdiskurs. *Menschenrechtsmagazin* 24 (1/2), 24-37
- Brown, Wendy. 2004. „The Most We Can Hope For...”. Human Rights and the Politics of Fatalism. *The South Atlantic Quarterly* 103 (2/3), 451-463
- Brunner, Claudia. 2020. *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*. Bielefeld: Transcript Verlag
- Burke, Roland. 2010. *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York/London: Routledge
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso
- Butler, Judith. 2005. *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag
- Butler, Judith. 2009. *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag
- Butler, Judith. 2010. *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt. a. M.: Campus Verlag
- Butler, Judith; Athanasiou, Athena. 2013. *Dispossession. The Performative in the Political. Conversations with Athena Athanasiou*. Cambridge: Polity Press

- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita. 2009. Europa provinzialisieren? Ja, bitte! Aber wie? *Femina Politica*, 18 (2), 9-18
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita. 2015. *Postkoloniale Theorien. Eine kritische Einführung*. 2., überarb. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita. 2018. Normen – Subjekte – Gewalt. Mit Butlers Politik gegen hegemoniale Heteronormativität. In: Posselt, Gerald; Schönwälder-Kuntze, Tatjana; Seitz, Sergej (Hg): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript Verlag, 125-150
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Chambers, Samuel A.; Carver, Terrell. 2008. *Judith Butler and Political Theory. Troubling politics*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Chatterjee, Partha. 2008. Postcolonialism and the New Imperialism. In: Shaikh, Nerveen (Hg): *The Present as History. Critical Perspectives on Contemporary Global Power*. New York: Columbia University Press, 71-93
- Cord, Jakobeit; Müller, Franziska; Sondermann Elena; Wehr, Ingrid; Ziai, Aram. 2014. Entwicklungstheorien: weltgesellschaftliche Transformationen, entwicklungspolitische Herausforderungen, theoretische Innovationen. In: *Politische Vierteljahresschrift*, Sonderheft 48, 5-40.
- Cowell, Frederick. 2014. Defensive Relativism: Universalism, Sovereignty, and the Postcolonial Predicament. In: Dhawan, Nikita (Hg): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich, 261-275
- Cramer, Sophia. 2021. Mikrokredite menschenrechtlich beleuchtet Zaubermittel oder Armutsfalle? *FIAN Fact Sheet* (1), https://www.fian.de/wp-content/uploads/2021/06/Factsheet_Mikrokredite_2021.pdf (Zugriff 01.05.2025)
- Denk, Albert. 2021. Dekolonialität. Eine Leerstelle in den Nachhaltigkeitszielen der Vereinten Nationen. In: Ziai, Aram; Schöneberg, Julia (Hg): *Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen. Akteur*innen, Institutionen, Praxis*. Baden-Baden, Nomos, 59-80
- Deuser, Patricia. 2010. Genderspezifische Entwicklungspolitiken und Bevölkerungskurse: Das Konzept der „Sexuellen und Reproduktiven Gesundheit und Rechte“ aus postkolonialer Perspektive. In: *Peripherie* 30 (3), 427-451
- Dhawan, Nikita. 2009. Zwischen Empire und Empower. Dekolonisierung und Demokratisierung. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 18(2), 52-63
- Dhawan, Nikita. 2014. Introduction . In: Dhawan, Nikita (Hg): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich, 9-16
- Dhawan, Nikita. 2014. Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment. In: Dhawan, Nikita (Hg): *Decolonizing Enlightenment*.

- Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World.* Opladen: Barbara Budrich, 19-78
- Dhawan, Nikita. 2015. Homonationalismus und Staatsphobie: Queering Dekolonisierungspolitiken, Queer-Politiken dekolonisieren. In: *Femina Politca. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 24 (1), 38-51
- Dhawan, Nikita; Castro Varela, María do Mar. 2020. Die Universalität der Menschenrechte überdenken. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. 70 (20), 33-38
- Douzinis, Costas. 2002. The End(s) of Human Rights. *Melbourne University law review* 26 (2), .445-465
- Douzinis, Costas. 2013. The Paradoxes of Human Rights. *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory* 20 (1), 51-67
- Dussel, Enrique. 2013. *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen.* Übers. v. Christoph Dittrich. Wien/Berlin: Verlag Turia u. Kant
- Eckel, Jan. 2015. *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940er Jahren.* 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Ehrmann5, Jeanette. 2009. Traveling, Translating and Transplanting Human Rights. Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonial-feministischer Perspektive. In: *Femina Politca. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 18(2), 84-94
- Eigenmann, Laura. 2016. Zur Kritik der Homonationalismus-Kritik. In: Leicht, Imke; Meisterhans, Nadja; Löw, Christine; Volk, Katharina (Hg): *Feministische Kritiken und Menschenrechte. Reflexionen auf ein produktives Spannungsverhältnis.* Opladen: Verlag Barbara Budrich, 75-94
- Fahr, Emma. 2024. Feministische Entwicklungspolitik. Homodevelopmentalismus statt Zeitenwende. In: *Femina Politca. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 33 (1), 110-117
- Fanon, Frantz. 1978 (1961). *Die Verdammten dieser Erde.* Vorwort v. Jean Paul Sartre. Hrsg. v. Freimut Duve, übers. v. Traugott König. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Fanon, Frantz. 1985 (1952). *Schwarze Haut, weiße Masken.* Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag
- Federici, Silvia. 2012. Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation. Wien: Mandelbaum
- Fineman, Martha Albertson. 2008. The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition. In: *The Yale Journal of Law and Feminism*, 20 (1), 1 –23
- Fischer, Karin; Boatcă, Manuela; Hauck, Gerhard. 2023. Was ist Entwicklungsforschung? Entstehung, Gegenstand und Arbeitsweise einer jungen Disziplin. In: Fischer, Karin; Boatcă, Manuela; Hauck, Gerhard (Hg): *Handbuch Entwicklungsforschung.* 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS, 3-12
- Flatscher, Matthias; Pistor, Florian. 2018. Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler. In: Posselt, Gerald;

- Schönwälder-Kuntze, Tatjana; Seitz, Sergej (Hg): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript Verlag, 99-124
- Foucault, Michal. 1992. *Was ist Kritik?* Berlin: Merve Verlag
- Franzki, Hannah; Aikins, Joshua Kwesi. 2010. Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft. *Prokla Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 40 (1), 9-28
- Garbe, Sebastian 2013: Deskolonisierung des Wissens: Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie. *Austrian Studies in Social Anthropology*, 1, 1-17. URL: <https://alumni-ksa.univie.ac.at/assa/ausgaben/assa-journale/journal-2013/deskolonisierung-des-wissens/>. Zugriff: 10.04.2024
- Gómez Sánchez, Davinia.2020. Transforming Human Rights through Decolonial Lens. *The Age of Human Rights Journal* 15, 276-303
- Grosfoguel, Ramón. 2013. The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 11 (1), 73-90
- Grovogui, Siba N’Zatioula 2016. Elemente eines postkolonialen Menschenrechtsdiskurses. In: Ziai, Aram (Hg): *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*. Bielefeld: transcript, 49-70
- Hark, Sabine. 2014. Schweigen der Sirenen? Epistemische Gewalt und feministische Herausforderungen. In: Hoßbus, Steffi; Tams, Nicola (Hg): *Kulturphilosophische Debatten zu Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken*. Bielefeld: transcript, 99-118
- Hazareesingh, Sudhir. 2022. *Black Spartacus Das große Leben des Toussaint Louverture*. München: Verlag C.H. Beck
- Heerten, Lasse. 2017. Menschenrechte und Neue Menschenrechtsgeschichte. In: *Docupedia-Zeitgeschichte*. <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.755.v1> [Zugriff: 05.03.2025]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1966 [1837]. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. Von J. Hoffmeister, mit Einleitung von G. Stiehler. Berlin, Boston: De Gruyter
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1980 [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. Von W. Bonsiepen und R. Heede. Gesammelte Werke, Bd.9, Hamburg:
- Heinemann, Alisha; Varela, María do Mar Castro. 2016. Ambivalente Erbschaften. Verlernen erlernen! *Schulheft* 12 (1), 28-37
- Hilpert, Konrad. 2019. *Ethik der Menschenrechte. Zwischen Rhetorik und Verwirklichung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh
- Hobbes, Thomas. 1962 (1651). *Leviathan: Or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*. New York: Collier Books.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig. 2010. Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte. In: Hoffmann, Stefan-Ludwig (Hg): *Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Wallstein Verlag, 7-37

