ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-26-1 € 15,–

28 2012

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Der arabische Frühling

Mit Beiträgen von FETHI MESKINI, HASSAN HANAFI, SARI HANAFI, ADEL BEN ABDALLAH, AZELARABE LAHKIM BENNANI, GEORG MEGGLE, JUAN M. CONTRERAS COLÍN und anderen

SONDERDRUCK

Der arabische Frühling

5
FETHI MESKINI
Zur Identität der Revolution

26
HASSAN HANAFI
Die arabische Revolution

35
SARI HANAFI
Der Einfluss der arabischen Jugendbewegungen: Die Entstehung eines »Reflexiven Individualismus«

61
ADEL BEN ABDALLAH
Konzeptuelle Transformationen der Citoyenität in Tunesien

75
AZELARABE LAHKIM BENNANI
Vom Rechtsstaat zum Sozialstaat
Die Zukunft des arabischen Frühlings aus der Perspektive der sozialen Rechte

88
Georg Meggle im Gespräch mit Sarhan Dhouib

forum

99
JUAN M. CONTRERAS COLÍN
Die Tlamatinime: Philosophen und Weise der Nahua

111
REZENSIONEN & TIPPS

144
IMPRESSUM

145
POLYLOG BESTELLEN

AZELARABE LAHKIM BENNANI

Vom Rechtsstaat zum Sozialstaat

Die Zukunft des arabischen Frühlings aus der Perspektive der sozialen Rechte

Übersetzung aus dem ???

EINLEITUNG

Die Arbeit der Zivilgesellschaften in der arabischen Welt steht vor der den drei großen Herausforderungen: Analphabetismus, Armut und Arbeitslosigkeit. Wie kann man diese missliche Situation überwinden? Es gibt zwei verschiedenen Perspektiven: eine minimale und eine maximale.

1. ZUR VORGESCHICHTE DER MENSCHENRECHTE

1.1 MENSCHENRECHTE UND NATURRECHT

Die minimale Perspektive legt das große Gewicht auf die Idee, dass der Staat die minimalen Bedingungen einer grundsätzlichen Chancengleichheit für alle Bürger garantiert, ohne dass vom Staat gefordert wird, das »Wohl« aller Bürger zu gewährleisten. Die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« aus dem Jahre 1948 rückte das Recht auf Freiheit in den Vordergrund. Die Allgemeine Erklärung wurde dann im Jahre 1966 um die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte erweitert.

Zur Vorgeschichte der Menschenrechte gehören die Begriffe des Naturrechtes, des subjektiven Rechtes im Gegensatz zu den objektiven Gesetzen. Sarhan Dhouib[1] hat versucht, im Rahmen seiner Auseinandersetzung mitAl-Jabri zu zeigen, wie eine naturrechtliche Begründung der von Relevanz seien kann. Er weist darauf hin, dass der juridische Blickpunkt nicht minder wichtig als der philosophische ist (wie wir unten zu zeigen versuchen).

1 Sarhan DHOUIB: »Zur Transkulturalität der Menschenrechte«, in: Sarhan DHOUIB/Andreas JÜRGENS (Hg.): *Wege in der Philosophie. Geschichte – Wissen – Recht – Transkulturalität*, Velbrück Wissenschaft, Weilerwist, 2011, S. 278–296.

Azelarabe LAHKIM BENNANI ist seit 2000 Professor für Philosophie an der Universität Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès (Marokko), neuere Publikation: *Herméneutique, Esthétique et Théologie* (Hg., 2007).

Aber einige arabischen Philosophen verharren auf der Gleichsetzung von Menschenrechten und Freiheitsrechten. Sarhan Dhouib rechtfertigt dies durch die Vermutung, »dass die naturrechtliche Begründung der Menschenrechte eine geeignetere Begründungsstrategie innerhalb autoritärer arabischer Staaten darstellen könnte«.[2] Diesem formalen Zugriff setzt Dhouib die Überlegungen des Sozialphilosophen Hischam Sharabi entgegen, der feststellt, »dass die autoritären gesellschaftspolitischen Strukturen in der arabischen Welt die praktische Verwirklichung der Menschenrechte verhindern«.[3] Dhouib behauptet zu Recht, dass Menschenrechte nicht nur theoretischer, sondern auch praktischer Natur sind, weil sie mit Politik, Recht und demokratischen Institutionen verbunden sind. Einige arabische Philosophen konzentrieren sich mehr auf die erste Generation der Menschenrechte. Daraus resultiert, dass die neuen Generationen neue Partner, z. B. aus den Bereichen der Politik, des Rechts, der Kultur und der Wirtschaft in Anspruch nehmen.

Das erste Hindernis für die volle Entwicklung der Menschenrechte liegt [...] in der abstrakten Trennung zwischen Vernunftrechten und sozialen Rechten.

Es ist notwendig, ein einheitliches Konzept für die sozialen Rechte an der Seite der Vernunftrechte zu entwickeln. Das erste Hindernis für die volle Entwicklung der Menschenrechte liegt daher in der abstrakten Trennung zwischen Vernunftrechten und sozialen Rechten. Um diese Trennung der beiden Menschenrechte aufzuheben, kommen die Maximalisten zu Wort, und fordern den jeweiligen Staat auf, das fakultative Zusatzprotokoll zum internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte zu ratifizieren (2008) . Dieses Zusatzprotokoll ermöglicht es, Einzelpersonen in ihrem Heimatland, deren wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (wie das Recht auf Wasser, Arbeit, Ernährung und Gesundheit) verletzt worden sind, diese Rechte bei den Gerichten, bzw. den internationalen zuständigen Behörden einzuklagen.

