

Stefan-Ludwig Hoffmann

Jenseits der Imperien? Antikolonialismus, Kommunismus und Menschenrechte

<http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.1.1125>

Vortrag im Rahmen der Reihe „Nach dem Ende der Illusion: Was bleibt vom Kommunismus im 21. Jahrhundert?“
Bundesstiftung Aufarbeitung, Berlin, 13.06.2017

Vortragsreihe Januar-Dezember 2017, Konzeption und Leitung: Thomas Lindenberger (ZZF Potsdam), Catherine Gousseff (Centre Marc Bloch)

gefördert von der Bundesstiftung Aufarbeitung

ZENTRUM FÜR ZEITHISTORISCHE
FORSCHUNG POTSDAM
Institut der Leibniz-Gemeinschaft



**MARC
BLOCH**
Centre Zentrum Marc Bloch

**BUNDESSTIFTUNG
AUFARBEITUNG**



Copyright (c) 2018 Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam e.V. (ZZF) und Autor, alle Rechte vorbehalten.
Dieses Werk wurde vom Autor für den Download vom Dokumentenserver des ZZF freigegeben und darf nur vervielfältigt und erneut veröffentlicht werden, wenn die Einwilligung der o.g. Rechteinhaber vorliegt. Bitte kontaktieren Sie:
<redaktion@zeitgeschichte-digital.de>



Zitationshinweis:

Stefan-Ludwig Hoffmann, *Jenseits der Imperien? Antikolonialismus, Kommunismus und Menschenrechte*

Manuskript eines Vortrags gehalten am 13.06.2017 in der Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur Berlin, Dokserver des Zentrums für Zeithistorische Forschung Potsdam,

<http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.1.1125>



Jenseits der Imperien? Antikolonialismus, Kommunismus und Menschenrechte

Stefan-Ludwig Hoffmann

Das mir vorgeschlagene Thema, Kommunismus und Menschenrechte, erscheint auf den ersten Blick als eine *contradictio in adiecto*, ein Widerspruch in sich. Gewiss, im populärsten Lied der Arbeiterbewegung, verfasst von Eugène Pottier 1871 nach der gewaltsamen Niederschlagung der Pariser Kommune, heißt es: „Völker, hört die Signale!/Auf zum letzten Gefecht!/Die Internationale/erkämpft das Menschenrecht“. Allerdings nur in der deutschen, sozialdemokratisierten Fassung von 1910, erdichtet von dem Bierbrauer und Arbeitergesangsvereinsmitglied Emil Luckhardt. Im französischen Original, aber auch in der englischen oder russischen Fassung ist von *droit de l'homme*, *rights of man*, *prava cheloveka* wie überhaupt von Rechten gar keine Rede. Und warum auch, denn war der Kommunismus nicht das genaue Gegenteil der Menschenrechte, wie sie heute zumindest in den liberalen westlichen Demokratien verstanden werden: als individuelle Rechte, die jedem Einzelnen qua seines Menschseins zukommen?

Und doch gibt es eine eigene begriffliche Auseinandersetzung mit den Menschenrechten auf Seiten der Linken, je unterschiedlich temperiert nach dem Grad der Revolutionserwartung von Sozialdemokraten, Kommunisten, Anarchisten usw. Mehr noch, wenn es im 19. Jahrhundert überhaupt eine fundierte Auseinandersetzung mit dem Begriff der Menschenrechte gab, dann bei Marx und den Sozialisten, aber kaum bei den Liberalen wie Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill oder Max Weber, die alle die Menschenrechte nur am Rande erwähnen, stattdessen schon eher bei den Konservativen: von Edmund Burke über Joseph de Maistre zu Carl Schmitt. Es war die Sozial-

demokratie, die von den 1860er-Jahren bis in die Zeit der beiden Weltkriege und darüber hinaus an den Menschenrechten festgehalten hat, als alle anderen politischen Bewegungen den Begriff links liegen ließen. Im 19. Jahrhundert waren die Menschenrechte also eher sozialistisch als liberal oder christlich-konservativ besetzt. Darum geht es im ersten Teil meines Vortrags.

In einem zweiten Schritt werde ich kurz diskutieren, wie vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker ein weiterer politisch-sozialer Grundbegriff unserer Welt geprägt wurde, zuerst bei Lenin und der frühen Bolschewiki, später dann bei Woodrow Wilson. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde das Recht auf Selbstbestimmung, eng verknüpft mit den Menschenrechten, zur Grundlage für die Dekolonisierung der Welt. Das weltweite Ende der Imperien – beginnend 1917ff. in St. Petersburg, Berlin, Wien und Istanbul und auslaufend in den 1970er- und 80er-Jahren im südlichen Afrika – ist ohne diese Verschränkung von Selbstbestimmungsrecht und Menschenrecht nicht denkbar. Wiederum gilt, dass diese postkoloniale Definition der Menschenrechte, deren institutioneller Ort vor allem die Vereinten Nationen waren, ideologisch eher sozialistisch als liberal oder christlich-konservativ zu nennen sein dürfte; sie richtete sich primär auf kollektive Rechte und gegen den Westen, auch wenn sie zuweilen Distanz zum kommunistischen Staatenblock hielt. Mit anderen Worten, Menschenrechte waren auch im 20. Jahrhundert ein Begriff, der sich gegen die globale Hegemonie der liberalen Demokratien der Euro-Atlantischen Welt wenden konnte.

Das ändert sich erst seit den späten siebziger Jahren, vor allem aber nach 1989/90, wie ich abschließend zeigen werde. Die Menschenrechte werden gleichsam vom Westen neu entdeckt und begrifflich gewendet angesichts des Scheiterns der postkolonialen und sozialistischen Staaten und des Absturzes in Bürgerkriege und Genozide. Hierzu gehört auch die Entkopplung von Menschenrecht und Selbstbestimmungsrecht, wie überhaupt die Abkehr von kollektiven, etwa auch sozialen Rechten. Erst jetzt dreht sich auch die postkoloniale Kritik und richtet sich gegen die Menschenrechte als rein westlichem Projekt. Die menschenrechtliche Moral wurde nun, wie Hans Magnus Enzensberger 1993 in den „Aussichten auf den Bürgerkrieg“ beobachtete, „die letzte Zuflucht des Eurozentrismus“.¹

I

Marx' Kritik der Menschenrechte findet sich in seiner Polemik gegen den ehemaligen Freund und Mitstreiter Bruno Bauer und dessen Schrift „Die Judenfrage“ von 1843. Bauer hatte, kurz gefasst, argumentiert, dass sich die deutschen Juden nur emanzipieren und Staatsbürger eines christlichen Staats sein können, wenn sie ihren Glauben aufgeben, dass also politische und religiöse Emanzipation zusammengehören. Marx hielt dieser, Bauers späterem Antisemitismus vorgreifender

¹ Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt a.M. 1996, S. 77.

