

III. Thesen zu den Menschenrechten

Ähnlich wie zu den Thesen zur Gerechtigkeit existiert auch zu den Äußerungen von Marx zu den Menschenrechten, obwohl diese weitaus zahlreicher sind, bislang keine umfassende Darstellung¹. Es scheint daher sinnvoll, wie im vorigen Abschnitt, zunächst einen Überblick über die verschiedenen Äußerungen von Marx zu geben (1.), bevor sie zu einer Bestimmung seines Begriffs der Menschenrechte zusammengefaßt werden (2.). In einem dritten und vierten Abschnitt gilt es dann die Bedeutung zu erörtern, die die Menschenrechte Marx zufolge für die Kritik bestehender (3.) sowie für die Konzeption zukünftiger gesellschaftlicher Verhältnisse haben (4.).

1. Allgemeine Darstellung

Anders allerdings als im vorigen Abschnitt ist es für die Darstellung der Äußerungen von Marx zu den Menschenrechten sinnvoll, chronologisch zu verfahren. Marx unterzieht seine Thesen zwar keiner grundsätzlichen Korrektur. Im Gegenteil, er knüpft an seine schon sehr früh in »Zur Judenfrage« (1843) formulierten Thesen in späteren Arbeiten immer wieder ausdrücklich an.² Doch es finden eine Reihe von aufschlußreichen Modifikationen und Akzentverschiebungen statt. Vor allem konkretisieren sich seine Thesen zur Entstehung der Menschenrechte zunehmend. Die zwei umfangreichsten Ausführungen in »Zur Judenfrage« und in den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie« (einschließlich dem »Fragment«) (1857/58) bieten sich daher im folgenden als Darstellungsschwerpunkte an. In »Zur Judenfrage« formuliert Marx seine Thesen zu den Menschenrechten noch innerhalb seiner frühen »Kritik der Politik«: Gesellschaft wird hier noch vorrangig über den Staat begriffen und gesellschaftliche Phänomene wie die Menschenrechte als Erscheinung eines bestimmten Typs von Herrschaftsorganisation, genauer: des modernen politischen Staates. In den »Grundrissen« hingegen formuliert Marx seine Thesen innerhalb seiner jetzt sehr weit ausgearbeiteten Theorie der kapitalistischen Produktionsweise: Gesellschaft wird nun vorrangig über den Begriff der Produktionsweise begriffen und gesellschaftliche Phänomene wie die Menschenrechte als Erscheinung eines bestimmten Typs von Produktionsweise, genauer: der modernen kapitalistischen Produktionsweise.

(a) »Zur Judenfrage« - oder die Menschenrechtserklärungen, der politische Staat **und** die menschliche Emanzipation

Zum besseren Verständnis sind einige Bemerkungen zum Argumentationszusammenhang nötig, in dem die Ausführungen von Marx hier stehen. Marx setzt sich in diesem Artikel mit Bruno Bauers Buch »Die Judenfrage« und mit dessen These auseinander, wonach Juden weder die Staatsbürgerrechte noch die Menschenrechte »in Anspruch nehmen und empfangen« (MEW 1, S. 361), sich also nicht politisch emanzipieren können, wenn sie sich nicht von ihrer Religion emanzipiert haben. Er wendet sich da-

bei zunächst gegen den unterstellten *Widerspruch von Staatsbürgerrechten und Religion*. Er versucht zu zeigen, daß die von Bauer behauptete Unvereinbarkeit auf einem jeweils problematischen Begriff von politischer Emanzipation und politischem Staat beruht:

»So finden wir Bauers Fehler darin, daß er nur den >christlichen Staat<, nicht den >Staat schlechthin< der Kritik unterwirft, daß er das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation nicht untersucht und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind.« (Ebd., S. 350f.)

Demgegenüber betont Marx, daß die Emanzipation von der Religion keine notwendige Bedingung für die politische Emanzipation ist. Im Gegenteil:

»Die Zersetzung des Menschen in den Juden und in den Staatsbürger, in den Protestanten und in den Staatsbürger, in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger, diese Zersetzung ist keine Lüge gegen das Staatsbürgertum, sie ist keine Umgehung der politischen Emanzipation, sie ist die politische Emanzipation selbst, sie ist die politische Weise, sich von der Religion zu emanzipieren.« (MEW 1, S. 357)³

Gerade die *Trennung* von religiösem Menschen und Staatsbürger entspricht Marx zufolge also dem Wesen des politischen Staates bzw. des »Staates schlechthin« sowie der politischen Emanzipation. So ist die politische Emanzipation zwar gegenüber der Verzahnung von Kirche und >Staat< im Feudalismus ein großer Fortschritt.

»Aber man täusche sich nicht über die Grenze der politischen Emanzipation. Die Spaltung des Menschen in den öffentlichen und in den Privatmenschen, die Dislokation der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft, sie ist nicht eine Stufe, sie ist die Vollendung der politischen Emanzipation, die also die wirkliche Religiosität der Menschen ebensowenig aufhebt, als aufzuheben strebt.« (MEW 1, S. 356f.)

Wie im Ersten Teil angesprochen, war Marx' Anliegen in dieser Zeit eine kritische Weiterführung der Religionskritik Feuerbachs als Kritik der Politik. Die Religiosität der Menschen wird als ein gesellschaftliches Phänomen angesehen, das aus den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen erklärt werden muß.

Bauer verwechselt also Marx zufolge in idealistischer Weise >Ursache und Wirkung<, wenn er verlangt, der Mensch müsse seine Religion aufgeben, um sich politisch emanzipieren zu können (MEW 1, S. 350): Die weltliche ist der Grund für die religiöse Beschränktheit und nicht umgekehrt, und diese kann nur durch jene aufgehoben werden (ebd., S. 352). Die weltliche Beschränktheit aber hegt im Wesen des Staates selbst begründet.

»Da aber das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels ist, so kann die Quelle dieses Mangels nur noch im Wesen des Staates selbst gesucht werden.« (Ebd., S. 352)

Staatliche Organisierung beruht nach Marx immer - auch oder gerade in ihrer vollendeten Form: im politischen Staat⁴ - auf der »Zersetzung« des Menschen in das >lebendige< Individuum einerseits und den Staatsbürger andererseits. So ist der »vollendete politische Staat... seinem Wesen nach das Gattungslieben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben« (ebd., S. 354). Und diese Spaltung des Menschen, die-

ser »Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungsleben« (ebd., S. 360) ist die weltliche Basis der Religiosität des Menschen. Denn selbst wenn der Mensch »durch die Vermittlung des Staates sich als Atheisten proklamiert, d.h., wenn er den Staat zum Atheisten proklamiert«, bleibt er doch noch immer

»religiös befangen.... eben weil er sich nur auf einem Umweg, weil er nur durch ein Medium sich selbst anerkennt. Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einen Mittler. Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen.« (Ebd., S. 353)

