

Giesinger, Johannes

## **Die moralischen Rechte von Kindern; The moral rights of children**

*formal überarbeitete Version der Originalveröffentlichung in:*

*International review of education 53 (2007) 1, S. 73-91*

urn:nbn:de:0111-opus-15053

### **Nutzungsbedingungen**

pedocs gewährt ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit dem Gebrauch von pedocs und der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

#### **Kontakt:**

**peDOCS**

Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung (DIPF)

Informationszentrum (IZ) Bildung

Schloßstr. 29, D-60486 Frankfurt am Main

eMail: [pedocs@dipf.de](mailto:pedocs@dipf.de)

Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

## Die moralischen Rechte von Kindern

*Es ist heute selbstverständlich, Kindern legale oder moralische Rechte zuzuschreiben. Gegen den breit abgestützten Konsens in dieser Frage sind in den vergangenen Jahrzehnten jedoch immer wieder Einwände laut geworden. Nach einem ersten Einwand sind Kinder als Träger von Rechten ungeeignet. Eine zweite Gruppe von Einwänden besagt, dass den Belangen von Kindern nicht gedient ist, wenn ihnen Rechte zugeschrieben werden. In diesem Aufsatz wird eingeräumt, dass durch Rechte nicht alle grundlegenden Bedürfnisse oder Interessen von Kindern geschützt werden können. Es ist deshalb unangemessen, in Bezug auf die Eltern-Kind-Beziehung ausschließlich die Sprache der Rechte zu verwenden. Trotzdem, so die hier vertretene These, ist es sinnvoll, Kinder mit moralischen Rechten auszustatten. Als Reaktion auf den ersten Einwand wird ein Verständnis von Rechten vorgeschlagen, das es erlaubt, auch Kinder als Träger von Rechten zu sehen.*

Kinder haben Rechte. Wer wollte das bestreiten? Mit Blick auf die von den meisten Staaten anerkannte UNO-Kinderrechtskonvention (vgl. Verschraegen 1996) kann gesagt werden, dass ihnen *legale* Rechte zukommen. Sie sind in diesem Sinne *Rechtssubjekte* – ihre Belange werden durch das *objektive* Recht (englisch: *law*) geschützt, indem ihnen *subjektive* Rechte (*rights*) zugeschrieben werden. Auf die juristische Debatte um Kinderrechte soll hier nicht näher eingegangen werden. Im Weiteren wird der Begriff der Rechte als *moralischer* Begriff verstanden. Von *moralischen Rechten* kann unabhängig von bestimmten positiven Rechtsordnungen oder konventionellen Moralvorstellungen gesprochen werden. Die Rede von moralischen Rechten wurzelt in der politischen Philosophie der Aufklärung. Sie geht zurück auf die frühen Formulierungen der *Menschenrechtsidee*, etwa bei Locke (1690/1977: 200ff) oder Kant (1797/1977: 337ff). Bei Locke, und ähnlich bei Kant, dient die Idee angeborener Rechte einerseits zur *Rechtfertigung* des Staates, der zum Schutz dieser Rechte errichtet werden soll, vor allem aber zur [75] *Begrenzung* staatlicher Ansprüche: Menschenrechte schützen die Individuen vor staatlichen Übergriffen auf ihr Leben, ihre Freiheit und insbesondere ihr Eigentum. Die Idee individueller Rechte hat seither eine erstaunliche Entwicklung durchlaufen, und sie hat sich dabei als äußerst flexibel erwiesen. Nicht nur wurde sie zur Grundlage nationaler und internationaler Rechtsordnungen. Bemerkenswert ist auch, dass der Begriff der Rechte in der moralischen Alltagssprache eine wichtige Stellung erlangt hat. Eine entsprechende Entwicklung ist in der Moralphilosophie zu beobachten. Der Begriff der Rechte gewann nicht nur in der politischen Philosophie, sondern auch in der Ethik personaler Beziehungen, gegenüber anderen Grundbegriffen immer mehr an Bedeutung. So beantwortet etwa John Mackie (1978/1984) die von ihm gestellte Frage „Can there be a right-based moral theory?“ selbstverständlich positiv. Insbesondere von vielen an Kant orientierten Theoretikern wird der Begriff der Rechte, im Gegensatz zu den kantischen Vorgaben, als vorrangig gegenüber dem Pflichtbegriff gesehen.

Jegliches moralische Problem, so scheint es, kann unter Rückgriff auf den Begriff der Rechte formuliert und gelöst werden. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass dieser Begriff auch zur moraltheoretischen Erläuterung der Beziehung zwischen Erwachsenen und Kindern (beziehungsweise Eltern und Kindern) verwendet wird.

Eine Inspirationsquelle für die moralphilosophische Beschäftigung mit kindlichen Rechten stellt zweifellos die Kinderrechtsbewegung dar. Diese politisch-pädagogische Bewegung, die sich in der Tradition anderer Emanzipationsbewegungen sah, forderte (gleiche) Rechte für Kinder. Das Streben nach Emanzipation, nach Beseitigung von Diskriminierung, ist auch in der Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen in den USA oder der Frauenbewegung eng mit der Forderung nach gleichen *Rechten* verknüpft. Indem Personen oder Gruppen, die unter Diskriminierung leiden, *ihre Rechte beanspruchen*, so der Philosoph Joel Feinberg (vgl. 1970/1980), stärken sie ihre *Selbstachtung*. Unter einem Recht versteht Feinberg einen *valid claim*, einen legitimen Anspruch, den sein Träger gegen andere geltend machen kann. Es handelt sich dabei um einen besonders starken moralischen Anspruch, einen *Trumpf* sozusagen (vgl. Dworkin 1977/1984), mit dem das Individuum seine eigenen Belange insbesondere gegen kollektive Interessen schützen kann. Werden Kinder als unterdrückte soziale Gruppe angesehen, so ist es naheliegend, die Verwendung der Sprache der Rechte zur Stärkung ihres moralischen oder politischen Status zu verwenden. Dies kann in der Forderung nach *gleichen* Rechten für Kinder gipfeln. Im Folgenden soll allerdings nicht die Beschäftigung mit *dieser* Forderung im Vordergrund stehen. Vielmehr soll erörtert werden, ob es überhaupt angemessen ist, Kindern *Rechte* zuzuschreiben. Dagegen nämlich, und nicht nur gegen die *Gleichberechtigung* von Kindern, wurden in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder Bedenken laut. Dabei können zwei Arten von Einwänden unterschieden werden. Der erste Einwand lautet, dass Kinder als Träger von Rechten ungeeignet sind. Der zweite Einwand besagt, dass es nicht zum Vorteil von Kindern ist, wenn ihnen [76] Rechte zugeschrieben werden. Mit diesem Einwand beschäftigt sich der zweite Abschnitt. Zunächst steht der erstgenannte Einwand im Mittelpunkt.

### *Kinder als Träger von Rechten*

Warum aber sollten Kinder als Träger von Rechten ungeeignet sein? Diese Frage ist zu unterscheiden von der Frage, ob Kinder Rechte haben oder haben sollten (vgl. Brennan 2002: 53). Wenn es sinnvoll ist, den Begriff der Rechte auf Kinder anzuwenden, so heißt dies noch nicht, dass es angebracht ist, ihnen diese zuzuschreiben. Im Rahmen eines vertragstheoretischen Modells der Moral kann etwa folgende Aussage gemacht werden: „(T)here is nothing to stop us, at the level of theory, from insisting that only rational agents have rights“ (Carruthers 1992: 114; Hervorhebung im Original). Peter Carruthers bestreitet hier nicht, dass der Begriff der Rechte auf Kinder bezogen werden kann; er bestreitet auf der Basis einer

moraltheoretischen Argumentation, dass Kinder – allgemein: nicht-rationale Wesen – als Teil der moralischen Gemeinschaft gesehen werden können. Nicht diese Frage, nicht die Frage nach dem moralischen Status von Kindern, sondern die Frage nach dem Begriff der Rechte und seiner Anwendung auf Kinder, soll hier im Vordergrund stehen. Wie gesagt, hat sich die Verwendung dieses Begriffs im Laufe der Geschichte vielfältig verändert und erweitert. Die Suche nach dem Kern dieses Begriffs, der in der heutigen Bedeutung im Spätmittelalter erstmals auftaucht (vgl. Griffin 2002: 19), erweist sich deshalb als schwierig. Zudem steht immer die Frage im Raum, wie weit sich moralphilosophisches Denken an traditionellen Verwendungen eines Begriffs überhaupt zu orientieren hat, und wie weit es allenfalls sinnvoll ist, diesen Begriff unabhängig von Traditionen zu erläutern.