Position entgegen, dass die politische Emanzipation in der liberalen Demokratie durchaus das Fortbestehen religiöser Unterschiede erlaube, wie er am Beispiel der Menschenrechts-Deklarationen der Atlantischen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts nachweist. „Finden wir selbst im Lande der vollendeten politischen Emanzipation“, wie Marx mit Blick auf die Vereinigten Staaten schreibt, „nicht nur die Existenz, sondern die *lebensfrische*, die *lebenskräftige* Existenz der Religion, so ist der Beweis geführt, dass das Dasein der Religion der Vollendung des Staates nicht widerspricht.“ Denn, so Marx weiter, „die *Dislokation* der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft, sie ist nicht eine Stufe, sie ist die *Vollendung* der politischen Emanzipation, die also die *wirkliche* Religiösität des Menschen ebensowenig aufhebt, als aufzuheben strebt“.²

Damit ist die Argumentation Bauers und die der meisten deutschen Gegner der rechtlichen Gleichstellung der Juden bereits erledigt. Marx geht aber einen Schritt weiter mit der Frage, wie sich nun politische Emanzipation und menschliche Emanzipation zueinander verhalten. Und hier setzt seine Kritik ein, und zwar nicht der *droits du citoyen*, sondern der *droits de l'homme*. Hinter dem allgemeinen Anspruch der Menschenrechte verbergen sich, so Marx, nur die partikularen Interessen der neuen bürgerlichen Gesellschaft, d.h. die Interessen des „bourgeois“ (und eben nicht die des „Bürgers“, d.h. des *citoyen*). Es ist der „bourgeois“, der in der Deklaration von 1789 und der ihr folgenden Verfassung von 1793 für den allgemeinen Menschen genommen wird.

Die politische Emanzipation löst feudale Privilegien auf und ersetzt diese durch die Rechte der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. für Marx also die Rechte „des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen“. In den Menschenrechtserklärungen der amerikanischen und französischen Revolutionen nehmen bürgerliche Werte eine überragende Bedeutung ein – das Recht auf Privateigentum, die Gewissensfreiheit, die Gleichheit vor dem Gesetz und vor allem die Sicherheit, „der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft“, wie Marx spöttisch schreibt, „der Begriff der Polizei, dass die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren“. Und ich zitiere weiter Marx' typisch sarkastische Formulierung: „Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit.“³

Marx' Kritik richtet sich also weniger gegen die Bürgerrechte, die *droits du citoyen* an sich, sondern gegen jenen Begriff des Menschen, der den *droits de l'homme* zu Grunde liegt. Das Subjekt der Menschenrechtserklärungen ist der vereinzelt Mensch, „wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein *wirkliches*

² Karl Marx, Die Frühschriften, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1968, 178, 183.

³ Ebd., S. 192, 194, 198.

Gattungswesen ist“.⁴ Vereinfacht gesagt: Die Menschenrechte besitzen eine Schlüsselrolle in der Auflösung der alten, feudalen und dem Heraufkommen einer neuen, bürgerlich-kapitalistischen Ordnung. Aber sie sind nicht allgemein-menschlich, sondern eben im doppelten Wortsinne „bürgerlich“ darauf fokussiert, die neue Ordnung und mit ihr die Ausbeutung und Entfremdung des Menschen, wie Marx wenig später sagen würde, zu legitimieren.

Hier geht es mir nicht darum, die Marxsche Kritik wiederum zu kritisieren oder zu widerlegen. Claude Lefort hat dazu das Nötige zum richtigen Zeitpunkt gesagt.⁵ Für unsere Frage nach dem Zusammenhang von Kommunismus und Menschenrechten scheint es nur wichtig daran zu erinnern, dass die beiden geläufigen Positionen der Linken auch in dieser Frage auf Marx zurückgehen: einmal eine radikale Kritik, die in den Menschenrechten das bürgerlich-liberale Schmierfett sieht, das die Maschinerie des Kapitalismus am Laufen hält und die scharfartigen Kanten wachsender Ungleichheit überdeckt. Und zum anderen aber eine auf Reform zielende, sozialistische Kritik, die erfolgreich seit Marx darauf hingewirkt hat, dass neben individuellen Rechten auch soziale, also kollektive Rechte zu Menschenrechten wurden. Das Recht auf Arbeit, zuerst formuliert von dem Sozialisten Louis Blanc und für einen kurzen Moment anerkannt in der gescheiterten Pariser Februarrevolution von 1848, wurde 1919 (der radikalen Verfassung Mexikos von 1917 folgend) von der deutschen Sozialdemokratie mit Artikel 163 der Weimarer Reichsverfassung in ein Grundrecht verwandelt.⁶

II

So schneidend und prägnant sich die Marxsche Kritik noch immer liest, so unklar blieb bei ihm, wie sich ein allgemein-menschlich, also kommunistisch verfasstes Gemeinwesen jenseits von Staat und Recht gleichsam „überpolitisch“ organisieren sollte. Die von Marx 1864 in London gegründete „Internationale Arbeiter-Assoziation“ vertrat einen abstrakten Internationalismus, der nach außen die Solidarität der Unterdrückten aller Länder propagierte und sich z.B. für ein Ende der Sklaverei in Nordamerika einsetzte, aber wie die meisten Vereine nach innen vor allem Zwist und Spaltung zeitigte.⁷ Zum in den 1860er- und 70er-Jahren entstehenden liberalen Völkerrecht gibt es von Marx keinen einzigen Satz. Vermutlich hätte er es ebenso wie die Menschenrechte als „Phrasenkram“ abgetan. Zudem beginnt eine neue, heiße Phase der Verknüpfung von globalem Kapitalismus und imperialer Expansion erst unmittelbar nach Marx' Tod mit der Berliner Afrika-Konferenz von 1883.