1.2 GESETZ VS. RECHT

Das zweite Hindernis betrifft die ungenügende Unterscheidung zwischen Recht und »Gesetz« im alten religiösen Sinne. Theologisch gesehen ist das Gesetz zwingender als das moralische Gebot. Moralisch gesehen wird den Pflichten, Gottesurteilen zu gehorchen, der Vorrang gegenüber den Rechten gegeben. Der Kampf der zivilgesellschaftlichen Akteure ist darauf ausgerichtet, die Unterschiede zwischen Gesetz und Recht und zwischen Recht und Pflicht in der Theologie, bzw. im säkularisierten Staat aufzuzeigen. Ohne eine solche Unterscheidung existiert eine Doppelmoral (Moral der Herren, Moral der Knechte, wie eine religiöse Gesinnungsmoral und eine Verantwortungsmoral), welche die Balance zwischen Recht einerseits und Pflicht sowie Gesetz andererseits außer Acht lässt. Daher begegnet man Schwierigkeiten mit der Umsetzung der Menschenrechte in den islamischen Ländern unterschiedlich. Es gibt Länder, wo die Trennlinie zwischen religiösen Fragen und Menschenrechtsfragen klar gegeben und akzeptiert ist, in Anlehnung an die internationalen Menschenrechtskonven-

2 Ebd., S. 283.
3 Ebd., S. 294f.

tionen, und andere Länder, wo Vereine für Menschenrechte zu Unrecht als »Untergrundorganisationen« angesehen werden, und zwar mit einer falschen Begründung: Das Gottesgesetz soll Vorrang vor den menschlichen Rechten haben.

Die Menschenrechtsdebatte hängt in den Mehrheit der islamischen Ländern von der Beziehung zwischen Recht und Gesetz und vom Sinn ab, den wir dem »Gesetz« geben. »Das Gesetz, griechisch verstanden, ist weder Abrede noch Vertrag, es ist überhaupt nicht zwischen Menschen im Hin- und Herreden und Für- und Widerhandeln entstanden und daher selbst nicht etwas eigentlich in den politischen Bereich Fallendes, sondern es ist wesentlich von einem Gesetzgeber erdacht und muss bestehen, bevor es zu dem eigentlich Politischen erst kommen kann«.[4] Es geht im Gesetz wesentlich um »Grenzziehung und gerade nicht um Bindung und Verbindung«. Der »Gesetzgeber gleicht dem Städtebauer und Architekten, nicht dem Staatsmann und dem Bürger«.[5] Dabei sind »Gesetzgeber«, »Vater« und »Despot« nach der ursprünglichen altgriechischen Bedeutung von »Gesetz«, »*nomos«*, die auch im Arabischen als »سومنا« (»*Namus«)* übernommen wurde, zusammenzudenken.

Dieser begriffliche religiöse Rahmen von Gesetz und Recht fußt auf den Zehn Geboten, wo sie »als Gebote und Verbote zu verstehen [sind], deren einziger Sinn darin besteht, dass sie Gehorsam fordern«.[6] Die menschenrechtliche Herausforderung liegt nun darin, zwischen dem alten Begriff des »Gesetzes« und dem Begriff des durch Vertrag errichteten Rechtes zu unterscheiden. Der arabische Frühling hat meines Erachtens zur Genüge bewiesen, dass sich die Ansprüche der Jugendlichen auf die Erfüllung von Rechten im Namen von Würde und Gleichheit sich nach dem Weg zur Förderung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte richten. Denn die zu Unrecht beanspruchte Begründung der Menschenrechte durch Religion ist nur darauf aus, die Beachtung der geforderten wirtschaftlichen Gleichheit und einer fairen Ressourcenverteilung durch diese unendliche Einbeziehung der Theologie in eine ferne Zukunft zu verlegen. Viele arabische Staaten haben diese offene Polemik dazu genützt, sich damit zu begnügen, die minimalen Bedingungen der zivilen Rechte erfüllen zu wollen. Sie zielen höchstens darauf, gerechte Institutionen ins Leben zu rufen.

Die menschenrechtliche Herausforderung liegt nun darin, zwischen dem alten Begriff des »Gesetzes« und dem Begriff des durch Vertrag errichteten Rechtes zu unterscheiden.

1.3 Amerikanischer Konservatismus

Die breite Bevölkerung ist aber mit der Minimalbedingung nicht zufrieden. Die Ansprüche auf maximale soziale Rechte stehen in vielen arabischen Ländern einem ultraliberalen Konzept des Wirtschaftswesens gegenüber. Der amerikanische Liberalismus wird als Vorbild des wirtschaftlichen Erfolgs herangezogen und ist m.E. das dritte Hindernis bei der vollen Entwicklung der Menschenrechte. Das Prinzip »*laissez passer, laissez faire*« verhindert

4 Hannah Arendt: *Was ist Politik?* München, 2. Aufl. 2005 [1993], S. 111.

5 Ebd., S. 112.

6 Ebd., S. 122.

die Implementierung der maximalen sozialen Rechte. Es wird behauptet, dass »Amerikaner« und »Muslime« im Prozess der Globalisierung einen gemeinsamen Kampf gegen die sozialen Rechte führen. Ich stimme in diesem Zusammenhang der folgenden Behauptung Ann Elizabeth Mayers zu: »Die USA haben nämlich innerstaatlich noch nicht einmal die theoretische Existenz der Rechte zweiter Generation anerkannt. Muslimische Länder tendieren zwar dazu, diese anzunehmen, setzen sie aber nicht um, und stellen schon gar nicht die innerstaatlichen notwendigen Mittel für eine solche Umsetzung zur Verfügung«.[7] Mayer zitiert die Menschenrechtskonventionen, welche die USA nicht ratifizieren wollen (Schutz der Frauen, der Kinder, der Homosexuellen), erwähnt den heiligen Charakter der amerikanischen Verfassung und die Resolution, die der Kongress im November 2003 verabschiedet hat, um das »Höchstgericht von einer weiteren Bezugnahme auf die Jurisprudenz anderer Länder und auf internationales Recht abzuhalten«[8]. Mayer hat weiterhin Recht, wenn sie sagt: »In vielen Fällen haben diese [islamischen] Länder es verweigert, Menschenrechtskonventionen zu unterzeichnen, oder haben solche, genau wie die Vereinigten Staaten, nur unter Vorbehalten, die Konventionsprinzipien verwässern oder gar annullieren, ratifiziert.«[9]