### *Die Freiheitstheorie der Rechte*

Der Begriff der Rechte steht, insbesondere seit der Aufklärungszeit, in enger Beziehung zu folgenden Begriffen: Person, Freiheit, Autonomie, Vernunft, Würde (vgl. Griffin 2002: 20). Diese Begriffe können in unterschiedlicher Weise zu einem kohärenten Ganzen verbunden werden. Naheliegend ist etwa folgende an kantischem Gedankengut orientierte Variante: Der Mensch ist eine Person, das heißt, er ist innerlich frei und fähig zu vernünftiger Selbstbestimmung (Autonomie). Auf Grund dieser Fähigkeit muss ihm eine besondere Würde zugeschrieben werden, die es zu schützen gilt. Die Würde des Menschen wird geschützt, indem ihm äußere Freiheit gewährt wird, damit er sich als Person entfalten kann. Entsprechend besitzt der Mensch ein Recht auf Freiheit, beziehungsweise verschiedene Rechte, welche seine Freiheit schützen.

Von diesem oder einem ähnlichen Modell gehen die Anhänger der *Freiheitstheorie* oder *Willenstheorie* der Rechte (*choice theory* oder *will theory of [77] rights*) aus. Demnach gehört es zum Wesen von Rechten, dass sie Personen ein selbstbestimmtes Leben ermöglichen. Hier ist eine wichtige Differenzierung angebracht. Nach einer *ersten Interpretation* der Freiheitstheorie, die nach dem oben Gesagten naheliegend erscheint, macht Freiheit den *Gehalt* von Rechten aus. Nach einer *zweiten Interpretation* können Rechte, unabhängig von ihrem Gehalt, als *Freiheiten* verstanden, gewissermaßen als Handlungsoptionen, die man ergreifen oder verwerfen kann. Während die erste Interpretation die traditionellen Freiheitsrechte in den Vordergrund rückt und die Frage aufwirft, inwiefern Menschen beispielsweise auch ein Recht auf Nahrung oder Bildung zugesprochen werden kann, kann die zweite Interpretation auf beliebige Rechte, unabhängig von ihrem Gehalt, angewandt werden. Auch das Recht auf Nahrung stellt demnach insofern eine Freiheit dar, als sein Träger, die Möglichkeit hat, es zu beanspruchen (*claim*) oder zu verwerfen (*waive*).

Die Freiheitstheorie der Rechte, in der einen oder anderen Interpretation, lässt es fraglich erscheinen, ob Kinder als Träger von Rechten in Frage kommen. Säuglinge, wie auch Tiere,

sind nach dem oben genannten Verständnis keine Personen, die ein selbstbestimmtes Leben führen können, welches durch Rechte geschützt werden müsste. Vom zweiten oder dritten Lebensjahr an jedoch ist Personalität in Ansätzen vorhanden. Kinder sind von diesem Alter an zu Überlegungen und Entscheidungen fähig. Trotzdem ist es nach gängiger Meinung nicht angebracht, ihnen ein volles Recht auf Selbstbestimmung zuzugestehen, da ihre rationalen Fähigkeiten noch mangelhaft sind. Nach der *ersten Lesart* der Freiheitstheorie, nach welcher Rechte dem Schutz von Freiheit oder Selbstbestimmung dienen, ist es folglich zweifelhaft, ob Kindern, insofern ihnen gerade Selbstbestimmung weitgehend vorenthalten werden soll, überhaupt als Träger von Rechten gesehen werden können.

Ein analoges Problem ergibt sich für die *zweite Lesart* der Freiheitstheorie: Ältere Kinder sind, sofern ihnen bestimmte Rechte bekannt sind, fähig, diese zu beanspruchen oder zu verwerfen. Auch kleine Kinder sind zu moralischen Reaktionen fähig, die dem Beanspruchen eines Rechts nahekommen. Es stellt sich aber insbesondere die Frage, ob Kindern die Freiheit in die Hand gegeben werden soll, ihnen zukommende Rechte zu *verwerfen*. Soll ihnen beispielsweise erlaubt werden, auf ihr *Recht auf Bildung* zu verzichten? „The ‚right to education‘“, schreibt Feinberg (1970/1980: 157), „seems to be a kind of ‚mandatory right‘ in that children who possess it have no choice whether to go to school or not“. Damit wird ihnen, so Feinberg weiter, nur eine *halbe Freiheit* gewährt, nämlich die Möglichkeit, zur Schule zu gehen, nicht aber die Möglichkeit, der Schule fernzubleiben. Warum also, fragt Feinberg, wird das Recht auf Bildung überhaupt als *Recht* bezeichnet?<sup>1</sup> Jegliches Recht nämlich – auch das Recht auf Nahrung – verleiht seinem Träger nach Feinberg *volle Freiheit*, es auszuüben oder zu verwerfen. Auf Grund dieser Überlegungen stellt sich nach der zweiten Interpretation der Freiheitstheorie die Frage, ob Kindern überhaupt Rechte zugesprochen werden können.

[78] Diese Probleme entstehen aus der verbreiteten Ansicht, dass Kinder – primär auf Grund ihrer mangelnden rationalen Kompetenz oder Autonomie – angemessene Adressaten *paternalistischen* Handelns sind.<sup>2</sup> Bestreitet man dies, so verschwinden die Probleme weitgehend. Dann erscheinen Kinder als gleichberechtigte Akteure, die über ein Recht auf Selbstbestimmung und über die Freiheit, jegliches Recht zu verwerfen, verfügen. Insofern ist die kinderrechtliche Forderung nach gleichen Rechten für Kinder mit der Freiheitstheorie der Rechte durchaus vereinbar.

#### *Die Interessentheorie der Rechte*

Der Rechtsphilosoph Neil MacCormick (1976) teilt die kinderrechtliche Position nicht. Aber er kann sich auch mit der von der Freiheitstheorie nahegelegten Auffassung, wonach Kinder als Träger von Rechten ungeeignet sind, nicht anfreunden. Seine Argumentation lässt sich folgendermaßen auf den Punkt bringen (vgl. Brennan 2002: 58):

1. Wenn die Freiheitstheorie korrekt ist, können Kinder keine Rechte haben.
2. Kinder haben Rechte.
3. Also ist die Freiheitstheorie nicht korrekt.