- Hofmann, Martin Ludwig. 2005. Die Wiederkehr der Gewalt. Vier Kapitel zur Lehre normativer Theorie. *Der Staat*. 44 (2), 251-264
- Inyang, Anietie; Edet, Blessing J. 2019. The Atlantik-Charter and Decolonization Movements in Africa 1941-1960. *African Journal of History and Archaeology* 4(1), 1-13. <https://www.iiardjournals.org/journal/?j=AJHA> (Zugriff: 26.11.2024)
- Joas, Hans 2015. Zur Rechtfertigung der Sklaverei. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 65 (50-51), 3-6
- Kapur, Ratna. 2006. Human Rights in the 21st Century. Take a Walk on the Dark Side. *The Sydney law review* 28 (4), 665-687
- Kennedy, David. 2004. *The Dark Sides of Virtue. Reassessing International Humanitarianism*. Princeton/Oxford: Princeton University Press
- Klapeer Christine M. 2016. LGBTIQ-Rechte als Indikatoren von ‚Entwicklung‘? Postkolonial-queere Perspektiven auf entwicklungspolitische Debatten um sexuelle Menschenrechte. In: Leicht, Imke; Meisterhans, Nadja; Löw, Christine; Volk, Katharina (Hg): *Feministische Kritiken und Menschenrechte. Reflexionen auf ein produktives Spannungsverhältnis*. Opladen: Verlag Barbara Budrich, 95-112
- Klose, Fabian. 2009. *Menschenrechte im Schatten kolonialer Gewalt*. Die Dekolonisierungskriege in Kenia und Algerien 1945-1962. München: R. Oldenbourg Verlag
- Koskeniemi, Martti. 2020. Geschichten des internationalen Rechts. Der Umgang mit Eurozentrismus. In: Theurer, Karina; Kaleck, Wolfgang (Hg): *Dekoloniale Rechtskritik und Rechtspraxis*. Baden-Baden: Nomos, 121-158
- Kößler, Reinhart. 2014. Umrisse und Probleme einer Theorie globaler Entwicklung. In: Ziai, Aram (Hg): *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie*. Baden-Baden: Nomos, 71-96
- Kößler, Reinhart. 2014a. Entwicklung: Zur Genealogie einer toten Metapher und den Folgen. In: *Politische Vierteljahresschrift*, Sonderheft 48, 435-464
- Krasmann, Susanne; Martschukat, Jürgen. 2007. Rationalitäten der Gewalt. Staatliche Neuordnungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert - eine Einführung. In: Krasmann, Susanne; Martschukat, Jürgen (Hg): *Rationalitäten der Gewalt: Staatliche Neuordnungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*. Bielefeld: transcript Verlag, 7-18
- Lacouture, Jean. 2005. Neige nicht länger dein Haupt, mein Bruder. *Le Monde diplomatique*, 4/2005, 18-19
- Leicht, Imke. 2016 *Wer findet Gehör? Kritische Reformulierung des menschenrechtlichen Universalismus*. Opladen: Verlag Barbara Budrich
- Leicht, Imke; Meisterhans, Nadja; Löw, Christine; Volk, Katharina. 2016. Feministische Kritiken und Menschenrechte. Eine Einleitung. In: Leicht, Imke; Meisterhans, Nadja; Löw, Christine; Volk, Katharina (Hg): *Feministische Kritiken und Menschenrechte. Reflexionen auf ein produktives Spannungsverhältnis*. Opladen: Verlag Barbara Budrich, 7-19
- Lepenes, Philipp. 2014. „La rage de vouloir conclure“: Wissensvermittlung als Entwicklungseingpass oder warum Experten so arbeiten, wie sie es tun. In: Ziai, Aram