⁴ Ebd., S. 188.

⁵ Claude Lefort, *Droits de l'homme et politique*, in: ders., *L'invention démocratique*, Paris 1981, S. 45-81; ders., *Droits de l'homme et Etat-providence*, in: ders., *Essais sur le politique*, Paris 1986, S. 31-58.

⁶ Alexander J. Schwitanski, *Die Freiheit des Volksstaats. Die Entwicklung der Grund- und Menschenrechte und die deutsche Sozialdemokratie bis zum Ende der Weimarer Republik*, Essen 2008; Greg Grandin, *The Liberal Tradition in the Americas. Rights, Sovereignty, and the Origins of Liberal Multilateralism*, in: *American Historical Review* 117 (2012), S. 68-91, insbes. S. 75ff. zur mexikanischen Verfassung und zum oft übersehenen Beitrag Lateinamerikas zur Entwicklung sozialer Rechte.

⁷ [Karl Marx], *To Abraham Lincoln, President of the United States of America*, in: *Marx-Engels Werke*, Bd. I/20: *Artikel, Entwürfe*. September 1864 bis September 1867, Berlin 2003, S. 26-30.

Es waren im Folgenden vor allem Lenin und die frühe Bolschewiki, die eine begriffliche Alternative zum liberalen Internationalismus der europäischen Kolonialmächte formulierten, gleichsam als ein Völkerrecht von unten gegen die expansive Zivilisierungsmission des Westens.

Die entscheidende Formel hierfür war die des „Rechts auf Selbstbestimmung der Völker“, um die, wie Jörg Fisch gezeigt hat, in den Jahrzehnten vor dem Weltkrieg überraschenderweise in Europa ausschließlich im politischen Lager der Linken, insbesondere in den beiden Vielvölkerreichen Russland und Österreich-Ungarn eine heftige Diskussion geführt wurde. Ohne eine Anerkennung des Rechts der Völker auf Selbstbestimmung schien eine proletarische Revolution undenkbar. Und Selbstbestimmung meinte nicht allein Selbstverwaltung oder Minderheitenrechte, sondern das Recht auf Sezession, „auf staatliche Lostrennung von fremd-nationalen Gemeinschaften“ und die Bildung eigener Nationalstaaten, wie Lenin 1914 den Begriff definierte.⁸ Zwei Jahre später im Weltkrieg entfaltete Lenin die Sprengkraft des Arguments noch präziser und forderte die sofortige und bedingungslose Dekolonisierung. Denn „Europäer“, so Lenin, „vergessen häufig, dass die Kolonialvölker *auch* Nationen sind“.⁹ Gewiss handelt es sich hier um einen politischen Schachzug, um innenpolitisch das Zarenreich und außenpolitisch die anderen europäischen Mächte unter Druck zu setzen. Auch gab es ganz ähnliche Überlegungen, oft verknüpft mit der Forderung nach sozialen Rechten, bereits unter antikolonialen Intellektuellen insbesondere in China, wie Klaus Mühlhahn gezeigt hat.¹⁰ Dennoch zeitigte die Forderung nach nationaler Selbstbestimmung im 20. Jahrhundert für die europäisch beherrschte Welt grundstürzende Folgen. 1917 begann nichts weniger als das Ende der kolonialen Imperien, also von rund fünfhundert Jahren europäischer Unterwerfung der Welt. Die weltweite Anziehungskraft des Kommunismus im 20. Jahrhundert ist wesentlich im Internationalismus und Antikolonialismus begründet. Marx, Engels und Lenin wurden zu globalen Ikonen, gelesen und diskutiert in den fernsten Regionen der Welt.

Es war Lenin und nicht Woodrow Wilson, der das Selbstbestimmungsrecht der Völker am Ende des Weltkriegs zuerst proklamierte. Lenins Begriff zielte auf nationale Selbstbestimmung und das Recht auf Lostrennung, Wilsons dagegen auf Selbstregierung (*self-government*) und Minderheitenrechte. Fisch fasst die Situation in der Welt zur Zeit der Pariser Friedensverträge 1919 treffend zusammen: „Das Publikum teilte die Leninsche Auffassung des Selbstbestimmungsrechts, nicht die Wilsonsche, aber es wollte sie aus dem Munde Wilsons, nicht Lenins hören. Man hörte Wilson zu, aber man hörte aus ihm Lenin sprechen. Wilson sollte das sagen, was Lenin versprach.“¹¹ Warum? Nur Wilson hätte als Präsident der Weltmacht USA auf die Durchsetzung des Selbstbestimmungsrechts auch gegen den Willen der Kolonialmächte drängen können. Dass er es nicht getan hat, erklärt wesent-

⁸ W.I. Lenin, Über das Recht der Nationen auf Selbstbestimmung, in: ders., Über die nationale und die koloniale nationale Frage, Berlin 1960, S. 208-279, hier S. 210, zit. n. Jörg Fisch, Das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Die Domestizierung einer Illusion, München 2010, S. 138.

⁹ W.I. Lenin, Über eine Karikatur auf den Marxismus und über den „imperialistischen Ökonomismus“, in: ders., Über die nationale und die koloniale nationale Frage, Berlin 1960, S. 433-493, hier 477, zit. n. Fisch, Selbstbestimmung, S. 138.

¹⁰ Klaus Mühlhahn. Die Menschenrechte als europäische Herausforderung an China, in: Winfried Eberhard/Christian Lübke (Hrsg.), Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume, Leipzig 2009, S. 591-606.

¹¹ Fisch, Selbstbestimmungsrecht, S. 155.

lich die Proteste und Aufstände in den Kolonien nach 1919 wie überhaupt die zunehmende Radikalität der antikolonialen Revolte gegen den Westen.