Betrachten wir die zweite Prämisse. Für MacCormick (1976: 305) ist *intuitiv* klar, dass diese nicht verworfen werden darf: „(A)t least from birth, every child has a right to be nurtured, cared for, and, if possible, loved, until such time as he or she is capable of caring for himself or herself. (...) I should regard it as a plain case of moral blindness, if anyone failed to recognise that every child has that right“ (1976: 305). MacCormick stellt hier wohlweislich nicht das Recht auf Selbstbestimmung, sondern das Recht auf Fürsorge oder gar Liebe in den Vordergrund. Niemand würde bestreiten, dass Eltern ihre Kinder umsorgen sollen. Strittig ist, ob dieses moralische Geschehen in der Sprache der Rechte erfasst werden kann. Insofern ist der Vorwurf der *moralischen Blindheit* gegenüber denjenigen, welche es ablehnen, von kindlichen Rechten zu sprechen, übertrieben. MacCormick allerdings ist der Auffassung, dass Kinder nur dann ausreichend vor Vernachlässigung oder Misshandlung geschützt sind, wenn sie als Träger von Rechten gesehen werden können. Gefordert ist deshalb eine alternative Erläuterung des Begriffs der Rechte. Hier bietet sich die sogenannte *Interessen-Theorie* oder *Bedürfnis-Theorie der Rechte* (*interest theory* oder *need theory of rights*) an. Nach dieser Theorie schützen Rechte nicht primär die Freiheit ihrer Träger, sondern deren Interessen, deren Bedürfnisse oder deren Wohl. MacCormick (ebd.: 311) erläutert entsprechend: „(T)o ascribe to all members of a class C a right to treatment T is to presuppose that T is, in all normal circumstances, a good for every member of C, and that T is a good of such importance that it would be wrong to deny it to or withhold it from any member of C“. Wenn Rechte, wie hier vorgeschlagen, grundlegende Interessen oder Güter schützen, [79] können sie zweifellos auch Kindern zugeschrieben werden, da unbestritten ist, dass Kinder Interessen haben.<sup>3</sup> Das kindliche Recht auf Fürsorge schützt demnach seine entsprechenden Interessen. Es muss darauf hingewiesen werden, dass die zweite Lesart der Freiheitstheorie auch hier zum Zuge kommen könnte. Ein Anhänger dieser Lesart könnte zugestehen, dass Rechte Interessen schützen, aber gleichzeitig darauf beharren, dass diese Rechte ihrem Träger die Freiheit geben, auf die Verfolgung der entsprechenden Interessen zu *verzichten*. Über diesen Punkt ist sich MacCormick im Klaren; entsprechend bestreitet er, dass diese Eigenheit für Rechte konstitutiv sei (vgl. ebd.: 314).

Nach MacCormick können Rechte folglich jeglichen Wesen zugeschrieben werden, die über Interessen verfügen, neben Kindern auch Tieren. Damit entfernt sich MacCormick weit vom traditionellen Gebrauch des Begriffs. „There can be reasons“, so James Griffin (2002: 20), „to take a tradition in a new direction or to break with it altogether“. Aber Griffin selbst (ebd.) bevorzugt es, den Begriff der Rechte nicht vom Begriff der Personalität loszulösen: „Human rights can be seen as protections of our human standing, our personhood“.

*Freiheit, Interessen und die Würde der Person*

Aber müssen wir uns überhaupt für eine der beiden dominanten Theorien der Rechte entscheiden? Harry Brighouse (2002: 37ff) nimmt Amartya Sens Unterscheidung in *welfare rights* und *agency rights* auf. Während die einen ihrem Träger ein gutes Leben ermöglichen sollen, dienen die anderen dem Schutz seines Entscheidens und Handelns. Brighouse betont die grosse Bedeutung der *welfare rights* zu Beginn des menschlichen Lebens und die im Laufe der Kindheit zunehmende Bedeutung der *agency rights*. Jedoch sieht er eine gemeinsame Fundierung beider Arten von Rechten darin, dass sie der Förderung von *Interessen* dienen. Dies gilt also auch für die Möglichkeit zu freier Entscheidung. Freiheitsrechte dienen demnach unseren Interessen oder unserem Wohl, da sie uns ermöglichen, Projekte zu verfolgen, mit denen wir uns stark identifizieren (vgl. ebd.: 38). In diesem Sinne versteht sich Brighouse, wie MacCormick, als Anhänger der Interessen-Theorie der Rechte, auf deren Basis er jedoch eine Unterscheidung zieht, die derjenigen zwischen Freiheits- und Interessen-Theorie entspricht.

Ähnlich, aber in einem wesentlichen Punkt doch ganz anders, geht Samantha Brennan (2002) vor. Sie bestreitet, dass die unterschiedlichen moralische Rechte ihr gemeinsames Fundament darin haben, dass sie menschlichen Interessen dienen. Stattdessen schlägt sie eine *gemischte Konzeption* vor, die Freiheits- und Interessen-Theorie zusammenführt (vgl. ebd.: 55). Sie erläutert (ebd.: 63): „The picture I prefer is one in which children move gradually from having their rights primarily protect their interests to having their rights primarily protect their choices“. Ob Freiheits- und Interessen-Theorie auf ein gemeinsames Fundament zurückgeführt werden können, lässt Brennan offen.

[80] Mein Vorschlag ist, hier auf den Begriff der *Selbstachtung* (und allenfalls den Begriff der *Würde*) zurückzugreifen: Rechte schützen Personen in ihrer Selbstachtung oder Würde. Ist damit aber nicht bereits eine Entscheidung zu Gunsten der *Freiheitstheorie* getroffen? Oben wurde darauf hingewiesen, dass die Begriffe der Würde und der Autonomie oftmals eng verknüpft werden: Demnach begründet *erstens* die Fähigkeit zur Autonomie die Würde der Person. *Zweitens* wird Respekt vor dieser Würde dadurch ausgedrückt, dass der Person äußere Autonomie gewährt wird.

Zum *ersten* Punkt: Nida-Rümelin (2005) beispielsweise vertritt die traditionelle Ansicht, dass Selbstachtung und Würde durch die „kantische Freiheit“ (ebd.: 156) begründet seien, also die Fähigkeit, sein Tun von Gründen bestimmen zu lassen. Anstatt hier einen *Begründungszusammenhang* zu konstruieren, ziehe ich es vor, die Fähigkeiten zur rationalen Autonomie und zur Selbstachtung als *zwei Aspekte von Personalität* darzustellen, die *entwicklungspsychologisch* eng verknüpft sind. Der Entwicklungspsychologe Michael Tomasello (1999/2002) identifiziert eine elementare Fähigkeit, welche die Grundlage der Entwicklung der beiden genannten Fähigkeiten darstellt: Die Fähigkeit, *andere als Akteure mit eigenen Zie-*

len zu verstehen. Diese soziale Fähigkeit ist es, die dem Kind den Eintritt in die moralische Welt der Personen, die spezifisch menschliche Lebensform, ermöglicht. Die menschliche Lebensform kann vielleicht am besten durch Verweis auf die von Peter Strawson (1962/1978) hervorgehobenen *reaktiven Haltungen* charakterisiert werden. Eine Person reagiert auf das moralische Fehlverhalten einer anderen Person gewöhnlich mit *Übelnehmen* (*resentment*). Indem sie dem Gegenüber sein Tun übelnimmt, so erläutert Nida-Rümelin (2005: 26ff), drückt sie aus, dass sie dieses als *Person* sieht, als Wesen, das sein Tun von Gründen bestimmen lässt. Moralische Reaktionen beruhen also erstens darauf, dass dem Gegenüber sein Tun *rational* zugeschrieben wird. Sie gründen *zweitens* auf Selbstachtung: Nur weil die betroffene Person sich selbst einen absoluten Wert oder eine Würde zuschreibt, weist sie das Fehlverhalten des Gegenübers moralisch zurück. Nicht-Personen verfügen weder über Selbstachtung, noch sind sie fähig, sich selbst oder einem anderen Wesen eine Handlung rational zuzuschreiben. Sie mögen in ihren *Interessen* verletzlich sein, in einem *spezifisch moralischen* Sinne sind sie unverletzlich. In diesem Kontext muss, soweit ich sehe, die Rede von *moralischen Rechten* angesiedelt werden. Die Beanspruchung eines Rechts ist eine mögliche Reaktion auf eine moralische Verletzung. Insofern Nicht-Personen moralisch unverletzlich sind, können ihnen *keine Rechte* zugeschrieben werden. Die moralische Verletzlichkeit von Personen hingegen – und nicht primär ihre Autonomie – stellt einen Grund dar, sie in ihrer Würde und ihren Rechten nicht zu verletzen. Da Kinder, zumindest vom zweiten Lebensjahr an, in Ansätzen als moralisch verletzlich betrachtet werden können, ist es meines Erachtens angemessen, ihnen moralische Rechte zuzuschreiben. Wie gesagt, sind bereits kleine Kinder fähig, auf Übergriffe in einer Weise zu reagieren, die dem Beanspruchen eines Rechts nahekommt. Sie verfügen nicht über eine ausgereifte Selbstachtung. In gewisser [81] Weise macht sie das jedoch *in besonderer Weise* moralisch verletzlich: Durch gravierende und konstante moralische Übergriffe in der Kindheit, so eine empirische Annahme, kann die Entwicklung von Selbstachtung beeinträchtigt werden.<sup>4</sup>