Die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat, von Individuum und Staat, impliziert für Marx also, daß die Menschen ihre eigenen Kräfte nicht als gesellschaftliche erkennen und unmittelbar als solche organisieren. Die gesellschaftliche Kraft - in Wirklichkeit ihre eigenen Kräfte, Fähigkeiten und Existenzweisen - tritt den Menschen entfremdet als politische Kraft gegenüber. Und sie ist es, die zwischen den atomisiert einzelnen Menschen und zwischen dem einzelnen Menschen mit sich selbst vermittelt. Insofern und aufgrund dieser *Vermittlerfunktion* ist das Wesen des Staates selbst noch *religiös*. Der moderne politische Staat ist für Marx daher zwar eine historisch fortschrittliche, aber auch beschränkte und zu überwindende Gesellschaftsform, und die politische ist nicht die menschliche Emanzipation (MEW 1, S. 361). Anschließend wendet sich Marx gegen den zweiten von Bauer behaupteten *Widerspruch*, nämlich den *zwischen Religion und Menschenrechten*. Bauer zufolge muß, solange Juden Juden sind,

»über das menschliche Wesen, welches ihn als Mensch mit Menschen verbinden sollte, das beschränkte Wesen, das ihn zum Juden macht, den Sieg davontragen und ihn von den Nichtjuden absondern.« (Ebd., S. 362)

Jude und Christ sehen jeweils in ihrem Jude- oder Christsein ihr wahres Wesen. In den Menschenrechten hingegen wird der Mensch als solcher zum wahren Wesen des Menschen erklärt. Um »die allgemeinen Menschenrechte empfangen zu können«, muß daher der Mensch - so Bauer - »das Privilegium des Glaubens« aufopfern« (ebd.). Doch schon ein kurzer Blick auf die Menschenrechte widerlegt nach Marx die behauptete Unvereinbarkeit von Religion und Menschenrechten. In ihnen wird »das Privilegium des Glaubens«... ausdrücklich anerkannt, entweder als ein Menschenrecht oder als Konsequenz eines Menschenrechtes, der Freiheit« (ebd.). Mit anderen Worten:

»Die Unvereinbarkeit der Religion mit den Menschenrechten liegt so wenig im Begriff der Menschenrechte, daß das Recht, religiös zu sein, auf beliebige Weise religiös zu sein, den Kultus seiner besonderen Religion auszuüben, vielmehr ausdrücklich unter die Menschenrechte gezählt wird.« (Ebd., S. 363)

Marx versucht überdies zu zeigen, daß die Menschenrechte nicht, wie von Bauer unterstellt, vom Menschen als solchem ausgehen, sondern auf einer Verallgemeinerung eines ganz spezifischen >Menschentyps< beruhen: dem Menschen als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Dem Nachweis dieser These sowie der Erklärung, warum dem so ist, dienen die weiteren Ausführungen. Ich betone das, weil dieser Zusammenhang in den meisten Interpretationen unberücksichtigt bleibt, was - wie sich noch zeigen

wird - zu einer zwar üblicherweise als typisch marxistisch bezeichneten, genaugenommen aber ökonomistisch reduzierten Interpretation dieser Thesen führt. Marx betrachtet nun »die sogenannten Menschenrechte, und zwar die Menschenrechte unter ihrer authentischen Gestalt, unter der Gestalt, welche sie bei ihren Entdeckern, den Nordamerikanern und Franzosen, besitzen.« (Ebd., S. 362)⁵ Die amerikanischen und französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärungen sind für Marx also in ihren Kernpunkten identisch.⁶ Sie müssen ihm zufolge eher als ein >gleichzeitiges< Phänomen verstanden werden und nicht in der Relation Vorbild - Nachahmung. Letzteres impliziert nämlich, wie sich bei Jellinek auch zeigt, eine für Marx historisch problematische Annahme, daß nämlich »die Franzosen ohne die amerikanischen bills of rights niemals eine Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte verkündet haben« würden⁷. Das schließt nicht aus, daß historisch die bills of rights der amerikanischen Einzelstaaten, vor allem Virginias (aber nicht so sehr die Unabhängigkeitserklärung) eine Art Vorlage für die französische Deklaration waren.⁸ Die Gemeinsamkeiten der Deklarationen müssen jedoch Marx zufolge letztlich in gemeinsamen gesellschaftlichen Verhältnissen begründet sein.

Die Deklarationen sind für Marx im übrigen in ihrer Gesamtheit Menschenrechtserklärungen. Auch die Staatsbürgerrechte sind für ihn Menschenrechte, eben des Menschen als Staatsbürger. (MEW 1, S. 362) Im weiteren geht es ihm jedoch vor allem um die Menschenrechte im engeren Sinne.

Seinen Ausführungen stellt Marx zwei Fragen und zwei vorläufige Antworten voran: »Wer ist der vom citoyen unterschiedene homme?« - »Niemand anders als das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft.« Doch warum »wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft >Mensch<, Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte Menschenrechte genannt? Woraus erklären wir dies Faktum?« - »Aus dem Verhältnis des politischen Staats zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emanzipation.« (MEW 1, S. 363f.)

Um dies zu begründen, unternimmt Marx zunächst eine Art Diskursanalyse der klassischen Menschenrechte der Gleichheit, der Freiheit, der Sicherheit und des Eigentums in den französischen Verfassungen von 1793 und 1795 (wobei Marx eine andere Reihenfolge wählt). Das *Menschenrecht der Freiheit* ist Marx zufolge

»das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern unschädlich bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist.« (Ebd.)⁹

Das heißt das Menschenrecht der Freiheit

»basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf Absonderung des Menschen von dem Menschen.« (Ebd.)

Es geht von einem imaginierten Einzelnen aus, der als einzelner in die Gesellschaft eintritt und auch weiterhin dieser imaginierte Einzelne gegenüber der Gesellschaft bleibt, von einer Vorstellung vom Menschen also als ein auf sich beschränktes Individuum, eine Art Atom: unabhängig, selbständig, autark¹⁰. Mit anderen Worten: Im

Menschenrecht der Freiheit wird »die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade«, »das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums« (MEW 1, S. 364) proklamiert. Die zum Menschenrecht erhobene Freiheit ist folglich keineswegs, wie nahegelegt wird, die Freiheit des Menschen schlechthin. Sie ist vielmehr ein historisch begrenzter und überdies in sich problematischer Typ von Freiheit: die Freiheit des bürgerlichen Individuums, die Freiheit der Monade¹¹.

Ist das Menschenrecht der Freiheit das Recht des auf sich beschränkten Individuums, so ist das *Menschenrecht des Privateigentums* das Recht, sein Vermögen als dies auf sich beschränkte Individuum, in genau dieser beschränkten Art und Weise zu genießen, »ohne Beziehung auf andere Menschen, unabhängig von der Gesellschaft« (MEW 1, 365)¹². Insofern kann das Menschenrecht des Privateigentums auch als die »praktische Nutzenanwendung des Menschenrechts der Freiheit« (ebd., S. 364) bezeichnet werden. *Beide*, die »individuelle Freiheit, wie diese Nutzenanwendung derselben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft« (ebd., S. 365)¹³, und sie sind nicht miteinander identisch oder »kongruent«¹⁴. Die »individuelle Freiheit« und die in ihr implizierte Vorstellung vom Menschen und der Gesellschaft ist vielmehr der umfassendere Begriff. Das Privateigentum ist zwar *die* zentrale ökonomische Praxis, eben »praktische Nutzenanwendung« des Menschenrechts der Freiheit als auch die materielle Bedingung individueller Freiheit. Doch die bürgerliche Freiheit läßt sich nicht - wie Marx häufig, ob nun kritisch oder affirmativ, ökonomistisch (miß)verstanden wird - auf die Freiheit des Privateigentümers reduzieren. So beispielhaft bei Böhler: »Als materielle Basis der bürgerlichen Freiheit bestimmt das Privateigentum auch deren Sinn.«¹⁵ Hiernach liegt die Pointe der Menschenrechtskritik von Marx in der zentralen Bedeutung, die das Recht auf Privateigentum für die Konzeption der Menschenrechte hat, daß diese genaugenommen vornehmlich als Rechte des (kapitalistischen) Privateigentümers zu entlarven sind. Diese ökonomistische Reduktion der Überlegungen von Marx werden auch in der Kontroverse um Georg Jellinek's These vom Ursprung der Menschenrechte im Recht auf Religionsfreiheit und der Betonung auf der zentralen Bedeutung des Rechts auf Eigentum deutlich.