Dass es selbst einhundert Jahre später zumindest nominell noch kommunistische Regierungen in Korea, China und Vietnam gibt (bis vor kurzem auch noch in einigen Provinzen Indiens), hat wesentlich mit den 1918-19 enttäuschten Erwartungen der antikolonialen Protestbewegungen zu tun. Nicht wenige der antikolonialen Nationalisten befanden sich in Paris und begehrten so wie Nguyen Tat Thanh – der aus Französisch-Indochina stammte und in dieser Zeit als Mitglied der französischen Sozialisten in Paris lebte – vergeblich, mit eigenen Petitionen von Wilson gehört zu werden.¹² Im Jahr darauf wurde aus Nguyen, den die Welt später unter dem Namen Ho Chi Minh kennenlernen sollte, ein begeisterter Leninist, der die Moskauer „Universität der Werktätigen des Ostens“ (KUTV) besuchte und ab 1924 für die Kommunistische Internationale arbeitete. Wer nicht wie Jawaharlal Nehru auf seiner Reise nach Moskau 1927 sich direkt mit dem Marxismus-Leninismus vertraut machen konnte, eignete sich die Lehre wie Mao Zedong in dieser Zeit im Selbststudium an – zwei Kommissare der Komintern drängten 1921 auf die Gründung der Kommunistischen Partei Chinas. Es war das doppelte Versprechen vom Recht auf Selbstbestimmung und Ende kolonialer Ausbeutung, das den Kommunismus nach dem Ersten Weltkrieg zu einer globalen Ideologie machte.

Nach dem Zweiten Weltkrieg auf der Konferenz zur Gründung der Vereinten Nationen im Frühjahr 1945 in San Francisco wiederholte die Sowjetunion diesen strategischen Schachzug und schmutzelte – gegen den Willen der liberalen Demokratien des Westens – zwar nicht den Rechtsanspruch, aber die Anerkennung „des Grundsatzes der Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker“ in die neue UN-Charta (Art. I, 2). Das geschah zweifellos mit zynischem Kalkül, wenn man den Umgang mit der Forderung nach nationaler Selbstbestimmung im sowjetischen Machtbereich in den Blick nimmt. Das ändert aber nichts daran, dass in den folgenden Jahrzehnten das Selbstbestimmungsrecht der Völker, verstanden als Recht auf die Dekolonisierung Außereuropas, gleichsam zum Kitt zwischen Zweiter (die staatssozialistischen Gesellschaften Osteuropas) und sogenannter Dritter Welt wurde. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte sich der Nationalstaat und mit ihm das Recht auf Selbstbestimmung der Völker nahezu lückenlos in der Welt als politisches Ordnungsprinzip durch. Jenseits der Imperien sollten erstmals *alle* Menschen zu Bürgern und damit Rechtssubjekten ihrer eigenen Staaten werden.

Es war die antikoloniale Bewegung, die international begrifflich das Recht auf Selbstbestimmung der Völker nach 1945 mit den Menschenrechten verknüpfte. Zwar beinhaltete die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 noch nicht das Recht auf Selbstbestimmung (ein entsprechender Antrag der Sowjetunion wurde abgelehnt). Dafür finden sich aber andere kollektive Rechte, vor

¹² Erez Manela, *The Wilsonian Moment. Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, New York 2007; Michael Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, Cambridge 2015.

allem soziale Rechte auf Arbeit, Bildung, Ernährung usw., die unmittelbar nach Kriegsende auch in den liberalen Demokratien des Westens zunächst unbestreitbar schienen. Wenn aber Menschenrechte nicht mehr nur für den einzelnen Menschen gelten sollten, sondern (die sozialistische Kritik aufnehmend) auch für die Menschheit, dem Marxschen Menschen als Gattungswesen, dann war das Selbstbestimmungsrecht der Völker nur der nächste logische Schritt. Dieser wurde in den Beratungen über die beiden Menschenrechtspakte in der konkreten völkerrechtlichen Ausgestaltung der Allgemeinen Erklärung in den Jahren nach 1948 auch vollzogen und mit der Forderung nach sozialen und ökonomischen Rechten verknüpft, *gegen* den Widerstand des Westens.¹³

Angesichts der seit den 1990er-Jahren geführten Debatte, wie „westlich“ die Menschenrechte seien, soll an dieser Stelle in vier Thesen zugespitzt daran erinnert werden:

1) Dass international die wesentlichen Menschenrechtspakte, -resolutionen, -verträge und -konferenzen im Kalten Krieg vor allem von den postkolonialen Staaten vorangetrieben wurden. Erst dadurch gelang eine Universalisierung der Menschenrechte.¹⁴ Mit der Resolution der Generalversammlung vom 14. Dezember 1960 wurde schließlich das Selbstbestimmungsrecht der Völker selbst zum Menschenrecht. Nur die europäischen Kolonialmächte, Südafrika und die USA stimmten dagegen.

Dass es 2) den postkolonialen Staaten gelang, die neu gewonnene Mehrheit in der UN zu nutzen, um die Ergebnisse der Dekolonisierung völkerrechtlich verbindlich und irreversibel mit den verschiedenen Menschenrechtsverträgen abzusichern. Die Unantastbarkeit der staatlichen Souveränität war in vieler Hinsicht die Voraussetzung dafür, dass die Menschenrechte expansiv in den internationalen Pakten und Verträgen kodifiziert wurden. Die Frontstellung des Kalten Krieges zwischen Ost und West ermöglichte also paradoxerweise die Verrechtlichung der Welt in deren Windschatten, vorangetrieben vor allem durch den globalen Süden. Der Kalte Krieg war, wie wir erst jetzt erkennen, das eigentliche Zeitalter des Internationalismus.

Dass schließlich 3) im Laufe der 1960er- und 70er-Jahre die postkolonialen Staaten international darauf hinwirkten, dass unter Menschenrechten nahezu ausschließlich kollektive Rechte verstanden werden: nun zunehmend als Rechte von Staaten auf politische und ökonomische Unabhängigkeit, Nichteinmischung, Entwicklung usw. in einer globalisierten Welt.¹⁵ Viele dieser Staaten hatten sich selbst in Modernisierungsdiktaturen verwandelt, die auf internationaler Ebene die Menschenrechte evozierten, nicht nur um die Folgen des Kolonialismus zu bewältigen, sondern auch um ihre eigene

¹³ Roland Burke, *The Internationalism of Human Rights*, in: Glenda Sluga/Patricia Clavin (Hrsg.), *Internationalisms. A Twentieth-Century History*, Cambridge 2016, S. 287-314; ders., *Some Rights Are More Equal than Others. The Third World and the Transformation of Economic and Social Rights*, in: *Humanity* 3 (2012), S. 427-448.