Damit scheint Mayer Hannah Arendts Urteil zu bestätigen, dass seit den Römern das »spezifisch Politische der Außenpolitik verschwunden, und die Beziehungen zwischen den Völkern wieder in jenen Raum des Gesetz- und Politiklosen gefallen [sind]«.[10]

Die philosophischen, theologischen und ultraliberalen Hindernisse stehen der Forderung der maximalen Ansprüche der Menschenrechte im Wege. Der arabische Frühling hat den Jugendlichen die Möglichkeit gegeben, ihre Rechtsansprüche an die Öffentlichkeit zu bringen. Bis vor einigen Monaten konnte niemand vorausahnen, dass aus der friedlichen Jugendbewegung verschiedene Spielarten vom zivilen Ungehorsam, bzw. von Bürgerkriegen erwachsen würden, die bereits autoritäre Regime gestürzt haben. Der Übergang von Diktaturstaaten zu Rechtsstaaten ist durchzogen von einer Turbulenzzone, welche die nahe Zukunft noch unübersichtlich offen lässt.

Der Übergang von Diktaturstaaten zu Rechtsstaaten ist durchzogen von einer Turbulenzzone, welche die nahe Zukunft noch unübersichtlich offen lässt.

2. DER ARABISCHE FRÜHLING

2.1 DER BEGRIFF DER REVOLUTION

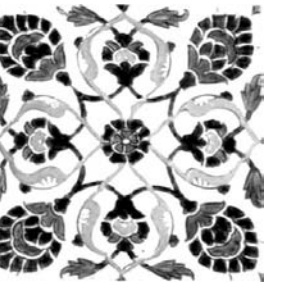
Das Wort »Revolution« hat seine Wurzeln in der abendländischen Moderne. Kosellek sagt in diesem Sinne: »Wenn man unsere neuzeitliche Geschichte als ein Zeitalter der Revolution hat bezeichnen können, als ein Zeitalter der Revolution, die noch nicht an ihr Ende gekommen sei, so schlägt sich in solchen Formu-

7 Ann Elizabeth Mayer: »Eine Kollision von Prioritäten. Der Streit um die selektive Anwendung internationaler Menschenrechtsbestimmungen durch die USA und muslimische Länder«, in: *Polylog* 14 (2005), S. 27.

8 Ebd., S. 31.

9 Ebd., S. 32.

10 Arendt, (Fn 4), S. 122.



lierungen eine unmittelbare Erfahrung nieder. [...] Der Begriff der Revolution ist selbst ein sprachliches Produkt unserer Neuzeit.«[11] Gewiss war das Wort »Revolution« bei den Arabern, d. h. bei den Studierenden und intellektuellen Linksbewegungen, Mitte des 20. Jahrhunderts geläufig, und es ist auch im Zusammenhang mit dem Kalten Krieg verwendet worden. Auch der Kampf gegen die Kolonialstaaten stand im Zeichen der »Revolution«. Das Militär hatte in vielen arabischen Ländern, wie z.B. Libyen und Ägypten, im Namen der »Revolution« sogar die Monarchien gestürzt und damit das Wort einzig im Sinne der gewaltsamen Machtergreifung gebraucht. Syrien, der Irak, Ägypten, Algerien, Jemen u. a. haben Regime errichtet, die als »revolutionär« bezeichnet wurden, wobei die »Revolution« vom gewaltsamen Verständnis des Putsches befreit erschien. Kosellek erläutert die Verschwommenheit des Begriffs wie folgt: »Der Sinngehalt unseres Wortes ›Revolution‹ ist also keineswegs eindeutig. Er variiert von blutigen politischen und sozialen Umsturzbewegungen bis hin zu wissenschaftlich einschneidenden Neuerungen, er kann alles zugleich meinen, aber ebenso nur das eine unter Ausschluss des anderen.«[12] Die Revolution des Militärs wurde nicht zu einem regulativen Prinzip, das den sozialen Alltag der Bevölkerung qualitativ verbesserte. Aus der Militärrevolution sind keine sozialen, kulturellen und juridischen Revolutionen entstanden. Die breiten niederen Bevölkerungsschichten fühlen sich daher heute in den autoritären Staaten im Stich gelassen und leiden an einer Entwürdigung, die an die rechtliche Situation der »*displaced persons*« bei Hannah Arendt erinnert.

2.2 Ziviler Ungehorsam und von Wahlen unabhängige Proteste

Arendt sprach von einer rechtlich desolaten Situation der Asylanten, die nicht weit von derjenigen entfernt ist, die breite Schichten der arabischen Bevölkerung heute erleben. Das Erlebnis der Heimatlosigkeit oder »*unhomeliness*«[13] beschreibt eine Situation, in der die private Sphäre von der öffentlichen nicht unterschieden wird. Die private Sphäre wird nicht vom Recht geschützt, während die öffentliche Sphäre von einem gewaltsamen Staatsapparat stark kontrolliert wird. Wie die militärischen Regime haben auch die liberalen arabischen Länder, »Fassadendemokratien« errichtet und positive Bürgerrechte partiell eingeführt, um an der Macht zu bleiben. Die partielle Übernahme der Menschenrechte hat indes in der Menschenrechtspolitik der Vereinten Nationen zu einem Paradoxon geführt »zwischen der Verbreitung der Menschenrechtsrhetorik auf der einen, ihrem Missbrauch als Legitimationshilfe für die übliche Machtpolitik auf der anderen Seite«.[14] Den Militärregimen und ultraliberalen Regimen stand der normale Bürger hilflos gegenüber.