- (Hg): *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie*. Baden-Baden: Nomos, 213-234
- Liebsch, Burkhard. 2021. Gewalt, Ordnung und außerordentliche Erfahrung. Zur Beschreibung der Diskussionlage – in pathisch-ästhetischer Perspektive. *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 66 (1), 107-127
- Ludwig, Gundula. 2021. Demokratie und die Kolonialität der Gewalt. Konstitutive Verwobenheiten und aktuelle Verdichtungen. *Zeitschrift für Politische Theorie* 12 (2), 218-237
- Lugones, Maria. 2020. Heterosexualismus und das koloniale/moderne Gendersystem. In: Theurer, Karina; Kaleck, Wolfgang (Hg): *Dekoloniale Rechtskritik und Rechtspraxis*. Baden-Baden: Nomos, 159-192
- Mahmood, Saba. 2008. Feminism and Human Rights. In: Shaik, Nermeen (Hg): *The Present as History. Critical Perspectives on Contemporary Global Power*. New York: Columbia University Press, 148-171
- Maiziere, Thomas de; Minniti, Marco. 2017. Die Migrationskrise wird in Afrika bewältigt. In: *Die Welt*, <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article166543631/Die-Migrationskrise-wird-in-Afrika-bewaeltigt.html> [Zugriff: 27.05.2025]
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. On the Coloniality of Being. Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies* 21 (2-3), 240-270
- Maldonado-Torres, Nelson. 2021. On the Coloniality of Human Rights. In: de Sousa Santos, Boaventura; Sena Martins, Bruno (Hg): *The Pluriverse of Human Rights. The Diversity of Struggles for Dignity*. New York: Routledge, 62-81
- Martinsen, Franziska. 2019. *Grenzen der Menschenrechte. Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation*. Bielefeld: transcript
- Martinsen, Franziska; Flügel-Martinsen, Oliver. 2014. Zur politischen Philosophie der Gewalt. Ein Problemaufriss. In: Martinsen, Franziska; Flügel-Martinsen, Oliver (Hg): *Gewaltbefragungen. Beiträge zur Theorie von Politik und Gewalt*. Bielefeld: transcript, 9-16
- McCarthy, Thomas. 2009. *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press
- Melber, Henning. 2023. Rassismus und Entwicklungspolitik. In: Fischer, Karin; Boatcă, Manuela; Hauck, Gerhard (Hg): *Handbuch Entwicklungsforschung*. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS, 311-321
- Mende, Jane. 2021. *Der Universalismus der Menschenrechte*. München: UKV Verlag
- Mensink, Dagmar; Liebsch, Burkhard. 2003. Vorwort. In: Liebsch, Burkhardt; Mensink, Dagmar (Hg): *Gewalt-Verstehen. Hermeneutische Aporien*. Berlin: Akademie Verlag, 7-23
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press