¹⁴ Stefan-Ludwig Hoffmann, *Zur Genealogie der Menschenrechte*, in: ders. (Hg.), *Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2010, S. 7-37, hier S. 23ff.; Roland Burke, *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*, Philadelphia, 2010; Steven B. Jensen, *The Making of International Human Rights. The 1960s, Decolonization and the Reconstruction of Global Values*, Cambridge 2016.

¹⁵ *Declaration on the Establishment of a New International Economic Order*, Gen. Ass. Res. 3201 (S-VI), May 1, 1974; *Charter of Economic Rights and Duties of States*, Gen. Ass. Res. 3281 (XXIX), December 12, 1974.

Macht im Innern zu stabilisieren. So fand nicht von ungefähr die erste Welt-Menschenrechtskonferenz 1968 in Teheran statt, ausgerichtet von Mohammad Reza Pahlavi, Schah von Persien und autokratischer Herrscher, ein Jahr nach seinem umstrittenen Besuch in West-Berlin, dem Beginn der deutschen Studentenrevolte.¹⁶

Dass sich folglich 4) dann in den 1970er- und 80er-Jahren ganz verschiedene politische Akteure und Handlungseinheiten auf die Menschenrechte berufen konnten und darunter oft Gegenläufiges begriffen wurde. Es war gerade die ideologische Plastizität des Begriffs, der es ermöglichte, dass die Menschenrechte von den verschiedenen Lagern moralpolitisch in Anspruch genommen werden konnten: von postkolonialen Modernisierungsdiktaturen ebenso wie von westlichen humanitären NGOs wie Médecins Sans Frontières und Amnesty International, von der Anti-Nuklear-, Friedens-, Frauen- und Umweltbewegung wie auch von den Regierungen auf beiden Seiten des Kalten Krieges, die sich wechselseitig – zu Recht – Menschenrechtsverletzungen vorwarfen.

„Welche Supermacht vertritt die Menschenrechte allgemein und auf der ganzen Erde?“, fragte angesichts dieses moralpolitischen Wettrüstens der ungarische Schriftsteller György Konrád 1984 in seinen Essays zur „Antipolitik“ und fuhr fort: „Während ich diese Zeilen schreibe, gibt den amerikanischen Politikern die Verletzung der Menschenrechte in Polen Anlass zu tiefer und moralischer Empörung, während die Verletzung der Menschenrechte in El Salvador den sowjetischen Politikern Anlass zu tiefer moralischer Empörung ist. Die allzu evidente Selektivität der Emphase bewirkt bei dem Beobachter tiefen Zynismus gegenüber der moralischen Rhetorik der Supermächte. Und sie suggeriert die Überlegung, wonach wir die Freiheit von keiner der Supermächte erwarten dürfen, weil keine von ihnen an unserer Freiheit sonderlich interessiert ist.“¹⁷

III

Damit komme ich zum letzten Teil meines Vortrags. Von dem französischen Historiker Roger Chartier gibt es ein wunderbares Buch mit dem Titel „Les origines culturelles de la Révolution française“ (1991).¹⁸ Darin stellt Chartier die These auf, dass nicht die Aufklärung die Französische Revolution hervorgebracht, sondern umgekehrt, die Revolution die Aufklärung erfunden hat, um den radikalen Bruch der neuen Zeit ideell mit der alten Welt zu versöhnen und zu legitimieren. Gewiss gab es ermöglichende Bedingungen für die Ereigniskatarakte, die 1789 einsetzten – kulturell zählte Chartier hierzu etwa die Zirkulation von Büchern und allgemein des Lesens im 18. Jahrhundert –, aber die Revolution, ihr überraschender Verlauf und ihre Folgen lassen sich daraus nicht ableiten.

¹⁶ Quinn Slobodian, *Foreign Front. Third World Politics in Sixties West Germany*, Durham 2012.

¹⁷ György Konrád, *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*, Frankfurt a.M. 1985, S. 27.

¹⁸ Roger Chartier, *Die kulturellen Ursprünge der Französischen Revolution*, Frankfurt a.M. 1995.

So ähnlich verhält es sich, so scheint mir, zwei Jahrhunderte später mit den Menschenrechten. Die überraschenden politischen Umbrüche der Jahre um 1989, nicht nur das Ende des Kalten Krieges und des globalen Kommunismus, sondern auch etwa der Apartheid in Südafrika wurde von den Zeitgenossen, zumal denen im Westen, *post festum* als eine logische Konsequenz der transnationalen Ideen und Praktiken der Menschenrechte, eben als Menschenrechtsrevolution erklärt. Und es ist eine bestimmte Version der Menschenrechte, vorstaatlich und individuell, also die westliche, liberale Fassung, die in den 1990er-Jahren schrittweise Hegemonie beanspruchte und deren Geschichte gleichsam neu erfunden wurde.¹⁹

So hat sich seither die Deutung durchgesetzt, die Ereignisse am Ende des 20. Jahrhunderts – etwa die Gründung von *Solidarność* in Polen, das Ende der Apartheid in Südafrika, die Proteste auf dem Tian'anmen-Platz – seien ein Ergebnis der „Entdeckung“ der Menschenrechte durch transnationale NGOs und Dissidenten in den 1970er- und 80er-Jahren, ähnlich den Klubs und Lesezirkeln der Aufklärung. Doch handelt es sich bei den Ereignissen in Ostmitteleuropa (oder auch in Südafrika oder China) in erster Linie um demokratische Revolutionen, bei denen es um klassische Bürgerrechte, aber auch soziale und ökonomische Rechtsansprüche sowie das Recht auf nationale Selbstbestimmung ging. *Solidarność* war keine Menschenrechts-NGO, die für fernes Leid Spenden sammelte, sondern eine Gewerkschaft, die neben Bürgerrechten für alle auch auf die spezifischen kollektiven Rechte von Arbeitern pochte (z.B. das Streikrecht), was den kommunistischen Legitimitätsanspruch ebenso empfindlich traf wie das neu evozierte einheitsstiftende Band aus Katholizismus und polnischem Nationalismus.