Wenn Jellinek die »Religionsfreiheit in den anglo-amerikanischen Kolonien als Ursprung der Idee, ein allgemeines Menschenrecht durch Gesetz festzustellen«¹⁶ behauptet, dann ist dies in dem Sinne zu verstehen, wie es Jellinek in seiner Erwiderung auf Boutmy formuliert, daß man

»mit der ersten Formulierung des Prinzips der Religionsfreiheit ... die Form (schuf; A. M.), in die in der Folgezeit alle anderen Freiheiten eingehen konnten, unter ihnen die sich nach den neuen Vorstellungen wandelnde Religionsfreiheit selbst. Ich spreche übrigens immer nur von der juristischen Form und nicht vom Hintergrund der Ideen.«¹⁷

Jellinek wendet sich hiermit ausdrücklich gegen die Vermutung, er wolle, wie das Habermas kritisch formuliert, »den Ursprung der Grundrechte schlechthin aus dem Ringen um die religiöse Freiheit«¹⁸ ableiten. Er versucht vielmehr dem historischen Phänomen gerecht zu werden, das auch Habermas mit den Worten konstatiert, daß »die

sogenannte Religionsfreiheit als das historisch früheste >Grundrecht< gelten« darf. Hiermit ist Jellinek zufolge ein Paradigmenwechsel erfolgt, der einen bestimmten Typus von juristischer Form produziert, der dann gleichsam für alle weiteren Freiheitsforderungen vorbildhaft sein konnte. Dieser These widerspricht es daher auch nicht, wenn Habermas den entscheidenden Anlaß für die erste amerikanische Menschenrechtserklärung nicht im Recht auf Religionsfreiheit sieht, sondern in der »Frage der politischen Mitbestimmung der zum Publikum versammelten Privatleute über solche Gesetze, die in ihre private Sphäre eingriffen«.¹⁹ Jellinek betont ausdrücklich die »Schöpfung des Systems der Menschen- und Bürgerrechte während der amerikanischen Revolution«²⁰.

In dieser Kritik deutet sich - wie schon gesagt - eine ökonomistische Reduktion der Thesen von Marx zu den Menschenrechten an, die in Hennann Kienners Einwänden gegen Jellinek vollends deutlich wird:

»Im Gegensatz zu Jellinek, der in der Religionsfreiheit der nordamerikanischen Kolonisten den ideellen Ursprung gesetzlich fixierter Menschenrechte glaubte nachweisen zu können, hat Marx gerade am Beispiel der Glaubensfreiheiten in der nordamerikanischen und der französischen Verfassung den übereinstimmenden Wesensgehalt beider Erklärungen, ideeller Ausdruck einer sich durchsetzenden bürgerlichen Gesellschaft, normative Widerspiegelung des Privateigentums zu sein, herausgearbeitet.«²¹

Aus einer komplexen Vorstellung von der Entstehung der Menschenrechte aus sehr *unterschiedlichen* ökonomischen wie gesellschaftlich-kulturellen Gründen im Zuge der Entwicklung kapitalistischer Gesellschaften wird eine (monokausale) funktionalistische Ableitung aus dem Privateigentum.

Das *Menschenrecht der Gleichheit* ist nun die Proklamation der Gleichheit aller Menschen als jeweils einzelne, auf sich beschränkte, ursprünglich selbständige und autarke Individuen²²:

»Die égalité, hier in ihrer nichtpolitischen Bedeutung, ist nichts als die Gleichheit der oben beschriebenen liberté nämlich: daß jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich ruhende Monade betrachtet wird.« (MEW 1, S. 365)²³

Und auch das *Menschenrecht der Sicherheit* geht Marx zufolge vom Menschen als einem einzelnen, auf sich beschränkten Individuum aus, dessen höchster Begriff von Sozialität darin besteht, daß die Gesellschaft die Aufgabe hat, jedem Menschen sein Leben als dieses auf sich beschränkte Individuum, sein Leben als Monade zu garantieren²⁴:

»Die Sicherheit ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der Polizei, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren.« (Ebd., S. 365f.)²⁵

Alle vier Menschenrechtsformulierungen basieren folglich nach Marx auf einer Konzeption vom Menschen als einem auf sich beschränkten Individuum, für das die anderen Individuen vor allem eine Beschränkung der eigenen Möglichkeiten, nicht deren Eröffnung darstellen: Die bürgerliche Gesellschaft »läßt jeden Menschen *im andern Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden*« (MEW 1, S. 365; Herv. A. M.).²⁶ Die Gesellschaft wird als nachträglicher Zu-

sammenschluß von ursprünglich selbständigen Individuen zur wechselseitigen Sicherheit verstanden und nicht als notwendige Voraussetzung der eigenen individuellen Möglichkeiten: In den Menschenrechten »erklärt sich das politische Leben für ein bloßes Mittel, dessen Zweck das Leben der bürgerlichen Gesellschaft ist« (ebd., S. 367). Marx selbst faßt seine Betrachtung folgendermaßen zusammen:

»Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.« (Ebd., S. 366)²⁷

Das heißt, in den Menschenrechten wird in einer normativen Verallgemeinerung ein eigentlich historisch beschränkter Typ des Menschen, das bürgerliche Individuum, zum Wesen des Menschen schlechthin erklärt. In erster Linie aus diesem Grund - und nicht, weil die Menschenrechte nur die Rechte der herrschenden Klasse oder lediglich formale Rechte wären - spricht Marx manchmal auch von den »sogenannten« (MEW 1, S. 362)²⁸ Menschenrechten: Sie geben vor, die natürlichen, angeborenen Rechte des Menschen schlechthin zu formulieren, in Wirklichkeit aber sind sie »nur« die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, des bürgerlichen Individuums, eines historisch beschränkten Menschenschlags <²⁹.