- Mignolo, Walter D. 2012. Decolonizing Western Epistemology / Building Decolonial Epistemologies. In: Isasi-Díaz, Ada María; Mendieta, Eduardo (Hg): *Decolonizing Epistemologies. Latina / o Theology and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 19-43
- Mignolo, Walter D. 2013. Who speaks for the ‚Human‘ in Human Rights? In: Barreto, José-Manuel (Hg): *Human Rights from a Third World Perspective. Critique, History and International Law*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 44-64
- Mignolo, Walter D. 2019. The Way We Were. Or What Decoloniality Today Is All About. *Anglistica Aion*, 23(2), 9-22.
- Mignolo, Walter D. 2021. *The Politics of Decolonial Investigations*. Durham: Duke University Press
- Mikdash Maya; Puar, Jasbir K. 2016. Queer Theory and Permanent War. In: *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies* 22(2), 215-222
- Mintz, Sidney W. 1995. Can Haiti Change? In: *Foreign Affairs* 74 (1), 73-86.
- Müssener, Anna. 2011. Begegnungen in der Entwicklungszusammenarbeit –Perspektiven sudanesischer GenderaktivistInnen. In: *Peripherie* 31 (1), 27-54
- Mutua, Makau. 2002. *Human Rights. A Political and Cultural Critique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Narr, Wolf-Dieter; Roth, Roland. 1998. Menschenrechte und globaler Kapitalismus. Anmerkungen zu einer notwendigen Neubestimmung der Menschenrechte. *Widerspruch: Beiträge zu sozialistischer Politik*, 18 (35), 113-128
- Ndlovu, Sifiso Mxolisi. 2013. The African agenda and the origins of internationalism within the ANC: 1912-1960. In: Ngcaweni, Busani (Hg): *The Future We Chose. Emerging perspectives on the centenary of the ANC*. Pretoria: Africa Institute of South Africa, 62-80
- O'Malley, Alanna. 2024. Die UN als „Geburtshelfern“ der Dekolonisation. In: *Vereinte Nationen* 72 (2), 57-63
- Opitz, Peter. 2002. *Menschenrechte und Internationaler Menschenrechtsschutz im 20. Jahrhundert*. München: Fink
- Pinker, Steven. 2011. Gewalt. *Eine neue Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a. M: Fischer Verlag
- Puar, Jasbir K. 2007. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press
- Purtschert, Patricia. 2008. Anerkennung als Kampf um Repräsentation. Hegel lesen mit Simone de Beauvoir und Frantz Fanon. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56 (6), 923-933
- Quijano, Aníbal. 2000. Coloniality of Power an Eurocentrism in Latin America. *International Sociology* 15 (2), 215-232

- Quijano, Aníbal. 2010 Die Paradoxien der eurozentrierten kolonialen Moderne. *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaften* 40 (1), 29-47
- Quintero Pablo. 2013. Einleitung. In: Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (Hg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast-Verlag, 7-18
- Quintero, Pablo. 2013. Entwicklung und Kolonialität. In: Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (Hg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast-Verlag, 93-114
- Rahman, Momin. 2014. Queer Rights and the Triangulation of Western Exceptionalism. In: *Journal of Human Rights* 13 (3), 246-289
- Reemtsma, Jan Philipp. 2010. Gewalt und Vertrauen. Grundzüge einer Theorie der Gewalt in der Moderne. *Psychotherapeut*, 55 (2), 89-97
- Rheinisches JournalistInnenbüro. 2005. *Unsere Opfer zählen nicht. Die Dritte Welt im zweiten Weltkrieg*. Hg. von Recherche International e.V. Recherche, Redaktion und Text: Birgit Morgenrath, Birgit; Karl, Rössel. Berlin/Hamburg: Assoziation A.
- Römpf, Georg. 1988. Ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein. Bemerkungen zum Kapitel „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ in Hegels Phänomenologie des Geistes. *Hegel-Studien* 23, 71-94
- Sachs, Wolfgang. 2023. Das Development Dictionary im Rückblick. In: Kothari, Ashish; Salleh, Ariel; Escobar, Arturo; Demaria, Federico; Acosta, Alberto (Hg.): *Pluriversum. Ein Lexikon des Guten Lebens für alle*. Neu-Ulm: AG SPAK Bücher, 17-21
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books
- Santos, Boaventura de Sousa. 2008. Human Rights as an Emancipatory Script? In: Santos, Boaventura de Sousa (Hg.): *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London/New York: Verso, 3-40
- Santos, Boaventura de Sousa. 2015. *If God Were a Human Rights Activist*. Stanford: Stanford University Press
- Santos, Boaventura de Sousa. 2021. Human Rights, Democracy and Development. In: Santos, Boaventura de Sousa; Sena Martins, Bruno (Hg.): *Epistemologies of the South. The Pluriverse of Human Rights. The Diversity of Struggles for Dignity*. New York/London: Routledge, 21-40
- Sarat Austin; Kearns, Thomas R. 2004. The Unsettled Status of Human Rights. An Introduction. In: Sarat, Austin; Kearns, Thomas R. (Hg.): *Human Rights. Concepts, Contexts, Contingencies*. 4. Auflage. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1-24
- Sauer, Arn. 2018. LSBTIQ / LGBTIQ. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *LSBTIQ-Lexikon*. <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/245426/lsbtiq-lexikon/> [Zugriff 22.05.2025]
- Sen, Amartya. 2000 [1999]. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf

- Sinder, Rike. 2016. Postmoderne Freiheit. Zur Rezeption von Walter Benjamins Zur Kritik der Gewalt bei Judith Butler. In: Leicht, Imke; Meisterhans, Nadja; Löw, Christine; Volk, Katharina (Hg): *Feministische Kritiken und Menschenrechte. Reflexionen auf ein produktives Spannungsverhältnis*. Opladen: Verlag Barbara Budrich, 39-58
- Skoruppa, Daniel. 2018. Freiwilligendienst auf Augenhöhe. Eine machtkritische Analyse von weltwärts Süd-Nord. Baden-Baden: Nomos
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2005. The Use and Abuse of Human Rights. *Boundary 2*, 32 (1), 131-189
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008 [1988]. *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subaltern Artikulation*. Wien: Verlag Turia u. Kant
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008a. *Righting Wrongs. Unrecht richten*. Übers. v. Finck, Sonja; Keim, Janet. Zürich/Berlin: diaphanes
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008b. Feminism and Human Rights. In: Shaik, Nermeen (Hg): *The Present as History. Critical Perspectives on Contemporary Global Power*. New York: Columbia University Press, 172-201
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. Alte und neue Diasporas: Frauen in einer transnationalen Welt. *Femina Politica*, 18 (2), 19-31
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009a [1993]. *Outside the Teaching Machine*. New York/London: Routledge
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2018. Development. In: Bernstein, Jay M.; Ophir, Adi; Stoller, Ann Laura (Hg): *Political Concepts. A Critical Lexicon*. New York: University Press, 118-130
- Staudigl, Michael. 2014. Leitideen, Probleme und Potenziale einer phänomenologischen Gewaltanalyse. In: Staudigl Michael (Hg): *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*. Paderborn: Wilhelm Flink Verlag, 9-47
- Suárez-Krabbe, Julia. 2014. The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective. In: Dhawan, Nikita (Hg): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich, 211-226
- Theurer, Karina; Kaleck, Wolfgang. 2020. Dekolonialisierung des Rechts – Ambivalenzen und Potenzial. In: Theurer, Karina; Kaleck, Wolfgang (Hg): *Dekoloniale Rechtskritik und Rechtspraxis*. Baden-Baden: Nomos, 11-56
- Twining, William. 2013. Human Rights, Southern Voices: Yash Ghai and Upendra Baxi. In: Barreto, José-Manuel (Hg): *Human Rights from a Third World Perspective. Critique, History and International Law*. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 256-309

- Waldenfels, Bernhard. 2000. Aporien der Gewalt. In: Mihran, Dabag; Kapust, Antje; Waldenfels, Bernhard (Hg): *Gewalt Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Wilhelm Flink Verlag, 9-24
- Weiß Alexander. 2016. Die Welt der Menschenrechte – die Menschenrechte der Welt. Zur Normalgeschichte der Menschenrechte und zur Möglichkeit ihrer transkulturellen Kritik. In: De la Rosa, Sybille; Schubert, Sophia; Zapf, Holger (Hg): *Transkulturelle Politische Theorie. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS, 203-220
- Woessner, Martin. 2013 Provincializing Human Rights? The Heideggerian Legacy from Charles Malik to Dipesh Chakrabarty. In: Barreto, José-Manuel (Hg): *Human Rights from a Third World Perspective. Critique, History and International Law*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 65-101
- Zafer, Aylin; Millan, Anna. 2014. Provincializing Cosmopolitanism. Democratic Iterations and Desubalternization. In: Dhawan, Nikita (Hg): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich, 311-325
- Zhang, Chenchen. 2014. Between Postnationality and Postcoloniality: Human Rights and the Rights of Non-citizens in a “Cosmopolitan Europe”. In: Dhawan, Nikita (Hg): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich, 243-259
- Ziai, Aram (Hg.). 2016. *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*. Bielefeld: transcript Verlag
- Ziai, Aram. 2005. Die Stimme der Unterdrückten. Gayatri Spivak, koloniale Wissensproduktion und postkoloniale Kritik. *Peripherie* 25 (3), 514-522
- Ziai, Aram. 2009. “Development”. Projects, Power, and a Poststructuralist Perspective. In *Alternatives* 34 (2), 183-201
- Ziai, Aram. 2014. Entwicklungstheorie nach der Post-Development Kritik. Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs. In: Ziai, Aram (Hg): *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie*. Baden-Baden: Nomos, 97-119
- Ziai, Aram; Schöneberg, Julia. 2021. Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen. Akteur*innen, Institutionen, Praxis. In: Ziai, Aram; Schöneberg, Julia (Hg): *Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen. Akteur*innen, Institutionen, Praxis*. Baden-Baden, Nomos, 7-20
- Zielinski, Lea-Sophie. 2018. Die USA als Garant für Menschenrechte? *Vereinte Nationen* 66 (1), 20-24
- Zuckerhut, Patricia. 2011. Lateinamerika – innere und äußere Grenzziehungen der Moderne. Sexualisierte, rassisierte und epistemische Gewalt als Grundlagen von Kolonialität und Moderne. In: Zuckerhut, Patricia; Grubner, Barbara (Hg.): *Gewalt und Geschlecht. Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf sexualisierte Gewalt*. Frankfurt a.M: Peter Lang, 49-66