Wie die militärischen Regime haben auch die liberalen arabischen Länder, »Fassadendemokratien« errichtet und positive Bürgerrechte partiell eingeführt, um an der Macht zu bleiben.

11 Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989. S. 69.
12 Ebd., S. 68.
13 Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*, London 1994, S. 9.
14 Jürgen Habermas: *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Frankfurt/M. 2011, S. 33.

Der arabische Frühling ist zuerst spontan in Tunesien als eine friedliche sozial-politische Bewegung entstanden. Diese sich von der Revolution der Generäle unterscheidende Trendwende im Massenprotest war eine Art bürgerlicher Ungehorsam der Studierenden, Gewerkschaften und Bürgerinitiativen im Sinne von Habermas: »Damit bezieht sich der Bürgerliche Ungehorsam auf seine eigene Herkunft aus einer Zivilgesellschaft, die in Krisenfällen die normativen Gehalte des demokratischen Rechtsstaates im Medium der öffentlichen Meinung aktualisiert und gegen die systemische Trägheit der institutionellen Politik arbeitet.«[15] Der bürgerliche Ungehorsam war am Anfang nicht darauf aus, einen neuen Rechtsstaat zu errichten. Die Proteste waren eine spontane und friedliche Massenbewegung. Während der Bewegung drifteten jedoch die Proteste der einfachen Leute, die für ihre Würde eintraten, und die Kampagnen der Berufspolitiker immer weiter auseinander. Die Auflehnung gegen das Regime wurde »wahlunabhängig« geführt. Sie ging von Protesten für Arbeitrechte über zu Forderungen nach Selbstbestimmungsrechten.[16]

Die Auflehnung gegen das Regime [...] ging von Protesten für Arbeitrechte über zu Forderungen nach Selbstbestimmungsrechten.

Die Hoffnung, welche die Menschen auf die Straße gebracht hatte, war der Anspruch auf die allgemeinen Prinzipien der Menschenrechte, und zwar unter der Voraussetzung, »dass im Durchschnitt die Menschen dazu neigen, wahlunabhängige Sachverhalte richtig zu entscheiden«[17]. Damit wird verständlich, dass sich die in den Medien als tunesische »Jasminrevolution« bezeichneten Ereignisse zu einem arabischen Frühling zuspitzten. Sie zogen die ganze arabische Welt in ihren Bann. Einige Diktaturregime wurden gewalttätig gestürzt (im Falle Libyens), während andere Diktaturen offenen Milizenkämpfen gewalttätig ausgeliefert sind (im Fall von Syrien). Auch die wahlunabhängigen Proteste haben in vielen Ländern zu Regierungen islamistischer Prägung geführt. Deswegen ist es voreilig, beim arabischen Frühling von einer Revolution zu sprechen.[18]

Der arabische Frühling wird erst zu einer »Revolution«, wenn die rechtlichen und so-

15 Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1992, S. 463.

16 Der heuristische Unterschied zwischen wahlabhängigen und -unabhängigen kollektiven Entscheidungen geht auf Dworkin zurück: »Wahlabhängig sind Fragen, deren gerechte Entscheidung grundsätzlich vom Charakter und der Verteilung der Präferenzen in der politischen Gemeinschaft abhängt … Die Entscheidung, ob man verurteilte Mörder töten oder Rassendiskriminierung in Beschäftigungsverhältnissen verbieten sollte, scheint dagegen wahlunabhängig zu sein. Ich glaube nicht, dass die richtige Entscheidung in einer dieser Fragen substantiell davon abhängt, wie viele Menschen die Todesstrafe wollen oder ihr zustimmen oder wie viele Menschen Rassendiskriminierung ungerecht finden.« Ronald Dworkin: *Was ist Gleichheit?* Frankfurt/M. 2000, S. 277.

17 Ebd., S. 280.

18 Koselleck, (Fn. 11), S. 76: Der Begriff Revolution scheint »die Abläufe aller einzelnen Revolutionen in sich zu versammeln« Es gab eine »25.-Januar-Bewegung« (Ägypten); »17.-Februar-Bewegung« (Libyen); »20.-Februar-Bewegung« (Marokko), u. a. mit unterschiedenen Ausprägungen und Folgen (wie auch in Jemen, Bahrain, Jordanien und Syrien).

zialen von den Maximalisten eingeforderten Errungenschaften Eingang in den Alltag der Menschen finden und wir von einer grundsätzlichen, innerstaatlichen Verbesserung sprechen können.