Auf diesen Widerspruch zwischen dem Universalitätsanspruch der Menschenrechte und ihrem inhaltlichen Zuschnitt auf die Privatperson führt Dietrich Böhler »eine immanente normative Spannung« in den gegenwärtigen bürgerlichen Rechtsordnungen zurück³⁰. Die Kritik von Marx zielt aber überdies auf den Universalismus der Menschenrechte selber. Und zwar nicht nur, weil dieser sich als eine hegemoniale Verallgemeinerung einer eigentlich partikularen Lebensweise erweist, sondern weil in ihm die Menschen »lediglich« als *Menschen* anerkannt werden. So ist es zwar ein historischer Fortschritt, daß in den Menschenrechten - zumindest dem Anspruch nach - endlich alle Menschen als *Menschen* anerkannt werden. Hierin liegt für Marx zugleich aber auch ihre historische Grenze: Die Menschen werden »nur« in und aufgrund ihres Menschseins an sich, nicht in ihrer konkreten Individualität anerkannt. Warum aber wird das »Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft »Mensch«, Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte Menschenrechte genannt? Woraus erklären wir dies Faktum?« Das war die zweite der bereits zitierten Fragen. Vorläufige Antwort war: »Aus dem Verhältnis des politischen Staates zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emanzipation.« Das Wesen der politischen Emanzipation ist begründet in der »Auflösung der alten feudalen Gesellschaft« durch die »politische Revolution« (MEW 1, S. 367).

»Die Konstitution des politischen Staates und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in die unabhängigen Individuen - deren Verhältnis das Recht ist, wie das Verhält-

nis des Standes- und Innungsmenschen das Privilegium war - vollzieht sich in einem und demselben Akte.« (Ebd., S. 369)³¹

Mit der Trennung von politischem Staat einerseits und bürgerlicher Gesellschaft andererseits findet eine »Entpolitisierung« der bürgerlichen Gesellschaft statt.

»Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik, von dem Schein selbst eines allgemeinen Inhalts.« (MEW 1, S.369)

Daher erscheint der

»Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, der unpolitische Mensch... aber notwendig als der natürliche Mensch. Die *droits de l'homme* erscheinen als *droits naturels*, denn die selbstbewußte Tätigkeit konzentriert sich auf den politischen Akt.« (Ebd., Herv. A. M.)

Es liegt also Marx zufolge im Wesen des politischen Staates, den einzelnen Menschen als natürliche Voraussetzung, als »Naturbasis« (ebd.)³² der Gesellschaft anzusehen und seine Rechte als seine ihm als Menschen zukommenden, natürlichen und unveräußerlichen Rechte. Aus diesem Grunde werden die Menschenrechte als Menschenrechte formuliert. Der politische Staat wird dagegen als ein künstliches Produkt verstanden, entstanden durch den Zusammenschluß der im Naturzustand ursprünglich selbständigen Individuen zum wechselseitigen Schutz voreinander. (Ebd.) Die Konsequenzen dieser Kritik an den Grenzen der politischen Emanzipation werden erst im Zusammenhang mit dem positiven Gegenbild: der menschlichen Emanzipation richtig deutlich.

»Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine »forces propres« als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.« (Ebd., S. 370)

Das ist nicht - wie es sehr häufig geschieht - im Sinne einer autoritären Unterordnung des Einzelnen unter den Staat zu verstehen.³³ So schreibt beispielsweise Schefold im Anschluß an ein längeres Rousseauzitat:

»Daß Marx diese Sätze nicht gleichfalls zitiert (Marx zitiert nur den ersten Teil; A. M.³⁴) bedeutet nicht, daß er in entscheidenden Punkten anders denkt. Um Gesetzgebung ist es ihm zwar nicht mehr zu tun, und er will auch keine Kraft des Ganzen im Unterschied zur Kraft der einzelnen; aber er will die Kräfte der Individuen selbst nur noch gesellschaftliche sein lassen.« Und etwas später heißt es: »Marx behauptet nämlich, das Allgemeine ... sei das Wesen des Einzelnen ... Er will, daß sogar das Individuum als solches gattungshaft sei.«³⁵

Marx nimmt hiernach mit Rousseau ein ursprünglich selbständiges Individuum an, »das in sich selbst und für sich allein ein vollkommenes Ganzes ist«, dem nun diese seine ursprüngliche Selbständigkeit genommen werden soll, um ihn zum bloßen Gattungswesen zu machen, und zwar indem ihm - mit Rousseaus Worten formuliert, der

hier ja Schefold zufolge Marx' Vorstellung von menschlicher Emanzipation vorwegnimmt - die »eigenen Kräfte (genommen werden; A. M.), um ihm fremde dafür zu geben, die er nur mit Hilfe anderer gebrauchen kann«. Das Ziel von Marx ist also

»eine >menschliche< Emanzipation, welche die natürliche Unabhängigkeit eines jeden Individuums durch eine Gattungsexistenz ersetzt, in der jeder- wie Rousseau formuliert - >nur durch alle Anderen etwas ist und vermag<«³⁶.

Dem Individuum bleibt mit der menschlichen Emanzipation »nur noch übrig, als Gattungswesen frei zu sein.«³⁷ Menschliche Emanzipation heißt hiernach nichts anderes als Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, Aufgehen des Einzelnen in der Gemeinschaft: der Einzelne gilt nichts, die Gattung, die Gemeinschaft alles. Und so kündigt sich schon beim frühen Marx - und hier bezieht sich Schefold auf eine Formulierung von Gollwitzer -

»bei aller bezeichnenden Zurückhaltung die Perspektive einer totalitären Staatsmacht an, die im überlegenen, erleuchteten Wissen dessen, was >vernünftig< ist, in das innerste Zentrum ihrer Bürger besserwissend, kontrollierend und dirigierend mit sanfterem oder härterem Drucke eingreift.«³⁸

Die menschliche Emanzipation ist so in Wahrheit letztlich die Emanzipation des totalitären Staates vom Menschen.

Gegen eine solche Interpretation spricht, daß Marx seine Thesen zur menschlichen Emanzipation explizit im Gegensatz zu Rousseau formuliert. Was Rousseau in seiner Konzeption des Gesellschaftsvertrages Marx zufolge (der ihn mit den Worten: »Die Abstraktion des politischen Menschen schildert Rousseau richtig« (MEW 1, S. 370) zu zitieren beginnt) zutreffend beschreibt, ist nicht das Wesen der menschlichen, sondern der politischen Emanzipation.³⁹ Die Ausführungen Rousseaus sind für Marx eine Bestätigung seiner Problematisierung der Grenzen der politischen Emanzipation. Sie zeigen die Spaltung des Menschen im politischen Staat in den Menschen als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft und den Menschen als Mitglied des politischen Gemeinwesens, den bourgeois und den citoyen und die darin implizierte Trennung zwischen Individuum und Staat.

Marx wirft hier Rousseau jedoch nicht vor - wie dies Fetscher annimmt -, daß Rousseau »den Citoyen als abstrakte Konstruktion aufgefaßt (habe; A. M.) und den eigentlichen Menschen im Bourgeois erblickt«⁴⁰. Wobei Marx übersehen habe, daß

»das Bemühen Rousseaus darauf gerichtet (war; A. M), konkrete Citoyens zu erziehen, die den >Anfechtungen< des bourgeoisen Partikularwillens möglichst entzogen sind«⁴¹.