Ähnliches gilt für die Anti-Apartheid-Bewegung. Auch wenn Nelson Mandela später zur globalen Ikone der Menschenrechte aufsteigen sollte, so war der African National Congress bis zu den ersten freien Wahlen in Südafrika 1994 doch eine militante anti-koloniale Befreiungsbewegung mit kommunistischer Vergangenheit. Die internationale Bewegung zur Abschaffung der Apartheid begann bereits in den 1950er-Jahren, kurz nach Einführung der Apartheid; die antirassistische Agenda war populär bei europäischen Gewerkschaftern wie bei Kirchenvertretern auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs. Sie richtete sich primär gegen die Unterstützung des Apartheid-Regimes durch den Westen, insbesondere durch Großbritannien, die USA und die Bundesrepublik. Wie wichtig die „Konzerte für Nelson Mandela“ 1988 und 1990 auch für eine globale Jugendkultur waren, um einen emotionalen Bezug zur Sache der Apartheid-Gegner zu finden, bedeutsamer für die Umbrüche waren zweifellos soziale, politische und ökonomische Entwicklungen in Südafrika selbst und das Ende der *proxy wars* des Kalten Krieges im benachbarten Angola, Mosambik, Simbabwe und Namibia, die auf die letzte Dekolonisierungswelle Mitte der 1970er-Jahre folgten.

¹⁹ Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, New York, 2007; Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Mass. 2010; hierzu und zum Folgenden ausführlich Stefan-Ludwig Hoffmann, *Human Rights and History*, in: *Past and Present* 232 (2016), S. 279-310 sowie die Repliken von Samuel Moyn und Lynn Hunt, in: *Past and Present* 233 (2016), S. 307-322, 323-331.

Die studentische Protestbewegung auf dem Tian'anmen-Platz im Frühjahr 1989, um ein letztes Beispiel zu geben, forderte vor allem *minzhu* („Demokratie“, wörtlich: „Regierung durch das Volk“), also die Einhaltung der von der chinesischen Verfassung garantierten Bürgerrechte sowie das Recht, Gewerkschaften zu gründen und eine allgemeine nationale Wiedergeburt im Geiste der Studentenbewegung von 1919. Die Proteste richteten sich gegen die seltsame Mischung aus Neoliberalismus und staatlicher Korruption, mit der die Eliten die Transformation der chinesischen Gesellschaft in eine kapitalistische Marktwirtschaft unter Führung der Partei in den 1980er-Jahren eingeleitet hatten, aber waren nicht prinzipiell gegen den Kommunismus oder für „transnationale Menschenrechte“.

Wie auch immer man die Bedeutung der demokratischen Protestbewegung in der kommunistischen Welt gewichtet – und etwa wie Stephen Kotkin den entscheidenden Anteil am Zusammenbruch des Staatssozialismus in Osteuropa nicht im moralischen, sondern im ökonomischen Bankrott der Eliten sieht²⁰ –, so ist doch die Rückkehr von Nation und Nationalstaat als Garant von Rechten und nicht eine wie auch immer geartete „postnationale Konstellation“ oder „globale Zivilgesellschaft“ das hervorstechende Merkmal der Ereignisse. Im Gegenteil, diese Rückkehr zu nationaler Souveränität schien den politischen Akteuren der einzige Garant von Rechten und politischer Partizipation zu sein. Die Revolutionen von 1989/90 zielten nicht auf vorstaatliche Rechte ab, und sie waren auch nicht allein an individuellen Menschenrechten (polemisch gewendet gegen soziale, ökonomische oder allgemein kollektive Rechte) ausgerichtet. Diese Verkopplung von Rechts- und Souveränitätsansprüchen führte nicht nur zur Implosion des Kommunismus, sondern auch zum Zusammenbruch der multikonfessionellen und multi-ethnischen sozialistischen Föderationen – der Sowjetunion, aber auch der Tschechoslowakei und Jugoslawiens – mit vor allem auf dem Balkan katastrophalen Folgen.

Die Menschenrechte sind nicht der Auslöser dieser Revolutionen, Krisen und Kriege, mithin des Zusammenbruchs der alten und des Entstehens einer neuen Weltordnung, sondern eine Antwort darauf. In vieler Hinsicht ähnelt die Reorganisation der internationalen Staatenwelt nach 1989/90 den vorangegangenen Nachkriegsordnungen von 1918 und 1945. Wie nach 1918 und nach 1945 so kennzeichnet auch die Ereigniskette nach 1989/90 die Gleichzeitigkeit der Implosion von Imperien, ethnischen Bürgerkriegen, Teilung von Staaten und damit einhergehende Bevölkerungsverschiebungen, von Flüchtlingen und ethnischen Säuberungen auf der einen Seite und das Versprechen auf politische Partizipation sowie hochfliegende Visionen für eine neue, friedlichere internationale Ordnung auf der anderen Seite.

Der Menschenrechtsidealismus der 1990er-Jahre unterscheidet sich aber von den beiden vorangegangenen Nachkriegszeiten dadurch, dass die Berufung auf nationale Souveränität zumindest im Westen Europas (anders als in der übrigen Welt) als eine Sache der Vergangenheit

²⁰ Stephen Kotkin (mit einem Beitrag von Jan T. Gross), *Uncivil Society: 1989 and the Implosion of the Communist Establishment*, New York 2009.