Die Zukunft des arabischen Frühlings wird davon abhängen, inwieweit sich die wahlunabhängigen Proteste für Menschenrechte von den politischen Wahlkampagnen und von den islamischen Extremisten unterscheiden. Die Demonstrationen auf der offenen Straße haben bewiesen, dass der Anspruch auf Menschenrechte, auf prinzipielle Normen wie Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit, keine bloße Utopie darstellt. Der zivile Ungehorsam ist so lange gerechtfertigt, bis der Rechtsstaat Wirklichkeit wird. Dabei bleibt das Recht auf langfristige parteiübergreifende Ansprüche gegenüber den kurzfristigen Programmen der Einzelparteien und den islamischen Nostalgien des *Lost Paradise* erhalten. Diese Gegenüberstellung ist ein Spiegel des grundlegenden Unterschieds zwischen allgemeingültigen Geltungsansprüchen, wie das Recht auf Arbeit, auf Gesundheit und Grundwasser und den innerstaatlichen Regelungen der Arbeitszeit, wie der Einführung von Minijobs. Die Menschenrechtler bedauern aber, dass die Schere zwischen den universalen, durch die UNO vorgeschlagenen, fakultativen Abkommen und dem eigenen Ermessen der Staaten, solche Abkommen zu ratifizieren, sehr weit auseinander geht. So ist das am 10. 12. 2008 von der UNO verabschiedete Zusatzprotokoll zum Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von Marokko bisher nicht ratifiziert worden. Das Zusatzprotokoll würde es beispielsweise den Opfern der Unterernährung oder des Analphabetismus erlauben, gegen das unterzeichnende Land (Marokko), Beschwerden bei den Landesgerichten und beim UN-Ausschuss einzureichen.

3. Der Übergang zum Rechtsstaat

3.1 Vernunftrechte und Verrechtlichung der Menschenrechte

Vor dem Arabischen Frühling waren die Menschenrechtler mit den juridischen Grundlagen des Rechtsstaates beschäftigt. Dem Übergang zum Sozialstaat stehen wirtschaftliche Entwicklungsschwierigkeiten im Wege. Da die allgemeinen Menschenrechte als eine geschlossene Einheit zu beachten sind, sind die von der Aufklärung stammenden Grundrechte um neue soziale Bürgerrechte erweitert worden. Der Kampf für Menschenrechte betrifft nicht nur die bürgerlichen, sondern auch die sozialen Rechte. Trotzdem ist es jedem souveränen Staat vorbehalten, eigene Mittel für die Verwirklichung des Sozialstaates einzusetzen. Die sich daraus ergebende Fragestellung nach der Beziehung zwischen Recht und Souveränität ist nicht nur als politische Frage für Philosophen und Juristen, sondern auch als politische Forderung an Aktivisten und an die öffentliche Meinung von Belang.[19]

Die Zukunft des arabischen Frühlings wird davon abhängen, inwieweit sich die wahlunabhängigen Proteste für Menschenrechte von den politischen Wahlkampagnen und von den islamischen Extremisten unterscheiden.

19 Dies ist eine Folge des Unterschiedes zwischen wahlunabhängigen Initiativen und wahlabhängigen Programmen, welche die sozialen Rechte betrifft.

Die Menschenrechte sind nunmehr ein unabhängiges juridisches Sachgebiet geworden und werden vom Staat ratifiziert. Dieses Zusammenspiel von Philosophie, Recht und Politik im Rahmen des sozialen Engagements für Menschenrechte hat einige Philosophen gegenwärtig zum Umdenken, wenn nicht gar zur Umschulung gezwungen. »Die Welt ist größer geworden, mag es ihr die Philosophie gleich tun und nicht zurückhalten. Denn falsche philosophische Modelle«, sagt Herlinde Pauer-Studer, »verschärfen die Probleme meist nur. Die richtigen philosophischen Modelle aber ergeben sich nicht mehr von selbst aus Introspektion, sondern Modelle purzeln von überall auf uns ein; man muss sie testen.«[20] Es geht hier, so Wimmer, »um Fragen der völkerrechtlich und staatsrechtlich verbindenden Anerkennung von positiven Rechten, um deren Ratifizierung und um ihre Konkretisierung in den jeweils staatlich positiv geregelten Rechtssystemen«.[21] In diesem Sinne macht es, so Benedikt Wallner, »einen Unterschied, ob Menschenrechte verletzt werden, oder ob Menschenrechte (noch) nicht gelten: Dort, wo sie nicht gelten, werden sie keineswegs ›verletzt‹! Und umgekehrt: Verletzt kann nur ein Recht werden, das gilt.«[22] »Das Gesetz«, sagt Hannah Arendt, »schafft vorerst einen Raum, in dem es gilt, und dieser Raum ist die Welt, in der wir uns in Freiheit bewegen können. Was außerhalb dieses Raumes ist, ist ohne Gesetz und genau gesprochen ohne Welt; im Sinne menschlichen Zusammenlebens ist es eine Wüste.«[23]

Der menschenrechtliche Akteur tritt in diesem Stadium die Nachfolge der Massenproteste an.

Die Rede von Rechten hängt zwar – wie bei der Logik, Ästhetik und Ethik – von deren theoretischer Normativität ab, der praktische Wert der Rechte ist aber ganz anders als die genannte theoretische Normativität. Mag sein, dass Rechte nur dann verletzt sind, wenn sie schon gelten. Aber die Normativität der Rechte bezieht sich nicht auf die »Bewertung« theoretischer Normen, sondern auf die »Anerkennung« von Rechten, auf die »Verfahrensregeln zur Geltendmachung« und auf »Exekutionsordnungen zur notfalls zwangsweisen Durchsetzung«.[24] Der menschenrechtliche Akteur tritt in diesem Stadium die Nachfolge der Massenproteste an. Die Menschenrechte, die auf den Straßen in Tunis, Kairo, Damaskus, Aden und Tripolis eingefordert wurden, werden nach ihrer Ratifizierung zu Grundrechten, die den Weg zu sozialen Rechten in parteiübergreifenden Entscheidungen öffnen sollen. Leider hat sich der Rechtsstaat in den Ländern des Arabischen Frühlings noch nicht durchgesetzt, um diese Ziele zu verwirklichen. Die Menschen sind auf die Straße gegangen, um ihre sozialen Rechte einzufordern. Der arabische Frühling ist in Gefahr, wenn die Debatten über soziale Rechte vernachlässigt und mit einem ideologischen Kampf zwischen den politischen Fronten verwechselt werden.