Doch für Marx wäre der durch Erziehung realisierte »konkrete Citoyen« nicht weniger abstrakt. Denn im Selbstverständnis des politischen Staates, als dessen Vertreter Rousseau hier von Marx kritisiert wird, wird der Mensch als ursprünglich selbständiges Individuum gedacht: dies ist der natürliche, der eigentliche Mensch. Zum gesellschaftlichen Menschen wird der Mensch erst in Gestalt des politischen Menschen - also erst nachträglich - qua Gesellschaftsvertrag und nur in Absehung von sich als diesem ursprünglich selbständigen Individuum und seinen individuellen Interessen: das ist - in

Marx' Worten - als »abstrahierter, künstlicher Mensch«, als »eine allegorische, moralische Person« (MEW 1, S. 370).

Diese Vorstellung vom Menschen und von der Gesellschaft ist aber Marx zufolge eine Fiktion:

»In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der Einzelne losgelöst von den Naturbanden usw., die ihn in früheren Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten, begrenzten menschlichen Konglomerats machen... Den Propheten des 18. Jahrhunderts ... schwebt dieses Individuum des 18. Jahrhunderts - das Produkt einerseits der Auflösung der feudalen Gesellschaftsformen, andererseits der seit dem 16. Jahrhundert neuentwickelten Produktivkräfte - als Ideal vor, dessen Existenz eine vergangene sei: Nicht als ein historisches Resultat, sondern als Ausgangspunkt der Geschichte.« (Grundrisse, S. 5f.)

Aber eine solche Vorstellung vom Menschen und der Gesellschaft ist nicht einfach eine Art fixe Idee. Als gesellschaftliches Bewußtsein ist sie vielmehr eine gelebte Fiktion. Das betont Marx bereits in »Zur Judenfrage« ausdrücklich:

»Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist.« (MEW 1, S. 354f.)

Die Abstraktheit des politischen Menschen besteht also nicht darin, daß der politische Mensch, der Citoyen, nur eine ideelle Konstruktion ist, also abstrakt ist im Sinne von »nur gedacht«, noch nicht real(isiert). Der Citoyen ist zwar eine Fiktion, aber eine gelebte Fiktion. Die Abstraktheit besteht vielmehr im spezifischen Typ dieser Fiktion, daß sie abstrakt ist im Sinne von »abstrahieren von«, daß der Mensch zum politischen Menschen wird nur in *Absehung von* seiner Natur, von sich als ursprünglich selbständigem Wesen, von seinem individuellen Leben, seinen individuellen Interessen, durch Wegnahme seiner ihm >natürlicher Weise< zukommenden Kräfte, als *Mensch an sich*. Die Kritik von Marx zielt demzufolge auf die Konzeption des Citoyen selber und nicht - wie Fetscher meint - auf eine Verwirklichung des Citoyen. Eine Erziehung zum Citoyen wäre nichts anderes als eine Internalisierung des Gesellschaftsvertrages und damit die Reproduktion dieses kritisierten Selbstverständnisses bürgerlicher Gesellschaften. Der Mensch der menschlichen Emanzipation wäre danach, wie Fetscher dementsprechend auch ganz konsequent behauptet, »ein Wesen, das in der Gemeinschaft aufgeht, wie der Citoyen«⁴². Das aber ist letztlich nichts anderes als die nun allerdings positiv emphatisch besetzte Vorstellung einer Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, auf deren totalitäre Implikationen als mögliche Gefahr Schefold ja berechtigterweise hingewiesen hat⁴³.

Marx geht es aber gerade darum, daß es dieses angeblich natürliche, ursprünglich selbständige Individuum, von dem die herkömmlichen politischen Theorien ausgehen, gar nicht gibt. Dem Menschen kann und soll seine ursprüngliche Selbständigkeit (zwecks Vergesellschaftung) daher auch nicht weggenommen werden. Es gilt, im Gegenteil, zu begreifen, daß die Menschen immer schon - und nicht erst nachträglich durch Zusam-

menschlich - gesellschaftlich leben, also immer schon gesellschaftliche Wesen sind und ihre eigenen Kräfte immer schon gesellschaftliche Kräfte sind. So heißt es auch etwas später an der oben schon ausführlich zitierten Stelle in den »Grundrissen«:

»Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in Gesellschaft sich vereinzeln kann.« (Grundrisse, S. 6)

Es gilt, sowohl gesellschaftstheoretisch wie -politisch die Einsicht in die Gesellschaftlichkeit des Menschen zu reflektieren -, daß der Mensch mit seinen Fähigkeiten und Unfähigkeiten, seinem Fühlen, Denken und Handeln ein gesellschaftliches »Produkt«, ein »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« ist (MEW 3, S. 6). Das impliziert andererseits, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrerseits als ein »Produkt« des Menschen begriffen werden. »Alle Emanzipation ist« daher für Marx »Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst.« (MEW 1, S. 370)

Die Trennung von Einzelem und Allgemeinem, zwischen Einzel- und Allgemeininteresse, Individuum und Staat setzen demnach erst nachträglich ein. Sie sind historisches Resultat, Ergebnis einer historisch bestimmten Gesellschaftsorganisation. Konflikte zwischen Einzel- und Allgemeininteresse, zwischen Individuum und Staat treten nicht nur in jeweils historisch unterschiedlichen Formen auf, je nach Gesellschaftsorganisation, sondern der Konflikttyp selbst ist ein historisch begrenztes Phänomen. Er ist kein unabänderliches Thema menschlichen Lebens überhaupt.⁴⁴ So wendet sich Marx keineswegs gegen das individuelle Interesse des Einzelnen. Im Gegenteil, seine Kritik richtet sich gegen einen *hegemonialen Typ von Allgemeinheit*, in dem partikulare (ökonomische, kulturelle wie politische) Interessen der Herrschenden als allgemeine gesetzt und damit privilegiert werden.

Menschliche Emanzipation (als *Überschreitung* der Grenzen der politischen Emanzipation) kann daher nur in einer *Überwindung* der für den politischen Staat *spezifischen* Trennung zwischen Einzelem und Allgemeinem, zwischen bürgerlichem Individuum und Staat bestehen, keinesfalls in einer Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, des Individuums unter den Staat.

»Die Kommunisten wollen also keineswegs ... den »Privatmenschen« dem »allgemeinen«, dem aufopfernden Menschen zuliebe aufheben - eine Einbildung, worüber sie sich Beide (Stirner und Ruge; A. M.) bereits in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« die nötige Aufklärung hätten holen können.« (MEW 3, S. 229)

Die Unterordnung des Einzelnen unter den Staat ist für Marx die andere, nämlich autoritäre Variante des politischen Staates. Der politische Staat läßt seinem Wesen nach lediglich eine Über- oder eine Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine zu. Im »Normalfall« ist im politischen Staat, »die ganze Gesellschaft nur da ..., um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren« (MEW 1, S. 365f.). Die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeininteresse und damit die Mißachtung der Rechte des Einzelnen zur Sicherung des Staates ist daher nichts anderes als die andere Seite des Gleichen, die Ausnahme von der Regel, eben der Ausnahmezustand des politischen Staates (MEW 1, S. 366ff.). Bür-

gerlich liberaler und autoritärer Staat markieren für Marx gleichsam seine Variationsbreite, seine beiden äußersten Pole.

Das Gegenbild liegt für Marx daher *zugleich* jenseits einer Aufhebung der Trennung durch einen Balanceakt zwischen bürgerlicher Gesellschaft und politischem Gemeinwesen, zwischen Individuum und Staat. Seine Vorstellung von menschlicher Emanzipation ist keine Utopie vom vollkommenen Staat, von der wahren Demokratie, wie dies Werner Maihofer zu rekonstruieren versucht.