wahrgenommen wurde. Der normative Liberalismus der 1990er-Jahre, insbesondere der Neo-Kantianer wie Jürgen Habermas ging an diesem Punkt auch über den aufgeklärten Liberalismus des späten 18. und 19. Jahrhunderts hinaus, der in jeder anderen Hinsicht auf einmal ein überraschendes Revival erlebte. Während für Kant oder auch liberale Völkerrechtler des 19. Jahrhunderts die Weltbürgerrepublik auf der Gesellschaft der Staaten und ihrer legitimen Machtinteressen aufruhte, war der Nationalstaat für Habermas und andere westliche Intellektuelle das größte Hindernis auf dem Weg zu einer kosmopolitischen Demokratie, die auf den Menschenrechten gründen sollte. Die politischen Umbrüche in Ostmittel- und Osteuropa um 1990 waren aus dieser Perspektive heraus eben nur eine „nachholende Revolution“, die vollzieht, was der Westen schon lange erreicht hat: Demokratie, nationale Souveränität, Marktwirtschaft und Bürgerrechte, garantiert durch den Rechtsstaat. (Gleichwohl entwickelte Habermas einen eigenen Begriff der Menschenrechte erst 1992 in „Faktizität und Geltung“.²¹)

Mit Martii Koskenniemi kann für die 1990er-Jahre von einer „ethischen Wende“ in der politischen Philosophie und Soziologie, aber auch im Völkerrecht und in der internationalen Politik gesprochen werden, mit den individuellen Menschenrechten als regulativer Idee.²² Die Menschenrechte werden so zum Versprechen, dass dem überraschenden Ende des Kalten Krieges ein historischer Sinn abgewonnen werden kann. Von überragender Bedeutung hierfür war die Frage, wie sich der Westen angesichts der neuen Bürgerkriege und Genozide der frühen 1990er-Jahre, also nach dem „Ende der Geschichte“ verhalten sollte. Die genozidalen Bürgerkriege in Ruanda, vor allem aber im zerfallenden Jugoslawien waren hierfür der entscheidende Katalysator. Das anfängliche Zögern des Westens und das Versagen der internationalen Institutionen, die Gewalt der Bürgerkriege in Ruanda oder Bosnien durch militärisches Eingreifen zu beenden, bedeutete paradoxerweise den Durchbruch der Idee einer globalen Menschenrechtspolitik der Generation der *baby boomer* und ehemaligen 68er wie Bill Clinton oder etwas später Tony Blair, Bernard Kouchner oder Joschka Fischer, die nun an den Schalthebeln der Macht saßen und die individuellen Menschenrechte – mit Ausnahme Kouchners: erst jetzt – für sich entdeckten.

Entscheidend für diesen Durchbruch des Menschenrechtsidealismus war die Verknüpfung mit der Holocaust-Erinnerung, die ebenfalls in den 1990er-Jahren ihren Höhepunkt erreichte, und dem Genozid-Vorwurf, der aus Srebrenica ein zweites Auschwitz machte. Es sind die an die KZ's erinnernden Bilder aus dem Bürgerkrieg in Bosnien – also im Herzen Europas, wie viele zeitgenössische Kommentatoren hervorhoben – und eben nicht die aus Ruanda oder aus dem sich anschließenden, über Jahrzehnte reichenden blutigen Bürgerkrieg im Kongo (mit mehr als fünf Millionen Opfern), die den Umschwung bringen für eine westliche Interventionspolitik im Namen der Menschenrechte. Der Konflikt im Kosovo fünf Jahre später wird so zum ersten Testfall des neuen moralischen Interventionismus im Namen der Menschenrechte. Die Verknüpfung mit dem Genozid-

²¹ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M. 1992, bes. S. 129ff.

²² Martti Koskenniemi, „The Lady Doth Protest Too Much“. Kosovo and the Turn to Ethics in International Law, in: *The Modern Law Review* 65 (2002), S. 159-175.

Vorwurf, die heute zum Standardrepertoire militärischer Konflikte von Syrien bis zur Ukraine gehört, wurde im Kosovo erstmals politisch und militärisch handlungsleitend. Der Einsatz im Kosovo war der erste Krieg überhaupt, der von der NATO geführt wurde. Es war ein Krieg ohne Zustimmung der UN gegen eines ihrer Mitgliedstaaten, mithin ein Krieg außerhalb des Völkerrechts. Und schließlich war es der erste Krieg, der für die Menschenrechte zur Verhinderung eines Genozids geführt wurde. Als „humanitäre Intervention“ bezeichnet, war der Kosovo-Krieg das Experimentierfeld für die von den USA und ihren Verbündeten geführten Kriege nach den Ereignissen vom 11. September 2001. Das neue Selbstverständnis der USA als zögernde, moralische Weltmacht, welche die eigenen Kriegsverbrechen z.B. in Vietnam und die verbundenen traumatischen Erfahrungen hinter sich gelassen hat und gleichsam als Weltinnenpolizist zum Eingreifen gegen Genozide und Menschenrechtsverletzungen bereit steht, ist ein Ergebnis der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre.

In den Begründungen für den Kosovo-Krieg finden sich denn auch die wichtigsten Formeln des neuen Menschenrechtsidealismus: die Überlegenheit individueller Menschenrechte gegenüber den Rechten von Staaten, der Bezug auf die genozidale Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts (nicht aber auf die Massaker des europäischen Kolonialismus oder der Stellvertreterkriege des Kalten Krieges), der weltweite Geltungsanspruch der Menschenrechte sowie der humanitäre Ausnahmezustand, der medial vermittelt eine Reaktion hier und jetzt (und nicht in ferner Zukunft) erfordert. Das grundstürzend Neue am Menschenrechtsidealismus der 1990er-Jahre ist, dass es sich im Grunde nicht um eine Utopie handelt, etwa um eine Zukunftsvorstellung von einer radikal anderen Welt. Im Gegenteil, die individuellen Menschenrechte treten an die Stelle von vergangenen Utopien, die noch bis in die 1970er- und 1980er-Jahre überdauert hatten, etwa das postkoloniale Eintreten für das Selbstbestimmungsrecht der Völker und für eine neue und gerechte internationale ökonomische Ordnung oder auch die Durchsetzung von sozialen und kollektiven Rechten in den europäischen Wohlfahrtsstaaten. Die individuellen Menschenrechte gewinnen also an Resonanz in einer Welt, die von einer Krise der Institutionen der Solidarität gekennzeichnet ist und von einem neuen Typus des Finanzkapitalismus, der die Schere zwischen arm und reich immer weiter öffnet. Auf einmal galten vorstaatliche, nur auf den einzelnen Menschen bezogene Rechte als ebenso natürlich wie der freie ungezügelter Markt und die Globalisierung, jener neue Begriff, der zusammen mit den Menschenrechten nach 1989/90 Karriere machen sollte.