20 Zit. in Benedikt Wallner: »Das Menschenrecht als ein Herzustellendes«, in: *Polylog* 14 (2005), S. 72.

21 Franz Martin Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004, S. 167.

22 Wallner, a.a.O., S. 82.

23 Arendt, (Fn. 4), S. 122.

24 Wallner, (Fn. 20), S. 83.

3.2. Verrechtlichung der sozialen Rechte

Die politischen und bürgerlichen Rechte sind in den arabischen Ländern unterschiedlich entwickelt, ohne dass man zu einem allgemeinen Konsens über die Grundlagen des Rechtsstaates kommt. Aber selbst in den Ländern, wo diese Grundlagendiskussionen über den Rechtsstaat am weitesten entwickelt sind, hat die Frage der Ressourcenverteilung und der sozialen Rechte eine geringere Bedeutung. Die niedrige Wahlbeteiligung ist ein Indiz dafür, dass, wenn die Parlamentswahlen die sozialen Rechte nicht in das Zentrum der Wahlkampagne stellen, sie keine konkrete Auswirkung auf den Alltag haben können. Der Rechtsstaat kann zwar einen Schritt weiter auf dem Weg zur Demokratie gehen, ohne dass ihn dieser notwendigerweise zum Wohlstand führt. Die Ultraliberalen unterstellen zynisch daher, dass viele Länder, wie beispielsweise Indien, trotz aller Demokratie unter Armut leiden. Diese Behauptung ist nur dann richtig, wenn die Freiheitsrechte von den Sozialrechten scharf getrennt werden. Ich übernehme dagegen die allgemeine These von Dworkin: »Wenn wir akzeptieren, dass die Ressourcengleichheit die beste Konzeption von Verteilungsgleichheit ist, wird Freiheit zu einem Aspekt der Gleichheit.«[25] Die marokkanische Verfassung bekennt sich zu allen internationalen Konventionen und Menschenrechtserklärungen. Trotzdem gibt es bei der Ratifizierung und Verwirklichung der bürgerlichen und sozialen Rechte Schwierigkeiten.[26] Auch wenn die individuellen Freiheiten gesichert sind, bleibt die Frage offen, ob man der Freiheit alle Tore und Türen öffnen sollte, selbst wenn dies zu sozialer Ungerechtigkeit führen könnte. Nach der Einsicht von Dworkin ist Freiheit nicht so unantastbar wie Würde oder Gerechtigkeit. Bis zu einem gewissen Punkt darf man die Freiheit zu Gunsten der sozialen Gleichheit einschränken.[27] Obwohl Freiheit als grundlegendes Recht bei Dworkin feststeht, schränken wir Redefreiheit auf verschiedene Arten ein, »um uns zu unpassenden Zeiten ungewollten Lärm zu ersparen, und wir schränken die Entscheidungsfreiheit in Fragen der Erziehung ein, um Kindern kompetenten Unterricht zukommen zulassen. Wenn aber diese wichtigen Freiheiten solch konkurrierenden Werten nachgeben, warum sollten sie nicht auch den normalerweise dringenderen Erfordernissen der Verteilungsgerechtigkeit nachgeben?«[28] Man kann Freiheit nicht beschützen »unabhängig davon, was dies für Konsequenzen für die Menschen hätte.«[29]

Die niedrige Wahlbeteiligung ist ein Indiz dafür, dass, wenn die Parlamentswahlen die sozialen Rechte nicht in das Zentrum der Wahlkampagne stellen, sie keine konkrete Auswirkung auf den Alltag haben können.

25 Dworkin, (Fn. 16), S. 159.

26 So die Tatsache, dass die Anwendung der bürgerlichen, anders als die der sozialen Rechte, keine Verzögerung, Aufschiebung oder Ausnahmen erlaubt. Siehe den alternativen Bericht der OMDH: Organisation Marocaine des Droits Humains: *Rapports alternatifs. Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* (2006). Examen Periodique Universel, Friedrich Ebert Stiftung (2008), S. 65–71.

27 Wie die Einschränkung der Freiheit des ultraliberalen Prinzips *»laissez faire, laissez passer«*.

28 Dworkin, (Fn. 16), S. 159.

29 Ebd.

Die Pflicht, den Menschen zu achten, und Ressourcen gerecht zu verteilen waren gleichermaßen Beweggründe für die Massenauflehnung gegen das autoritäre Regime in Tunesien. Mit einer Ohrfeige hat in der arabischen Welt alles begonnen. Ressourcenungleichheit in Ägypten hatte zur Entwürdigung einer breiten Gesellschaftsschicht geführt. Die Bürger verdienen jedoch Chancengleichheit. In Algerien sind die Menschenrechtler zu Beginn des arabischen Frühlings auf die Straße gegangen, doch die Angst vor einem neuen Bürgerkrieg hielt die breite Bevölkerung von Massendemonstrationen fern. Die Marokkaner glauben dagegen, dass sie gegen die Ausbreitung des arabischen Frühlings immun sind, weil sie in einem Rechtsstaat leben. Es reicht aber nicht, einen Staat als Rechtsstaat anzuerkennen, nur weil er alle Menschenrechtskonventionen ratifiziert hat.

Es reicht aber nicht, einen Staat als Rechtsstaat anzuerkennen, nur weil er alle Menschenrechteskonventionen ratifiziert hat.