Ihm zufolge kritisiert Marx »die Trennung der gesellschaftlichen Kräfte« von der politischen Kraft«; das heißt, das

»Auseinandertreten von Privatleben und Staatsapparat, der am Ende in »Gestalt der politischen Kraft« sich völlig von den gesellschaftlichen Kräften trennt und als Staat an sich und Apparat für sich: Bürokratie, als Selbstzweck ein Eigendasein zu führen beginnt«.⁴⁵

Menschliche Emanzipation ist danach »Aufhebung dieser Entzweiung des Menschen mit sich selbst in Gesellschaft und Staat«, und zwar

»dadurch, daß die Organisation der gesellschaftlichen Kräfte... in den Parteien erfolgt, in denen sich je »eine Partei« des gegenständlichen (Gattungs-)Wesens des Menschen »geltend macht«, die so mit der Organisation der »politischen Kraft«: dem Staat, angemessen und verhältnismäßig vermittelt wird«.⁴⁶

Hiernach ginge es Marx also nicht um eine Überwindung der Trennung zwischen Individuum und Staat, sondern um ihre optimale Vermittlung. Aber Marx kritisiert nicht lediglich die Trennung der gesellschaftlichen Kräfte von der politischen Kraft; vielmehr daß der Mensch die gesellschaftlichen Kräfte in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt. Er wendet sich gegen die politische Kraft selbst. So ist für ihn auch umgekehrt die menschliche Emanzipation erst dann erreicht, wenn der Mensch seine eigenen Kräfte »als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt«, also erst jenseits einer optimalen Organisationsform der politischen Kraft bzw. staatlicher Organisation überhaupt.

In seiner Schrift gegen Proudhon schreibt Marx als Antwort auf die Frage: »Heißt dies, daß es nach dem Sturz der alten Gesellschaft eine neue Klassenherrschaft geben wird, die in einer neuen politischen Gewalt gipfelt?« (MEW 4, S. 181) zum Problem der politischen Gewalt:

»Nein. Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegensatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist.« (Ebd., S. 182)⁴⁷

Für W. Maihofer antizipiert Marx hier lediglich eine Verwandlung des politischen Charakters der öffentlichen Gewalt in einem Staate, nicht eine Gesellschaft, in der es keine politische Gewalt mehr geben wird. Aus der Opposition zwischen politischem Staat als vollendeter Form des Staates und menschlicher Gesellschaft als Überwin-

dung staatlicher Organisation wird eine Opposition zwischen bestehendem politischem Staat und wahren demokratischem Staat.

Doch gegen eine solche Interpretation spricht, daß diese Formulierungen als konsequente Weiterentwicklung der Überlegungen von Marx in »Zur Judenfrage« angesehen werden können. Bereits hier schon bezeichnet er seine Einwände gegen den politischen Staat - für den die moderne Demokratie Nordamerikas als Beispiel steht - ausdrücklich als Kritik am »Staate schlechthin«. So zielt auch seine dortige Kritik an Rousseau darauf, daß dieser die politische Form der Organisation von Gesellschaft nicht problematisiert und - läßt sich hinzufügen - auch gar nicht problematisieren kann, da sie für ihn nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Legitimität Thema ist. Im *Contrat Social* heißt es beispielsweise:

»Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Ketten ... Wie hat sich diese Umwandlung zugetragen? Ich weiß es nicht. Was kann ihr Rechtmäßigkeit verleihen? Diese Frage glaube ich beantworten zu können.«⁴⁸

Mit der Frage nach der Rechtmäßigkeit von politischer Herrschaft wird von vornherein die für Marx entscheidende Frage nach der politischen Herrschaft als historisch bestimmter Form gesellschaftlicher Organisation ausgeblendet. Politische Herrschaft als ein mögliches »Entfremdungsphänomen« kommt auf diese Weise gar nicht erst in den Blick. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn sich bei Rousseau sogar die Götter demokratisch regieren und nicht, wie sich das für vollkommene Wesen eigentlich gehörte, gar keiner Regierung bedürfen.⁴⁹

Für Marx ist aber politische Herrschaft als solche ein nicht nur erklärungsbedürftiges, sondern auch problematisches Phänomen. Sie ist Zeichen für die Begrenztheit der politischen Emanzipation. Jenseits erst liegt die menschliche Emanzipation - im Sinne der Zurückführung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf den Menschen selbst. Rousseaus Idee von direkter Demokratie ist für Marx daher nur auf der Grundlage einer grundsätzlichen Problematisierung politisch-staatlicher Herrschaft sinnvoll, das heißt, als Konzeption einer zunehmenden Demokratisierung des Staates hin zu einer menschlichen Gesellschaft⁵⁰. In diesen Rahmen stellt Marx sogar den Kampf um das allgemeine Wahlrecht, wie aus einer Formulierung in seinem Notizbuch, in dem die Thesen zu Feuerbach enthalten sind, hervorgeht. Hier heißt es: »9. Das Wahlrecht, der Kampf um die Aufhebung des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft.« (MEW 3, S. 537)⁵¹

Es läßt sich festhalten: Die Menschenrechte sind als Proklamierung der Rechte des ursprünglich selbständigen Individuums eine hegemoniale Verallgemeinerung der bürgerlichen Vorstellungen vom Menschen und der Gesellschaft. Sie gehören demnach als ein spezifischer Typ gesellschaftlichen Bewußtseins zur historisch begrenzten Phase des politischen Staates sowie der politischen Emanzipation.⁵² Die Kritik von Marx an den Menschenrechten in »Zur Judenfrage« zielt also nicht in erster Linie darauf, daß die Menschenrechte in Wirklichkeit nur die Rechte des (kapitalistischen) Privateigentümers bzw. nur der herrschenden Klasse(n) wären, nur diese sie wirklich nutzen oder einklagen könnten. Sie richtet sich vor allem gegen ihre hegemoniale Verallge-

meinerung der bürgerlichen Vorstellungen vom Menschen und der Gesellschaft und gegen die damit verbundene Reduktion konkreter Individuen auf ein abstraktes Menschsein. So sind die Menschenrechte gegenüber dem Ständewesen des Feudalismus und dem damit verbundenen Privilegien- und Zunftsystem allerdings ein historischer Fortschritt. Indem sie »alles auf den Menschen, d.h. auf das Individuum reduzieren, von welchem sie alle Bestimmtheit abstreifen, um es als Kapitalist oder Arbeiter fixieren zu können« (MEW Erg.Bd. 1, S. 557), werden jetzt zwar endlich vermittels des Staates alle Menschen als Menschen anerkannt - aber eben nur als Menschen. Hierin liegt zugleich die historische Grenze dieses Fortschritts: Die Menschen anerkennen sich in den Menschenrechten noch nur als Menschen, d.h. in einer Reduktion auf ein allgemeines Menschsein bzw. durch Abstraktion von ihrer jeweils individuellen Verschiedenheit. Sie anerkennen sich nicht in ihrer jeweils einzigartigen konkreten Individualität und historischen Besonderheit. Aufgrund der vorhandenen unterschiedlichen Klassenlage wie auch der »natürlichen« Verschiedenheit der Menschen hat das jeweils sehr unterschiedliche Konsequenzen.