Nida-Rümelin verwendet an Stelle des Begriffs der moralischen Verletzung den enger gefassten Begriff der *Demütigung* oder *Erniedrigung*. Wer eine Person demütigt, *beraubt* sie ihrer Selbstachtung (vgl. ebd.: 135) oder *beschädigt* diese zumindest (vgl. ebd.: 134), das heißt, er verunmöglicht ihr, sich selbst weiter achten zu können. Nicht jede moralische Verletzung kann in dieser Weise verstanden werden: Personen mit intakter Selbstachtung sind fähig, moralisch entwertendes Handeln anderer Personen zurückzuweisen. Sie fühlen sich verletzt, verlieren aber nicht ihre Selbstachtung. Ein *Verlust* oder eine *Beschädigung* der Selbstachtung ist nur zu befürchten, wenn eine Person gravierenden moralischen Übergriffen, zum Beispiel Folter, ausgesetzt ist. In Fällen wie diesen wird man sagen, dass sie ihrer Selbstachtung beraubt wurde, in anderen Fällen wird man lediglich von einem Angriff auf ihre Würde oder Selbstachtung sprechen. Moralische Rechte schützen Personen nicht nur



vor schweren Formen von Erniedrigung, sondern allgemein vor moralischen Verletzungen. Allerdings ist nicht jede moralische Verletzung als Verletzung von Rechten zu sehen.

Damit komme ich zum *zweiten* der oben erwähnten Punkte: Es entspricht der liberalen Tradition, dass die Achtung der Menschenwürde mit der Gewährung äußerer Freiheit gleichzusetzen ist. Die Frage lautet hier, ob die Würde oder Selbstachtung der Person *ausschließlich* dadurch angegriffen wird, dass der ihr zukommende *Freiheitsraum* beschnitten wird. Meines Erachtens ist dies nicht der Fall: Die willentliche Zufügung körperlicher Schmerzen kann als moralische Verletzung gesehen werden, ohne dass es naheliegend wäre, dies als Eingriff in die Autonomie zu charakterisieren. Selbstverständlich ist körperliche Unversehrtheit und Schmerzfreiheit eine Voraussetzung für autonome Lebensgestaltung. Wer unter starken Schmerzen leidet, ist in seinen Handlungsmöglichkeiten ohne Zweifel eingeschränkt. Jedoch stellen Schmerzen *nicht nur deshalb* ein Übel dar. Ein Leben ohne Schmerzen stellt, unabhängig vom Wert der Autonomie, ein *grundlegendes menschliches Interesse* dar, und die Missachtung dieses Interesses ist als moralische Verletzung, als Verletzung der Selbstachtung, zu sehen. Auf dieser Basis kann gesagt werden, dass Rechte nicht nur Freiheit, sondern auch Interessen schützen. Brighthouse und Brennan ist zuzustimmen, dass *Interessen-Rechte* zu Beginn des menschlichen Lebens gegenüber *Autonomie-Rechten* im Vordergrund stehen. Das Leben von Kleinkindern ist, auf Grund ihrer Schwäche und Unselbständigkeit, von besonderer *Verletzlichkeit* – Verletzlichkeit der Interessen – gekennzeichnet. In dieser Verletzlichkeit werden sie nicht primär durch Autonomie-Rechte geschützt; im Gegenteil kann die Gewährung solcher Rechte sie in ihren Interessen gefährden, da ihnen die rationale Fähigkeit zur Verfolgung der eigenen Interessen fehlt. Der Hinweis auf das Fehlen dieser Fähigkeit wird bisweilen zur Rechtfertigung paternalistischer [82] Eingriffe in das Handeln von Kindern verwendet. Tamar Schapiro (1999; 2003) hält einen anderen Punkt für wesentlich: Ihrer Auffassung nach unterscheiden sich Kinder von Erwachsenen nicht primär durch den Mangel an rationaler Kompetenz, sondern dadurch, dass sie, im Gegensatz zu gewöhnlichen Erwachsenen, nicht über einen gefestigten und einheitlichen Willen verfügen, der ihrem Handeln eine klare Richtung geben würde. Kinder haben Wünsche und üben eine gewisse Kontrolle darüber aus, welchen ihrer Wünsche sie zu ihrem Willen machen wollen. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass sie *Personen* sind, die ihr Tun von Gründen bestimmen lassen. Bei kleinen Kindern aber, wie auch Nida-Rümelin (2001: 143) betont, ist der „leitende Grund kurzfristig und situationsbezogen. Er ergibt sich aus der Neigung des Augenblicks, einem Wunsch, der in dem Kind aufsteigt und auf dessen Erfüllung sich sein ganzes Streben sofort richtet“. Schapiro verwendet zur Charakterisierung des Erwachsenen, der über einen stabilen eigenen Willen verfügt, den kantischen Begriff der *Autonomie*. Erst durch die Ausbildung eines autonomen Willens wird der Mensch zur Person im vollen Sinne. Mit der Entwicklung von Autonomie jedoch wird

die Person in einem spezifischen Sinne *verletzlich*. Das kleine Kind, dessen Freiheit beschnitten wird, fühlt sich vielleicht für kurze Zeit frustriert. Der Erwachsene hingegen, der autonom seine eigenen Projekte verfolgt, wird durch paternalistische Eingriffe in seinem Selbstverständnis als Person angegriffen. Seine *Autonomie-Verletzlichkeit*, die ich klar von moralischer Verletzlichkeit unterscheide (vgl. Giesinger 2006b), bildet denn auch die Grundlage für die Zuschreibung von Autonomie-Rechten. Solche Rechte kommen Kindern, deren Autonomie nicht voll entwickelt ist, nicht in vollem Umfang zu. Erst mit der Entwicklung von Autonomie kann ihnen auch die Freiheit zugestanden werden, ihre Rechte *nicht* auszuüben, sondern zu verwerfen. Fazit dieser Überlegungen ist, dass Kinder als Träger von moralischen Rechten grundsätzlich geeignet sind, dass ihnen aber gewisse derjenigen Rechte, die gewöhnlichen Erwachsenen zukommen, nicht zugeschrieben werden können.

### *Eltern, Kinder und Rechte*

Obwohl Kinder als Träger von moralischen Rechten in Fragen kommen, ist es gemäss einer zweiten Art von Einwänden unangebracht, sie als solche zu sehen. Es ist nämlich *nicht zu ihrem Vorteil*, Rechte zugeschrieben zu bekommen. Das Ziel, sie in ihrem moralischen Status zu stärken, wird dadurch verfehlt. In diese Richtung gehen die Argumentationen von Ferdinand Shoeman (1980), Francis Schrag (1980), Onora O'Neill (1988) oder Barbara Arneil (2002).