ABSTRACT

Diese Arbeit untersucht die Gewaltsamkeit der Menschenrechte aus einer de- und postkolonialen Perspektive. Während die Menschenrechte gemeinhin als gewaltlose Antwort auf Gewalt verstanden werden, entwickelt die Arbeit die These, dass sie in ihrer gegenwärtigen Form nicht nur unzureichend sind, um koloniale Gewaltstrukturen zu überwinden, sondern an deren Legitimation und Reproduktion beteiligt sind. Die Analyse erfolgt in drei Schritten: Zunächst wird ein Gewaltbegriff entwickelt, der normative und epistemische Gewaltverhältnisse sichtbar macht. Dabei zeigt sich, dass diese Gewaltformen nur unter Einbezug ihrer kolonialen Dimension angemessen konzeptualisiert werden können und zu einem Gewaltkomplex verschmelzen. Anschließend wird gezeigt, dass die Menschenrechte historisch kontingente, politisch umkämpfte Konzepte sind, die tief in die Konstellation der Kolonial-Moderne eingewoben sind. Schließlich wird die Gewaltsamkeit der Menschenrechte auf drei Ebenen untersucht: ihrer Konzeption, ihres Diskurses und ihrer Praxis. Die Arbeit zeigt, dass die scheinbare Dichotomie zwischen Menschenrechten und Kolonialität keine ist. Vielmehr führen die Menschenrechte dazu, dass Gewalt stets in ihrem Anderen festgeschrieben wird, wodurch bestimmte Gewaltverhältnisse nicht als solche erscheinen. Die Analyse verdeutlicht die relationale Verschränkung verschiedener Gewaltformen im Feld Menschenrechte und Kolonialität und eröffnet damit eine mögliche Perspektive für ein produktives Ringen mit der Gewalt im Inneren der Menschenrechte.

This thesis examines the violence of human rights from a de- and postcolonial perspective. While human rights are commonly understood as a non-violent response to violence, the thesis develops the argument that in their current form they are not only insufficient for overcoming colonial structures of violence, but are complicit in their legitimation and reproduction. The analysis proceeds in three steps: First, a concept of violence is developed that makes normative and epistemic relations of violence visible. This reveals that these forms of violence can only be adequately conceptualized by including their colonial dimension and that they merge into a single complex of violence. Subsequently, it is shown that human rights are historically contingent, politically contested concepts that are deeply embedded in the constellation of colonial modernity. Finally, the violence of

human rights is examined across three levels: their conception, discourse, and practice. The thesis demonstrates that the apparent dichotomy between human rights and coloniality proves to be illusory. Rather, human rights ensure that violence is consistently inscribed in their Other, whereby certain relations of violence do not appear as such, making it impossible to engage with them critically. The analysis reveals the relational entanglement of different forms of violence in the field of human rights and coloniality and thereby opens up a possible perspective for a productive struggle with the violence inherent in human rights.