Die Konsequenzen selbst bleiben jedoch in dem Artikel »Zur Judenfrage« noch recht abstrakt: Privilegierung der Bourgeoisie und ihrer materiellen wie gesellschaftlich-kulturellen Lebensweise. Ebenso erst nur angedeutet bleibt der Zusammenhang zwischen der bürgerlichen Vorstellung vom Menschen und der Gesellschaft und der kapitalistischen Produktionsweise: Die Menschenrechte sind die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft.

In den Ausführungen zum Problem des politischen Staates und den Menschenrechten in »Die Heilige Familie« (Ende 1844) wird die Bedeutung der Menschenrechte für die Konstituierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Dynamik ihrer materiellen und kulturellen Elemente schon etwas deutlicher angesprochen. (MEW 2, S. 130) Und es folgt eine (zwar gemäß dem bisher Erörterten logisch konsequente, aber doch) überraschende Feststellung:

»Die bürgerliche Gesellschaft wird positiv repräsentiert durch die Bourgeoisie. Die Bourgeoisie beginnt also ihr Regiment. Die Menschenrechte hören auf, bloß in der Theorie zu existieren.« (Ebd.)

Die Menschenrechte sind also für Marx keine bloß ideelle Konzeption des politischen Staates, wie dieser sein soll, aber in der Regel nicht ist, noch ein Ideal, auf das hin sich Gesellschaft entwickeln soll. Im Gegenteil. Die Menschenrechte sind im Normalzustand der bürgerlichen Gesellschaft, in der Tendenz zumindest, verwirklicht. Denn die bürgerliche Gesellschaft existiert in der ganzen Dynamik ihrer materiellen und kulturellen Elemente überhaupt nur aufgrund, oder besser als gesellschaftliche Praktizierung der Menschenrechte.

Die Kritik von Marx an den Menschenrechten beruht demgemäß nicht auf einer Enttäuschung über die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit und damit über den Sinn von Idealen, wenn die Gesellschaft ihre Verwirklichung doch nicht zuläßt, sondern die gesellschaftliche Wirklichkeit der Menschenrechte selbst ist problematisch.⁵³

Die zentrale Bedeutung dieser These für die Menschenrechtskritik von Marx wird in einer Formulierung in den »Grundrissen« deutlich. Ein Vorgriff auf diese Stelle scheint hier daher angebracht.

»Andrerseits zeigt sich ebenso sehr die Albernheit der Sozialisten, die demonstrieren, daß der Austausch, der Tauschwert etc. ursprünglich (in der Zeit) oder ihrem Begriff nach (in ihrer adäquaten Form) ein System der Freiheit und Gleichheit aller sind, aber verfälscht worden sind durch das Geld, Kapital etc. Oder auch, daß die Geschichte bisher noch verfehlte Versuche gemacht, sie in der ihrer Wahrheit entsprechenden Weise durchzuführen, und sie nun, wie Proudhon z.B. den wahren Jakob entdeckt haben, wodurch die echte Geschichte dieser Verhältnisse an der Stelle ihrer falschen geliefert werden soll. Ihnen ist zu antworten: daß der Tauschwert oder näher das Geldsystem in der Tat das System der Gleichheit und der Freiheit ist und daß, was ihnen in der näheren Entwicklung des Systems störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der Gleichheit und Freiheit, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit. Es ist ein ebenso frommer wie dummer Wunsch, daß der Tauschwert sich nicht zum Kapital entwickle, oder die den Tauschwert produzierende Arbeit zur Lohnarbeit. Was die Herren von den bürgerlichen Apologeten unterscheidet, ist auf der einen Seite das Gefühl der Widersprüche, die das System einschließt; auf der andren der Utopismus, den notwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu begreifen.« (Grundrisse, S. 160)

Die Verwirklichung der Menschenrechte der Gleichheit und der Freiheit weist sich aus als Ungleichheit und Unfreiheit bzw., wie es im »Fragment« heißt, die »Widersprüche aber, die bei tieferer Entwicklung erscheinen, sind immanente Widersprüche, Verwicklungen dieses Eigentums, Freiheit und Gleichheit selbst; die gelegentlich in ihr Gegenteil umschlagen« (ebd., S. 916)⁵⁴. Die Realität der Menschenrechte schließt notwendig ihre eigene Negation ein; aber nicht deshalb, wie häufig behauptet wird, weil sie auf der Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise zu verwirklichen versucht werden. Die Menschenrechte selbst gehören zur Struktur der kapitalistischen Produktionsweise: Ihre Praktizierung ist die Realität der kapitalistischen Produktionsweise (im Normalzustand gedacht).⁵⁵ Die Kritik von Marx an den Menschenrechten zielt also auf die Widersprüchlichkeit und Problematik der Wirklichkeit der Menschenrechte selbst - auf ihre immanente Dialektik.

(b) *»Grundrisse« - oder Freiheit und Gleichheit, die kapitalistische Produktionsweise und die Dialektik der Menschenrechte*

Wie schon eingangs hervorgehoben, sind die Thesen von Marx zu den Menschenrechten in »Zur Judenfrage« noch innerhalb seiner frühen »Kritik der Politik« formuliert. Sie werden vorrangig als Phänomen des modernen politischen Staates begriffen. In den darauffolgenden Arbeiten finden sich vor allem Bemerkungen zum Zusammenhang der ökonomischen Struktur der kapitalistischen Produktionsweise bzw. der bürgerlichen (ökonomischen wie kulturellen) Klasseninteressen und den Menschenrechten.⁵⁶ In den »Grundrissen« hingegen formuliert Marx seine Thesen zu den Menschenrechten innerhalb seiner durch die theoretische Perspektive »Basis und

Überbau« konstituierten Theorie der Gesellschaft. Marx versucht nun einen Erklärungszusammenhang aufzuzeigen zwischen der ökonomischen Struktur der kapitalistischen Produktionsweise, insbesondere einzelner ihrer Elemente, und dem Diskurs der Menschenrechte. Die früheren inhaltlichen Ausführungen zu zentralen Topoi der Menschenrechte werden dabei vorausgesetzt, geändert hat sich jedoch der Erklärungsansatz.