### *Pflichten statt Rechte?*

O'Neills Überlegungen, auf die hier zunächst eingegangen werden soll, sind geprägt von grundsätzlichen theoretischen Vorbehalten gegenüber ethischen Theorien, welche den Begriff der *Rechte* als vorrangig behandeln. Im Anschluss an Kant argumentiert sie für den *Vorrang des Pflichtbegriffs*. Ihre [83] Argumentation beruht in hohem Masse auf der Unterscheidung verschiedener Typen von Verpflichtungen (vgl. O'Neill 1988: 447ff). Die *allgemeinen vollkommenen* Verpflichtungen betreffen das Handeln *jeder* Person gegenüber *jeder* anderen Person. Jeder Erwachsene beispielsweise ist verpflichtet, Kinder nicht sexuell zu missbrauchen. Entsprechend haben Kinder ein *Recht*, nicht missbraucht zu werden. Die *speziellen vollkommenen* Verpflichtungen betreffen das Handeln bestimmter Personen gegenüber bestimmten anderen Personen. So sind Personen, welche elterliche Verantwortung übernommen haben, gegenüber ihren Kindern in besonderer Weise verpflichtet, und Kinder haben entsprechend bestimmte Rechte. Diese Verpflichtungen und Rechte sind nach O'Neill aber nicht *fundamental*, da sie in hohem Masse auf sozialen Arrangements beruhen.<sup>5</sup> Sie existieren im Rahmen solcher Arrangements, nicht aber im *Naturzustand*. Fundamental sind hingegen die *unvollkommenen* Verpflichtungen: „(W)e may have a fundamental obligation to be kind and considerate with children – to care for them – and to put ourselves out in ways

that differ from those in which we must put ourselves out for adults. This obligation may bind all agents, but is not one that we owe either to all children (...) or merely to antecedently specified children“ (ebd.: 448). Diese Formulierungen lassen zunächst an Fälle wie denjenigen des Kindes denken, das weinend im Supermarkt umherirrt, weil es seine Eltern aus den Augen verloren hat. Das Kind hat, folgt man O’Neill, *kein Recht*, dass ihm geholfen wird. Eine Ethik, die den Begriff der Rechte als Grundbegriff betrachtet, kann Fälle wie diesen, so O’Neill, nicht angemessen einordnen. Dies ist ein wichtiger Grund für sie, den Begriff der Pflichten als vorrangig zu behandeln. Aber O’Neill hat offensichtlich nicht nur Fälle wie diesen im Blick, wenn sie von unvollkommenen Verpflichtungen spricht. Ihre Kritik an der *Verengung des ethischen Blicks*, die mit der Sprache der Rechte verbunden sei, bezieht sich auch auf die Eltern-Kind-Beziehung, wie folgende Äußerung zeigt: „This narrowing of ethical vision makes it hard for rights-based approaches to take full account of ways in which children’s lives are particularly vulnerable to unkindness, to lack of involvement, cheerfulness or good feeling. Their lack may be invisible from the perspective of rights. This may not seem significant if we think only of children in danger but is vital if our concern is the quality of the lives children lead. Cold, distant or fanatical parents and teachers, even if they violate no rights, deny children ‚the genial play of life‘: they can wither children’s lives. Children can hardly learn to share or to show ‚the unbought grace of life‘, if we are concerned only with their enforceable claims against others“ (O’Neill 1988: 450f). Dieser Abschnitt ist aus sich heraus leicht zugänglich, aber es fragt sich, wie er im Ganzen von O’Neills Argumentation einzuordnen ist. Wenn Eltern nicht nett oder fröhlich sind, sagt O’Neill hier, wenn sie sich nicht für das Leben ihrer Kinder interessieren, wenn sie gar kalt, distanziert oder fanatisch sind, so verletzen sie nicht notwendigerweise die *Rechte* der Kinder, vernachlässigen aber ihre *Pflichten*. Dies könnte folgendermaßen verstanden werden: Kinder [84] haben ein (spezielles) *Recht* auf grundlegende Versorgung durch die Eltern, und diese haben eine entsprechende *Pflicht*. Jedoch haben Kinder *kein Recht* darauf, dass die Eltern sich ihnen gegenüber liebevoll verhalten. Die Eltern jedoch haben eine entsprechende (unvollkommene) *Pflicht*. Diese naheliegende Interpretation stößt auf folgendes Problem: O’Neill ist, wie oben deutlich wurde, nicht der Auffassung, dass Kinder ein *fundamentales* Recht auf Versorgung durch ihre Eltern besitzen. Ein solches Recht erlangen sie erst im Rahmen sozialer Arrangements zur Kinderbetreuung. Erst mit Blick auf solche Institutionalisierungen kann gesagt werden, dass Eltern ein (spezielles) Recht der Kinder verletzen, wenn sie diese nicht angemessen ernähren oder kleiden. Allenfalls können die entsprechenden Rechte und Pflichten aus einer (fundamentalen) unvollkommenen Pflicht zur Versorgung hilfsbedürftiger Personen abgeleitet werden. Dann aber stellt sich die Frage, warum nicht auch ein *Recht auf liebevolle Behandlung* institutionalisiert werden kann. In der Eltern-Kind-Beziehung würde dann die spezielle elterliche Pflicht zu liebevollem Umgang mit den Kindern dem ent-

sprechenden speziellen Recht der Kinder gegenüberstehen. Dann aber wäre die obige Argumentation O'Neills, nach der Eltern, die nur die Rechte der Kinder achten, diesen etwas Wichtiges vorenthalten, obsolet. Denn dann würden die *Rechte* der Kinder deren Wohl vollständig schützen. Die Sorge um das umfassende kindliche *Wohl* nämlich scheint ein wichtiger Antrieb in O'Neills Argumentation zu sein. Sie argumentiert, das Wohl der Kinder werde nur durch eine Pflichtethik umfassend geschützt, da durch Rechte allenfalls grundlegende Interessen geschützt werden können. Angesichts dieser Bedeutung des Begriffs des Wohls fragt es sich, warum nicht *dieser* Begriff, anstatt des Pflichtbegriffs, zum ethischen Grundbegriff erhoben werden kann. Betrachten wir abschließend die Überlegungen von Harry Brighouse (2002: 34) zu O'Neills Aufsatz: „As O'Neill observes“, schreibt er, „any parent who refrains from doing anything more that the child has a right against her to do, will be failing to discharge all the obligations of parenthood“. Soweit trifft Brighouse zweifellos O'Neills Position; in den weiteren Ausführungen jedoch weicht er in einem relevanten Punkt davon ab: „(T)he child will be better off, and the relationship better and more fulfilling, if the parent's attitude toward this relationship is one of a loving-caring relationship, not as a merely right- or even obligation-based set of interactions“ (Hervorhebung: J.G.). Damit tritt ein weiterer möglicher Kritikpunkt an der Anwendung der Sprache der Rechte auf Kinder zu Tage. Dieser Kritikpunkt kann jedoch auch auf die Sprache der *Pflichten* bezogen werden. Dem kindlichen *Wohl*, so deutet Brighouse an, ist mehr gedient, wenn Eltern dem Kind in einer liebenden Einstellung begegnen, anstatt an Rechte und Pflichten zu denken.