Während die Menschenrechtskonventionen und -verträge der 1960er-, 1970er- und 1980er-Jahre noch darauf orientiert waren, die Verrechtlichung der Welt voranzutreiben, um die Ergebnisse der Dekolonisation – vor allem die politische und ökonomische Selbstbestimmung – künftig unumkehrbar zu machen und eine gerechtere Verteilung des globalen Reichtums zu erreichen, finden die entscheidenden Innovationen in der internationalen Menschenrechtspolitik der 1990er-Jahre vor allem auf dem Gebiet der juristischen, aber auch historiografischen, moralischen und psychologischen Bewältigung von vergangenen Gewaltverbrechen statt. Die Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofs fällt ebenso in diese Zeit wie der Beginn der vergleichenden Genozidforschung sowie allgemein eine Abkehr von einem linearen, auf modernisierenden Fortschritt gerichteten

Geschichtsbegriff hin zu individuellen Erinnerungen und Gefühlen. Trauma, Opfer und Zeugenschaft sind die Stichworte, mit denen ein neuer Umgang mit der Vergangenheit geschaffen wurde, vor allem orientiert am Holocaust als dem Ereignis, aus dem die Menschenrechte vermeintlich als Lehre hervorgegangen sind. Es ist die Aufarbeitung einer dystopischen Vergangenheit, dargestellt als das Leiden des einzelnen Menschen, die zum politisch-moralischen Handeln in der globalen Gegenwart anleitet sollen.

Am Ende der 1990er-Jahre sieht Michael Ignatieff in den Menschenrechten nicht mehr eine Sprache zur Durchsetzung globaler Gerechtigkeit, sondern nur den kleinsten gemeinsamen moralischen Nenner, der sich auf das intuitive Wissen beschränken sollte, „dass das, was Schmerz und Demütigung für andere ist, auch Schmerz und Demütigung für einen selbst ist“.²³ Es ist dieses neue unpolitische Verständnis von Menschenrechten als Mitgefühl, das sich seit den späten 1990er-Jahren auch in der Historiografie durchsetzt bis zu dem Punkt, dass kollektive Rechte – soziale Rechte, aber auch etwa das Recht auf Entwicklung, auf Frieden, Selbstbestimmung usw. – nicht mehr als Teil der Menschenrechtsgeschichte angesehen werden. Sie kommen einfach nicht vor. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass ebenfalls erst seit den 1990er-Jahren postkoloniale Intellektuelle (viele von ihnen als Professoren an amerikanischen Law Schools) die Menschenrechte als spezifisch westlichen Begriff angreifen und ablehnen.²⁴ Und auch Marx' fundamentale Kritik der individuellen Menschenrechte erlebt nun in den Arbeiten von Slavoj Žižek, Alain Badiou oder China Miéville ein überraschendes Revival.²⁵ Während in den 1970er- und 1980er-Jahren sich noch alle politischen Lager auf die Menschenrechte beriefen, gelten sie nun als spezifischer Begriff des westlichen Liberalismus, der gleichsam von Gegnern wie Befürwortern in die Geschichte zurückgelesen wird. So beruft sich Miéville, um nur ein Beispiel zu geben, auf Marx und den sowjetischen Juristen der 1920er-Jahre, Jewgeni Pašukanis, um das Völkerrecht insgesamt als eine Form imperialer Herrschaft zu verwerfen, die der Logik des globalen Kapitals von Gewalt und Ausbeutung folge, so als habe es die Entkolonisierung der Welt durch Selbstbestimmungsrecht und Menschenrecht in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht gegeben.²⁶

Ich breche hier ab und komme zum Schluss. Was bleibt vom Kommunismus nach dem Ende der Illusionen? Die Frage könnte auch anders gestellt werden. Was bleibt vom liberalen Traum einer Neuordnung der Welt, basierend auf globalem Mitgefühl und individuellen Menschenrechten, der beiden Jahrzehnte nach dem Ende des Kommunismus? Befinden wir uns nicht ebenso am Ende einer anderen moralpolitischen Illusion, die suggerierte, Kriege und Ungleichheiten in der Welt könnten durch einen menschenrechtlich armierten Interventionismus eingedämmt werden? „Soviel Schuldgefühl, soviel Geld, so viele Soldaten wie nötig wären, um alle Bürgerkriege der Welt still-

²³ Michael Ignatieff, *Die Politik der Menschenrechte*, Hamburg 2002, S. 114.

²⁴ Zum Beispiel Makau Mutua, *Human Rights: A Political and Cultural Critique*, Philadelphia 2002.

²⁵ Alain Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003; Slavoj Žižek, *Against Human Rights*, *New Left Review* 34 (2005), S. 115-131; China Miéville, *The Commodity-Form Theory of International Law*, in: Susan Marks (Hrsg.), *International Law on the Left. Re-examining Marxist Legacies*, Cambridge 2008, S. 92-132.

²⁶ Ebd., S. 132.

zulegen, gibt es nicht“, wie Enzensberger bereits in den ersten Jahren des menschenrechtlichen Interventionismus anmerkte. „Da aber alle unsere Handlungsmöglichkeiten endlich sind, öffnet sich die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit immer weiter.“²⁷ Der moralische Universalismus erscheint dort als Heuchelei, wo die politische Geltung der Menschenrechte an ihre Grenzen stößt.

Angesichts des gegenwärtigen Rückschlags gegen Menschenrechte und Globalisierung, die beiden westlichen Leitbegriffe des späten 20. Jahrhunderts, lohnt es sich vielleicht daran zu erinnern, über welche anderen begrifflichen Erfahrungsschichten die Menschenrechte verfügen, einschließlich der vergangenen Zukünfte des Sozialismus und Kommunismus, aber eben auch die des Antikolonialismus – nicht unbedingt, weil sie überlegene Lösungsvorschläge bereit halten, sondern weil sie uns an die ungelösten Fragen erinnern, auf die diese Ideologien eine Antwort zu geben versprochen.

²⁷ Enzensberger, *Aussichten*, S. 85, 74.