Man sagt zu Recht, dass man kein Recht verletzen kann, das nicht ratifiziert ist – nach dem Grundsatz *nulla poena sine lege*, *nullum crimen sine lege*.[30] Das positivistische Konzept der Menschenrechte hat aber seine Grenzen, denn Rechtsstaat und gerechter Staat sind nicht identisch. Nach der bisherigen Entwicklung des Rechtsstaates in Marokko ist die Schere zwischen dem juridischen Status der Menschenrechte und dem Alltag der Bürger in der Gesellschaft immer größer geworden. Amartya Sen sagte zu Recht, dass »die Diagnose einer Ungerechtigkeit nicht auf die Festsetzung der einen einzigen ›gerechten Gesellschaft‹ angewiesen ist, da eine einstimmige Diagnose der Mängel in einer Gesellschaft, in der zum Beispiel bedrohlicher Hunger herrscht oder Analphabetentum oder krasse medizinische Unterversorgung weit verbreitet sind, mit sehr unterschiedlichen Auffassungen von vollkommen gerechten sozialen Regelungen auf anderen Gebieten einhergehen kann.«[31] Insoweit sind die gerechten Regelungen keine moralischen Gebote, sondern rechtliche Bräuche, welche ermöglichen, dass die distributive Gerechtigkeit den sozial Benachteiligten und Ausgegrenzten zu Gute kommt.

3.3 Moralischen Pflichten vs. Rechtsansprüche

Die Auseinandersetzung mit den sozialen Rechten ist unabhängig von der moralischen Bewertung der Rechte. Habermas weist darauf hin, dass »nicht Pflichten, sondern sub-

30 Der marokkanische Staat hat den internationalen Pakt über soziale, wirtschaftliche und kulturelle Rechte (1966) am 3. Mai 1979 ratifiziert. Gemäß Art. 16 und 17 des genannten Paktes ist der Staat aufgefordert, periodische Berichte über die Einhaltung dieser Rechte vor dem ehemaligen Komitee bzw. dem heutigen Rat für soziale, wirtschaftliche und kulturelle Rechte zu präsentieren. Marokko hat im April 1998 den 2. Bericht vorgelegt. Das genannte Komitee hat ihn im Jahr 2000 geprüft und Einsprüche gegen die Nichterfüllung einiger Verpflichtungen geäußert. Einige Jahre später, im April 2008, hat der marokkanische Verein für Menschenrechte (OMDH) seinen Gegen- bzw. Parallelbericht vorgelegt *(Universal periodic Review)* (2006). Der Staat soll alle Konventionen der Vereinten Nationen nach dem Prinzip *nulla poena sine lege*, *nullum crimen sine lege* ratifizieren.

31 Amartya Sen: *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010, S. 128.

jektive Rechte den Anfang für die Konstruktion von Rechtssystemen«[32] bilden. Die Person fragt in der *moralischen Beziehung,* was sie einer anderen Person schuldet. »Personen, die in einer *Rechtsbeziehung* zueinander stehen, reagieren hingegen auf *Ansprüche*, die der jeweils andere ihnen gegenüber erhebt.«[33] Benedikt Wallner fragt sich: »Wozu verhülfe uns eine Moralität, die nur für sich selbst existiert, aber nicht normativ wirksam wird, und die daher keine Anordnungen zu treffen vermag, und auf die man nicht vertrauen kann?«[34] Deshalb rücken jene Rechte in den Vordergrund, die innerstaatlich anerkannt sind und parteiübergreifend diskutiert werden.

Es ist sicher so, dass Verpflichtungen infolge der Ansprüche innerhalb der Rechtsgemeinschaft in krassem Gegensatz zu Annahmen des Rechtspositivismus entstehen können. »Bereits aus der immanenten Kritik an rechtpositivistischen Auffassungen [...] geht hervor, dass die Rechtsanwendung immer weniger ohne expliziten Rückgriff auf politische Zielsetzungen sowie auf die moralische Begründung und Abwägung von Prinzipen auskommt.«[35] Wie Dworkin gezeigt hat, verbinden sich »im juristischen Diskurs die Anwendungsargumente der Gesetzesauslegung sowohl mit Zielsetzungsargumenten wie andererseits mit moralischen Begründungsargumenten.«[36]

Zielsetzung und moralische Argumente treten in der Rechtsgemeinschaft hervor, um Prioritäten zu setzen, damit eine Kollision der Rechtsurteile mit den Prinzipien der Würde vermieden wird. Sie sind nicht unabhängig vom geltenden Recht in der Rechtsgemeinschaft zu diskutieren. Dieses Wechselspiel ist aber in Gesellschaften, in denen der Rechtspositivismus vorherrschend ist, schwer zu betreiben. »Eine Theorie der praktischen Vernunft müsste vor allem so konstruiert sein, dass sie Raum für vernünftige Auseinandersetzung enthält – das ist jedenfalls der Ansatz zu einer Theorie der Gerechtigkeit.«[37] Es gab zahlreiche Versuche, neben den alten philosophischen Theorien[38] Gerechtigkeit nach objektiven Kriterien für das Gute (wie bei den Theologen) zu hypostasieren, um sie mit den sog. Menschenrechten im Islam zu versöhnen. Bei diesem Vergleich müssen die konkreten Probleme des Alltags jedoch vernachlässigt werden. Erstaunlicherweise ist auch John Rawls bei der Diskussion der idealen gerechten Gesellschaft stehengeblieben. »Die Antworten, die ein solcher Ansatz gibt oder geben kann, sind sehr verschieden und sehr weit entfernt von jenen Bestrebungen, die Menschen in Diskussionen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Welt verfolgen (zum Beispiel über die Ungerechtigkeit von

Einige arabischen Philosophen haben sich lange bemüht, eine politische Theorie der bürgerlichen Rechte aus der mittelalterlichen aufgeklärten Überlieferung bei Al Farabi bzw. aus der Grundlage des islamischen Rechts zu begründen.