#### *Fürsorge statt Rechte?*

*A loving-caring relationship* – damit ist das Stichwort für diesen und den nächsten Abschnitt gegeben. Barbara Arneil (2002: 88ff) richtet ihren *fürsorgeethischen* [85] Ansatz nicht gegen die Pflichtethik O'Neills, deren Überlegungen sie teilweise aufnimmt, sondern gegen die liberale Ethik der Rechte. Diese, so sagt sie, sei zwar zur Regelung der Beziehungen zwischen autonomen Erwachsenen geeignet, nicht aber zur Regelung der Beziehungen zu besonders verletzbaren und abhängigen Wesen. Arneil bestreitet nicht, dass solche Wesen, insbesondere Kinder, Träger von Rechten sein können, sondern meint – ähnlich wie O'Neill –, dass eine Ethik der Rechte kindlichen Bedürfnissen nicht gerecht wird. Wird das Modell der Rechte durch das Modell der Fürsorge ersetzt, so besteht nach Arneil die Chance, das Leben von Kindern zu verbessern. Fürsorgliches Handeln nämlich erschöpft sich nicht in der Bereitstellung einer Grundversorgung, sondern geht einher mit einer liebevollen und aufmerksamen Einstellung gegenüber den umsorgten Personen (vgl. ebd.: 90). Diese bekommen, eingebettet in Fürsorglichkeitsbeziehungen, alles, was sie für ein gutes Leben brauchen. Die Fürsorgeethik spricht zum einen von den Einstellungen (oder *Tugenden*) der sorgenden Personen, zum anderen vom *Wohl* oder den *Bedürfnissen* der umsorgten Personen –

anstatt von deren Rechten. Was aber, so ein Einwand, wenn diese Bedürfnisse von Eltern *nicht* erfüllt werden, wenn also Eltern dem Ideal der Fürsorglichkeit nicht entsprechen? Die Sprache der Rechte ist zweifellos für diesen Fall besonders geeignet: Die moralischen Ansprüche der Kinder, die allenfalls eine Intervention des Staates rechtfertigen, können in dieser Sprache besonders gut betont werden. Die Fürsorgeethik, so Arneil, sieht den Staat nicht primär als Instanz, welche zu Gunsten von Individuen in das Familienleben eingreift. Der Staat erscheint als fürsorgende Instanz, die Eltern in ihrer fürsorgenden Tätigkeit unterstützt: „(B)y taking care as the fundamental objective of both families and states, this model would attempt to help parents, through a myriad of different kinds of support, who might be likely either to abuse or to neglect their children before it gets to that point“ (ebd.). Die Frage ist, inwieweit dieser Fürsorgestaat, der nach Arneils Vorstellung den Prozess des kindlichen Aufwachsens von Geburt an begleiten soll, die Autonomie der Familie respektiert. Er wird wohl kaum nur dann aktiv werden, wenn die Eltern es wünschen. Insofern ist zu erwarten, dass er das Familienleben weit mehr beeinflussen und sich möglicherweise paternalistischer verhalten wird als der liberale Staat. Trotz dieser und anderer Bedenken muss eingeräumt werden, dass das Paradigma der Fürsorge besser zur Charakterisierung des idealen Geschehens in der Eltern-Kind-Beziehung geeignet ist als das Paradigma der Rechte. Das gilt vor allem dann, wenn der Begriff der Rechte im traditionellen liberalen Sinn, also entsprechend der Freiheitstheorie, verstanden wird. Sobald der Begriff in der oben vorgeschlagenen Weise ausgeweitet wird, kann davon ausgegangen werden, dass grundlegende Interessen von Kindern durch Rechte einen angemessenen Schutz erfahren. Aber, hier haben O’Neill und Arneil recht: Rechte schützen das kindliche Wohl nicht *umfassend*. Ein *Recht auf Liebe* beispielsweise kann es kaum geben. [86]

#### *Liebe statt Rechte?*

Fürsorgliches Handeln beruht nicht notwendig auf *Liebe*. Allenfalls kann eine Verknüpfung von *agape* (universaler Nächstenliebe) und Fürsorglichkeit hergestellt werden. Fürsorglichkeit ist aber wohl ohne persönliche emotionale Bindung an die umsorgte Person möglich, also ohne diejenige Art von Liebe, die in der griechischen Tradition als *philia* bezeichnet wird. Ein Charakteristikum dieser Liebe ist, dass sie auf ein bestimmtes Individuum gerichtet ist, also nicht auf Personen allgemein und auch nicht auf bestimmte Eigenschaften von Personen. Das Individuum wird als dasjenige Individuum geliebt, das es ist. Diese persönliche Liebe überträgt sich nicht auf Individuen mit ähnlichen oder gar identischen Eigenschaften. Individuelle Bindung, so die gängige Auffassung, ist wesentlich für die Eltern-Kind-Beziehung. Elterliche Liebe sollte demnach das primäre Motiv für Fürsorglichkeit gegenüber Kindern darstellen. Diese Liebe selbst ist für die Kinder ein grundlegendes Gut. Ohne liebende Umsorgung durch stabile Bezugspersonen ist ihr Gedeihen in Frage gestellt.

Ferdinand Schoeman (1980) sieht die emotionalen Nahbeziehungen in der Familie durch die Betonung von kindlichen Rechten in Gefahr. Durch den Gebrauch der Sprache der Rechte, so Shoeman, könnte der Eindruck entstehen, bei der Eltern-Kind-Beziehung handle es sich um eine „abstrakte“ Beziehung, eine Art „Vertragsbeziehung“ zwischen Personen, die voneinander separiert leben. In diesem Punkt ähnelt seine Argumentation den Überlegungen Arneils. Wie sie vertritt er die Auffassung, die Eltern-Kind-Beziehung entspreche dem Vertragsmodell in keiner Weise: „Ideally the relationship between parent and infant involves an awareness of a kind of union between people (...). *We share our selves with those with whom we are intimate*“ (ebd.: 8; Hervorhebung im Original). Diese ideale Einheit der Familie wird nach Schoeman *zum einen* von der Sprache der Rechte nicht angemessen erfasst, *zum anderen* besteht die Gefahr einer Störung dieser Einheit, wenn man Kindern Rechte zugesteht. Schoeman sorgt sich darum, dass dadurch staatliche Eingriffe in die Familie begünstigt werden. Auch wenn er solche Interventionen in Extremfällen billigt, meint er doch, die Privatheit der Familie müsse, zum Schutz der für alle Beteiligten wertvollen Nahbeziehungen, bestmöglich gewahrt werden. Schoeman räumt ein, dass er insbesondere das Interesse von *Eltern*, ungestört mit ihren Kindern zu leben, geschützt haben möchte und gibt sogar zu, dass dies bisweilen auf Kosten von *kindlichen* Interessen gehen kann (vgl. ebd.: 14). Entsprechend – und explizit gegen Shoeman gerichtet – begründen Samantha Brennan und Robert Noggle (vgl. 1997: 15) die Bedeutung der Rede von kindlichen Rechten damit, dass Kinder dadurch in den öffentlichen Raum gerückt würden und somit nicht mehr der elterlichen Willkür ausgeliefert seien.

Schoeman (vgl. 1980: 7) möchte die kindlichen Interessen primär dadurch schützen, dass er – ähnlich wie O’Neill und andere (etwa Goodin/Gibson 1997 oder Benporath 2003) – den Eltern *Pflichten* zuschreibt. Schrag [87] (1980) hingegen, der wie Schoeman und Arneil den Begriff der Rechte für ungeeignet zur Regelung persönlicher Nahbeziehungen hält, weitet diese Kritik auf den Begriff der Pflicht aus: „(E)ven the notion of an ‚imperfect‘ or ‚supererogatory‘ *duty* does not adequately characterize the attitude some adult(s) must assume towards an infant if he is to develop properly. For it does not seem that one can have a *duty* to *love* someone inasmuch as loving someone is not something which one can determine to do or not to do“ (ebd.: 243f; Hervorhebungen im Original). Eine Pflicht zu lieben, so das hier vorgebrachte Argument, kann es nicht geben, weil Liebe nicht unter unserer rationalen Kontrolle steht. Wir sind nicht *verantwortlich*, ob wir lieben oder nicht, folglich können wir nicht dazu *verpflichtet* werden. Es ist Schrag zuzustimmen, dass Liebe, selbst elterliche Liebe, letztlich etwas Unverfügbares ist. Jedoch haben Eltern eine gewisse Kontrolle darüber, ob sie die Beziehung zu ihren Kindern in einer Weise gestalten, die das Gedeihen von Vertrauen und Liebe überhaupt ermöglicht. Schrag (vgl. ebd.: 249) fordert, es müssten soziale

Arrangements geschaffen werden, innerhalb derer es Eltern erleichtert werde, die emotionalen Bindungen zu ihren Kindern zu stärken.

