

---

## Warum Rechte?

Eine Bemerkung zu Malte-Christian Gruber

*Christoph Menke*

1.

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

## 2.

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

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

---

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

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

### 3.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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