32 Habermas, (Fn. 14), S. 24.
33 Ebd.
34 Wallner, (Fn. 20), S. 89.
35 Habermas, (Fn 15), S. 579–580.
36 Ebd., S. 567.
37 Sen, (Fn. 31), S. 117.
38 Einige arabischen Philosophen haben sich lange bemüht, eine politische Theorie der bürgerlichen Rechte aus der mittelalterlichen aufgeklärten Überlieferung bei Al Farabi bzw. aus der Grundlage des islamischen Rechts zu begründen.

Hunger, Armut, Analphabetentum, Folter, Rassismus, Unterdrückung von Frauen oder fehlender medizinischer Versorgung, soziale Missstände, die beseitigt werden müssen)«.[39] Es geht nicht darum, Freiheit von sozialen Rechten abzukoppeln. Die Gerechtigkeit wird für einen Arbeiter dann zu einem Bedürfnis, wenn er bei der Ausübung seiner Tätigkeit das Gefühl hat, nicht frei zu sein (da er die diktierten Arbeitsbedingungen unwillig akzeptiert, oder gezwungen ist, einen ungerechten Arbeitsvertrag zu unterzeichnen, oder wenn er keine andere Wahl hat).[40] Wie kann Freiheit ohne Gesundheit genossen werden? Ein Behinderter wird erst über seine volle Freiheit verfügen, wenn er seine Abhängigkeit von fremder Hilfe reduziert. Der Gesundheitszustand sowie eine gute Ausbildung und die Alphabetisierung sind also wesentliche Faktoren bei der Erweiterung der Autonomie und der Freiheitssphäre. Ein Kind mag per Gesetz das Recht haben, in die Schule zu gehen, aber ohne Transportmittel und geeigneten Schulweg wird sich dieses Recht als trügerisch herausstellen, da es nicht genutzt werden kann. Daher können wir schlussfolgern, dass der volle Sinn von Freiheit abhängig von der Verwirklichung der sozialen Rechte ist. Dadurch wird die Verwirklichung der bürgerlichen und politischen Rechte abhängig von derjenigen der sozialen Rechte.

Während Politiker die Macht zu erobern trachten, werben die Menschenrechtler nicht für politische Wahlprogramme, sondern denunzieren das Elend der Alltagsverhältnisse.

Die Akteure und Aktivisten des arabischen Frühlings unterscheiden sich in der Regel deutlich von den Regierungen, die angeblich in ihrem Namen regieren. Während Politiker die Macht zu erobern trachten, werben die Menschenrechtler nicht für politische Wahlprogramme, sondern denunzieren das Elend der Alltagsverhältnisse. Die Bedürfnisse der Demonstranten sind meist sozialer und wirtschaftlicher Natur. Sie sind überzeugt, dass ihr Elend die weit verbreitete soziale Korruption widerspiegelt. Das Ausmaß des Elends ist im Alltag anhand der elementaren Bedürfnisse der Bevölkerung spürbar.

4. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die Form der Proteste der jüngeren Generationen hat dabei mit den herkömmlichen Vorgehensweisen der Menschenrechtsvereine gebrochen. Die älteren Generationen der Menschenrechtler sind Minimalisten und begnügen sich mit dem Anspruch auf den Rechtsstaat. Sie beneiden nun die jungen Helden des arabischen Frühlings und deren maximale Forderungen. Denn der Kampf für Menschenrechte hatte zwar schon lange Zeit vor dem Ausbruch des arabischen Frühlings begonnen, aber es sind die Jungen, die nun auf einmal den Übergang zu einem neuen Staatswesen, als Rechtsstaat und als Sozialstaat, gefordert haben.

Nach den Umstürzen, die einige arabische Länder erlebt haben bzw. immer noch erleben,

39 Sen, (Fn. 31), S. 124.

40 Die Behandlung dieser Probleme führt zu einer realistischen Auffassung der Freiheit bei Ernst Tugendhat. Er basiert sie auf die »Wahl« *(choice)*, »Fähigkeit« *(capacity)* und »Gelegenheit« bzw. »gute Verhältnisse« *(opportunity)*. Ernst Tugendhat: »Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights«, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, S. 352–370, insbes. S. 356.

werden die Akteure der Zivilgesellschaft nun ihre Fertigkeiten auf den Prüfstand stellen müssen.[41] Das erklärte Ziel ist die Errichtung eines Rechtsstaates, obwohl wir im Voraus nicht genau wissen, was die Grundsätze einer vollkommenen Gerechtigkeit oder einer vollkommen gerechten Gesellschaft seien werden. »Die Individuen streben nicht danach, eine Republik von Vernunftwesen zu errichten; sie kämpfen für eine gerechtere Gesellschaft, die es wert ist, als ihre Gesellschaft anerkannt zu werden.«[42] Die sozialen Gegebenheiten, die wir vorgestellt haben, lassen nicht genau vorausahnen, was die Prioritäten sein werden. Durch Amartya Sen und Dworkin wurden die sozialen Rechte in den Vordergrund gerückt – »dort, wo Personen glauben, dass sie sowohl als Mitglieder ihrer Kultur und Gesellschaft wie auch einfach als *Menschen* ungerecht behandelt werden«.[43] Der Grund für den Protest besteht zuallererst in dem Wunsch des Menschen, geachtet zu werden und die sozialen, materiellen Voraussetzungen für ein würdiges Leben zu erhalten. Die Verrechtlichung der internationalen Menschenrechte ist zwar wichtig, allerdings nicht ausreichend, um die Ressourcen gerecht zu verteilen, und um die am schlechtesten Gestellten zu unterstützen.

41 Die Menschenrechtler haben die Gelegenheit, ihre neutrale Haltung gegenüber allen Parteien in den Dienst des politischen Übergangs zu stellen. So haben sie in Tunesien die Wahlen vorbereitet und als Schiedsrichter gedient.

42 Rainer Forst: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2007, S. 300f.

43 Ebd., S.299.