Ein anderes Argument gegen die enge Verknüpfung der Begriffe *Liebe* und *Pflicht* wird von Hugh LaFollette (vgl. 1996: 145) formuliert, allerdings primär bezogen auf Nahbeziehungen zwischen Erwachsenen. Von Freunden oder Liebespartnern erwarten wir demnach nicht eine abstrakte Form von Respekt, wir wollen nicht, dass sie *aus Pflicht* oder *aus einem Gerechtigkeitsgefühl* heraus unsere Bedürfnisse berücksichtigen. Wir wollen, dass sie dies tun, *weil sie uns lieben*. Ähnliches kann bezogen auf die Eltern-Kind-Beziehung gesagt werden. Im Gegensatz zur kantischen Auffassung, nach der ausschließlich der *Pflicht* ein moralischer Wert als Handlungsmotiv zukommt (vgl. Kant 1785/1977: 22), erscheint Liebe als *moralisch* angemessenes Motiv von Eltern. Eltern, die ihr Kind nur aus Pflichtgefühl umsorgen, sind als *moralisch* defizitär zu betrachten. Hier, wie bei LaFollette, ist von Liebe als *Motiv* die Rede. Es scheint demgegenüber nicht ausgeschlossen, aus Liebe bestimmte substantielle *Verpflichtungen* wahrzunehmen oder Rechte zu respektieren.

In diesem Sinne sind Liebe und die Achtung von Rechten nicht unvereinbar. Jedoch kann es keine Pflicht zur Liebe und kein Recht auf Liebe geben. Schrag ist darin rechtzugeben, dass elterliche Liebe nicht durch Rechte gesichert werden kann. Die Sprache der Rechte hat also tatsächlich eine beschränkte Reichweite, denn bei der Liebe handelt es sich um ein *grundlegendes* Interesse von Kindern. Rechte schützen nicht *alle* grundlegenden Interessen von Kindern.

#### *Fazit: Die moralischen Rechte von Kindern*

Im Bisherigen war *von zwei Arten der Wertschätzung* von Personen die Rede, zum einen von *moralischer*, zum anderen von *individueller* Wertschätzung [88] (zum Beispiel Liebe). Auf der Basis dieser Unterscheidung kann das Gesagte nochmals auf den Punkt gebracht werden. Beide Arten von Wertschätzung unterscheiden sich von einer *dritten*: Im Alltag erfahren Personen Wertschätzung oder Anerkennung häufig auf Grund ihrer besonderen Eigenschaften oder Fähigkeiten. Wie viel dieser Art *sozialer Wertschätzung* eine Person genießt, hängt also von ihren individuellen Eigenschaften ab und davon, wie diese von anderen eingeschätzt werden. Soziale Wertschätzung in diesem Sinne kann mit einer instrumentalisierenden Sichtweise des Gegenübers einhergehen: Dieses wird als wertvoll eingeschätzt, weil es auf Grund seiner besonderen Fähigkeiten nützlich zur Erreichung bestimmter Zwecke ist.

Von dieser Art von Wertschätzung also können moralische und individuelle Wertschätzung abgesetzt werden. *Moralische Wertschätzung* kommt nach gängiger Vorstellung *allen Personen*, ungeachtet ihrer individuellen Eigenschaften, zu. Oft wird zur Begründung von moralischer Wertschätzung auf Eigenschaften verwiesen, die allen Personen gemeinsam

sind. Individuelle Wertschätzung bezieht sich hingegen auf *ein bestimmtes Individuum*. Dieses wird nicht primär auf Grund positiver bewerteter Eigenschaften geliebt, sondern *als Individuum*. Seine Eigenschaften also stellen nicht den Grund der Liebe dar – diese ist in gewisser Weise *unbegründbar*, wenn auch nicht irrational. Auf Grund der Liebe erscheinen der liebenden Person meist auch die Eigenschaften der geliebten Person als liebenswert.

Die moralische Sprache der Rechte ist der Sphäre der universalen moralischen Wertschätzung zuzuordnen. Rechte kommen *Personen* ungeachtet ihrer individuellen Eigenheiten zu. Die fundamentalen Rechte, so auch O'Neill, sind diejenigen, die jede Person gegenüber jeder anderen beanspruchen kann. Insofern Kinder als Personen gelten können, ist es möglich, sie als Träger von Rechten zu sehen. Und es ist meines Erachtens *sinnvoll*, die individuellen Belange von Kindern durch Rechte zu schützen. Auf Grund ihrer besonderen Verletzlichkeit sind Kinder in besonderer Weise auf solchen Schutz angewiesen. Dies gilt gerade auch für den Bereich der Familie, in der viele Kinder moralischen Übergriffen ausgesetzt sind.

Die Sprache der Rechte verändert zweifellos das Bild der Familie. Das traditionelle patriarchale Familienmodell, das die Familie als Herrschaftsbereich des männlichen Familieneroberhaupts definiert, ist kaum damit vereinbar, Kinder (und Frauen) *als Individuen* mit starken moralischen Ansprüchen auszustatten. Kindliche Rechte begrenzen die elterliche Herrschaft in einer sinnvollen Weise. Kindern Rechte zuzuschreiben ist allerdings nach obigen Überlegungen damit vereinbar, ihnen *nicht* volle Autonomie-Rechte zu gewähren, sondern ihnen mit einer paternalistischen Haltung gegenüberzutreten.

Neben dem Modell der Familie als eines Herrschaftssystems ist das etwa von Schoeman vorausgesetzte *Liebesmodell* der Familie zu erwähnen: Demnach bilden die Mitglieder einer Familie, die einander durch emotionale Nahbeziehungen eng verbunden sind, eine *Einheit*, die durch die individualistische Sprache der Rechte gewissermaßen *aufgebrochen* wird. Schoemans Befürchtung, dass die Rede von Kinderrechten staatliche Interventionen [89] zum Schutz von Kindern erleichtert, kann kaum ausgeräumt werden. Solche Eingriffe jedoch werden (idealerweise) nur Familien betreffen, deren internes Gefüge ohnehin aus den Fugen geraten ist: In diesen Familien ist durch elterliches Fehlverhalten die emotionale Einheit bereits zerstört. In Familien, die von gelingenden Beziehungen geprägt sind, wird es selbstverständlich sein, dass die Familienmitglieder einander *auch als Personen* (in ihren Rechten) achten. „(I)n good relationships“, so Brennan und Noggle (1997: 15), „people will respect each others' rights as a matter of course, with no need to become obsessed with ‚legalistic‘ thinking that emphasizes distinctions between persons at the expense of relationships“. Moralische Wertschätzung ist mit Liebe nicht unvereinbar (vgl. auch Archard 1993: 91). Beiden ist gemeinsam, dass das Gegenüber nicht nur *als Mittel zum Zweck*, sondern in seinem Eigenwert („als Selbstzweck“) wertgeschätzt wird. Trotzdem besteht hier, wie oben



deutlich wurde, ein Problem: Moralische Wertschätzung, die in der Achtung von Rechten ihren Ausdruck finden kann, *ist nicht genug*. Individuelle Wertschätzung ist zwar mit moralischer Wertschätzung kompatibel, aber individuelle Wertschätzung kann kaum *durch Rechte* gesichert werden. Liebe ist ein kindliches Grundbedürfnis, dem aber kein Recht entsprechen kann. Der Grund ist, wie gesagt, dass moralische Rechte der Sphäre allgemeiner Wertschätzung zugehören, wogegen Liebe eine Form individueller Wertschätzung ist. Die Ethik der Rechte neigt dazu, diese Art von Wertschätzung *außerhalb* des moralisch relevanten Bereichs anzusiedeln. Das ist ein Fehler. Gerade der Blick auf die Eltern-Kind-Beziehung zeigt, dass Liebe ein moralisch relevantes Phänomen ist, das aber von einer Ethik der Rechte nicht angemessen erfasst werden kann. Es ist sinnvoll, Kinder als Träger von Rechten zu sehen. Aber es ist nicht angebracht, auf die Eltern-Kind-Beziehung ausschließlich die Sprache der Rechte und Pflichten anzuwenden.

- <sup>1</sup> In seinem Aufsatz über die Rechte von Kindern (vgl. 1980) schenkt Feinberg dieser Frage leider keine weitere Beachtung.
- <sup>2</sup> Mit dem Problem paternalistischen Handelns gegenüber Kindern habe ich mich an anderer Stelle (vgl. Giesinger 2006a) ausführlich beschäftigt.
- <sup>3</sup> Strittig ist allenfalls, auf welcher Basis Kindern Interessen zugeschrieben werden sollen. Die erste Möglichkeit ist, subjektive Wünsche als Grundlage zu nehmen. Ein Wesen, das keine Wünsche hat oder haben kann, hat demnach auch keine Interessen. Die zweite Möglichkeit besteht darin, Empfindungs- oder Leidensfähigkeit zur Bedingung für die Zuschreibung von Interessen zu machen. Kinder sind zweifellos nicht nur empfindungsfähig, sondern haben auch Wünsche. Letzteres könnte allenfalls in Bezug auf Säuglinge bestritten werden. Die Fähigkeit zu wünschen, so könnte man sagen, setzt begriffliche oder sprachliche Fähigkeiten voraus. Nur wer die Überzeugung haben kann, „dass p der Fall ist“, kann den entsprechenden Wunsch, „dass p der Fall sein soll“ hervorbringen. Allerdings sprechen sprachliche Intuitionen gegen diese Sichtweise des Wünschens. Es erscheint sprachlich nicht inkorrekt zu sagen, ein Neugeborenes habe „den Wunsch nach Nähe“.<sup>[90]</sup>
- <sup>4</sup> Säuglinge hingegen scheinen nicht als Träger von Rechten in Frage zu kommen (vgl. Griffin 2000; anders Melden 1980). Es stellt sich aber die Frage, ob die Idee moralischer Verletzlichkeit nicht auch auf sie ausgedehnt werden kann. Zwar verfügen sie weder über reflexive Fähigkeiten, noch können sie ein für sie unangenehmes Ereignis einer Person rational zuschreiben. Moralisches Fehlverhalten ihrer Bezugspersonen, so ist anzunehmen, kann aber ihre (sich noch entwickelnde) Selbstachtung beschädigen. Dies zu bestritten würde der Behauptung gleichkommen, die sozialen Erfahrungen im ersten Lebensjahr seien irrelevant für den Aufbau von Selbstachtung.
- <sup>5</sup> Vgl. dazu auch die Argumentation von Francis Schrag (1980: 238ff). Einem allfälligen kindlichen Recht auf Fürsorge, so Schrag, entspreche *keine Pflicht*, da unklar sei, wer eine solche Pflicht zu übernehmen hätte. Eine Pflicht zur Übernahme der *sozialen* Elternrolle ergebe sich nicht aus der *biologischen* Elternschaft. Was also nützt es dem Kind, so Schrag, ein *Recht* zu haben, wenn niemand da ist, der entsprechend verpflichtet ist?

## Literatur

- Archard, David. 1993. *Children. Rights and Childhood*. London: Routledge.
- Arneil, Barbara. 2002. Becoming versus Being: Children in Liberal Democratic Theory. In: *The Moral and Political Status of Children*, hrsg. v. David Archard u. Colin Mcleod, 70-95. Oxford: Oxford University Press.
- Benporath, Sigal. 2003. Autonomy and Vulnerability. On Just Relations Between Adults and Children. *Journal of Philosophy of Education* 37: 127-145.
- Brennan, Samantha. 2002. Children's Choices or Children's Interests: Which do their Rights Protect? In: *The Moral and Political Status of Children*, hrsg. v. David Archard u. Colin Mcleod, 53-69. Oxford: Oxford University Press.
- Brennan, Samantha/Noggle, Robert. 1997. The Moral Status of Children: Children's Rights, Parents' Rights, and Family Justice. *Social Theory and Practice* 23: 1-26.
- Brighouse, Harry. 2002. What Rights (if Any) do Children Have? In: *The Moral and Political Status of Children*, hrsg. v. David Archard u. Colin Mcleod, 31-52. Oxford: Oxford University Press.
- Carruthers, Peter. 1992. *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald. 1977/1984. *Bürgerrechte ernstgenommen [Taking Rights Seriously]*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Feinberg, Joel. 1970/1980. The Nature and Value of Rights. In: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, 143-158. Princeton: Princeton University Press.
- Feinberg, Joel. 1980. A Child's Right to an Open Future. In: *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority and State Power*, hrsg. v. William Aiken u. Hugh LaFollette, 124-153. Totowa N.J.: Littlefield/Adams.

- Giesinger, Johannes. 2006a. Paternalismus und Erziehung. Zur Rechtfertigung pädagogischer Eingriffe. *Zeitschrift für Pädagogik* 52: 265-284.
- Giesinger, Johannes. 2006b. Autonomie und Verletzlichkeit. Auf dem Weg zu einer normativen Konzeption von Kindheit. *Pädagogische Rundschau* 60: 27-40.
- Goodin, Robert E./Gibson, Diane. 1997. Rights, Young and Old. *Oxford Journal of Legal Studies* 17: 185-203.
- Griffin, James. 2002. Do Children Have Rights? In: *The Moral and Political Status of Children*, hrsg. v. David Archard u. Colin McLod, 19-30. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1785/1977): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Werkausgabe*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7.
- Kant, Immanuel (1797/1977): Metaphysik der Sitten. In: *Werkausgabe*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 8.
- LaFollette, Hugh. 1996. *Personal Relationships*, Oxford: Blackwell.
- Locke, John. 1690/1977. *Zwei Abhandlungen über die Regierung [Two Treatises of Government]*. Frankfurt: Suhrkamp.
- MacCormick, Neil. 1976. Children's Rights: A Test-Case for Theories of Rights. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 62/3: 305-316.
- Mackie, John L. 1978/1984. Can there be a Right-Based Moral Theory? In: *Theories of Rights*, hrsg. v. Jeremy Waldron, 168-181. Oxford: Oxford University Press.
- Melden, A. I. 1980. Do Infants Have Moral Rights? In: *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority and State Power*, hrsg. v. William Aiken u. Hugh LaFollette, 199-220. Totowa N.J.: Littlefield/Adams.
- Nida-Rümelin, Julian. 2001. *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian. 2005. *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart: Reclam.
- O'Neill, Onora. 1988. Children's Rights and Children's Lives. *Ethics* 98: 445-463.
- Schapiro, Tamar. 1999. What is a Child? *Ethics* 109: 715-738.
- Schapiro, Tamar. 2003. Childhood and Personhood. *Arizona Law Review* 45: 575-594.
- Schoeman, Ferdinand. 1980. Rights of Children, Rights of Parents, and the Moral Basis of the Family. *Ethics* 91: 6-19.
- Schrag, Francis. 1980. Children: Their Rights and Needs, In: *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority and State Power*, hrsg. v. William Aiken u. Hugh LaFollette, 237-253. Totowa N.J.: Littlefield/Adams.
- Strawson, Peter F. (1962/1978): Freiheit und Übelnehmen [Freedom and Resentment]. In: *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, hrsg. v. Ulrich Pothast, 201-233. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tomasello, Michael. 1999/2002. *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens [The Cultural Origins of Human Cognition]*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Verschraegen, Bea. 1996. *Die Kinderrechtskonvention*. Wien: Manz.

Erschienen in: *Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft/International Review of Education* 53, Number 1(2007), S. 73-91.

In eckigen Klammern sind die Seitenzahlen der Original-Publikation angegeben.

Geringe Abweichungen vom publizierten Text sind nicht ausgeschlossen.

Anschrift des Autors:

Johannes Giesinger

St.-Georgen-Strasse 181a

CH-9011 St. Gallen

giesinger@st.gallen.ch