Eine Analyse dieses Zusammenhangs unternimmt Marx unter der Überschrift: »Einfacher Austausch. Verhältnisse der Austauschenden. Gleichheits-, Freiheits-, etc. -Harmonien. (Bastiat. Proudhon.)« (Grundrisse, S. 157). Er untersucht hier insbesondere die Grundstruktur des einfachen Austauschs von Waren⁵⁷, die Verhältnisse der Austauschenden zueinander sowie zu ihren Waren.⁵⁸

Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion sind »alle Glieder einer Totalität«, nämlich der ökonomischen Sphäre einer Produktionsweise. Zwischen diesen vier Momenten besteht ein Verhältnis der »Wechselwirkung«, in dem die Produktion nur in letzter Instanz determinierend ist (Grundrisse, S. 20f.). Der Austausch ist folglich ein Bereich *innerhalb* der ökonomischen Sphäre. Zwischen Produktion und Zirkulation besteht kein Verhältnis von Wesen und Erscheinung oder von Inhalt und Form. Marx beschreibt nun die Grundstruktur des Austausches folgendermaßen:

»In der Tat, soweit die Ware oder die Arbeit nur noch als Tauschwert bestimmt ist und die Beziehung, wodurch die verschiedenen Waren aufeinander bezogen werden als Austausch dieser Tauschwerte gegeneinander, ihre Gleichsetzung, sind die Individuen, die Subjekte, zwischen denen dieser Prozeß vorgeht, nur einfach bestimmt als Austauschende. Es existiert absolut kein Unterschied zwischen ihnen, soweit die Formbestimmung in Betracht kommt, und dies ist die ökonomische Bestimmung, die Bestimmung, worin sie in dem Verkehrsverhältnis zueinander stehen; der indicator ihrer gesellschaftlichen Funktion oder gesellschaftlichen Beziehung zueinander. Jedes der Subjekte ist ein Austauschender; d.h. jedes hat dieselbe gesellschaftliche Beziehung zu dem andren, die das andre zu ihm hat. Als Subjekte des Austausches ist ihre Beziehung daher die der Gleichheit. Ferner die Waren, die sie austauschen, sind als Tauschwerte Äquivalente oder gelten wenigstens als solche ...« (Grundrisse, S. 152f.)

Marx macht eine Unterscheidung zwischen der »ökonomischen Bestimmung« des Austauschvorgangs und seinem »Inhalt« (Grundrisse, S. 153). Betrachtet man nur die »reine Form« dieses Verhältnisses, nur seine »ökonomische Seite«, so lassen sich drei Momente unterscheiden:

»Die Subjekte des Verhältnisses, die Austauschenden; in derselben Bestimmung gesetzt; die Gegenstände ihres Austauschs, Tauschwerte, Äquivalente, die nicht nur gleich sind, sondern ausdrücklich gleich sein sollen, und als gleich gesetzt sind; endlich der Akt des Austauschs selbst, die Vermittlung, wodurch die Subjekte eben als Austauschende, Gleiche, und ihre Objekte als Äquivalente, gleiche, gesetzt werden.« (ebd.)⁵⁹

Der Vorgang des Austausches, in seiner ökonomischen Formbestimmung betrachtet, setzt also die Individuen als Austauschende und damit als Gleiche und die Tauschobjekte als Äquivalente (bzw. sie bewähren sich in ihm als solche). Dabei wird sowohl von der Verschiedenheit der Individuen, von ihrer Individualität, als auch von der Verschiedenheit der Tauschobjekte völlig abstrahiert (Grundrisse, S. 157f.).

Wird hingegen der Inhalt dieses Vorgangs betrachtet,

»so kann dieser Inhalt, der außerhalb der ökonomischen Formbestimmung fällt, nur sein: 1) Die natürliche Besonderheit der Ware, die ausgetauscht wird. 2) Das besondere natürliche Bedürfnis der Austauschenden, oder beides zusammengefaßt, der verschiedene Gebrauchswert der auszutauschenden Waren. Dieser, der Inhalt des Austauschs, der ganz außerhalb seiner ökonomischen Bestimmung liegt, so, weit entfernt die soziale Gleichheit der Individuen zu gefährden, macht vielmehr ihre natürliche Verschiedenheit zum Grund ihrer sozialen Gleichheit... Die Verschiedenheit ihres Bedürfnisses und ihrer Produktion gibt nur den Anlaß zum Austausch und zu ihrer sozialen Gleichsetzung in ihm; diese natürliche Verschiedenheit ist daher die Voraussetzung ihrer sozialen Gleichheit im Akt des Austauschs und dieser Beziehung überhaupt, worin sie zueinander als produktiv treten.« (Ebd., S. 154)

Die Voraussetzung des Austauschs und damit der sozialen Gleichheit der Individuen ist ihre natürliche Verschiedenheit, ihre jeweils unterschiedlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse, ihre jeweils einzigartige Individualität.⁶⁰

Hinsichtlich ihrer natürlichen Verschiedenheit sind die Menschen daher auch nicht gleichgültig gegeneinander, sondern bedürfen einander. Das aber bedeutet auch, daß die Menschen im Austauschverhältnis nicht nur in gleicher sowie in gesellschaftlicher Beziehung zueinander stehen, sondern daß sich die Menschen hier als Menschen zueinander verhalten. Denn

»daß dies Bedürfnis des einen durch das Produkt des andren und vice versa befriedigt werden kann, und der eine fähig ist, den Gegenstand dem Bedürfnis des andren zu produzieren und jeder dem andren als Eigentümer des Objekts des Bedürfnisses des andren gegenübersteht, beweist, daß jeder als Mensch über sein eignes besonderes Bedürfnis etc. übergreift, und daß sie sich als Menschen zueinander verhalten; daß ihr gemeinschaftliches Gattungswesen von allen gewußt ist.« (Ebd., S. 154)⁶¹

Daß sich aber die Menschen als den Austausch *Wollende* aufeinander beziehen, das macht die Freiheit dieser Handlung aus.

»Soweit nun diese natürliche Verschiedenheit der Individuen und der Waren derselben ... das Motiv bilden zur Integrierung dieser Individuen, zu ihrer gesellschaftlichen Beziehung als Austauschende, worin sie sich als Gleiche vorausgesetzt sind und bewähren, kommt zur Bestimmung der Gleichheit noch die der Freiheit hinzu. Obgleich das Individuum A Bedürfnis fühlt nach der Ware des Individuums B, bemächtigt es sich derselben nicht mit Gewalt, noch vice versa, sondern sie erkennen sich wechselseitig an als Eigentümer, als Personen, deren Willen ihre Waren durchdringt. Danach kommt hier zunächst das juristische Moment der Person herein und der Freiheit, soweit sie darin enthalten ist. Keines bemächtigt sich des Eigentums des andren mit Gewalt. Jedes entäußert sich derselben freiwillig.« (Ebd., S. 155)⁶²

Es läßt sich mit Marx zusammenfassen:

»Wenn also die ökonomische Form, der Austausch, nach allen Seiten hin die Gleichheit der Subjekte setzt, so der Inhalt, der Stoff, individueller sowohl wie sachlicher, der zum Austausch treibt, die Freiheit. Gleichheit und Freiheit sind also nicht nur respektiert im Austausch, der auf Tauschwerten beruht, sondern der Austausch von Tauschwerten ist die produktive, reale Basis aller Gleichheit und Freiheit. Als reine Ideen sind sie bloß idealisierte Ausdrücke derselben; als entwickelt in juristischen, politischen, sozialen Be-

Ziehungen sind sie nur diese Basis in einer andren Potenz. Dies hat sich denn auch historisch bestätigt.« (Grundrisse, S. 156)

Marx behauptet also zum einen: Betrachtet man den Akt des Austausches insgesamt, sowohl seiner ökonomischen Formbestimmung wie auch seinem Inhalt nach, dann läßt sich feststellen, daß Gleichheit und Freiheit dem Austauschverhältnis sowohl vorausgesetzt sind als auch mit ihm gesetzt werden wie auch sich in ihm bewähren. Wenn Paschukanis das, wie folgt, zusammenfaßt:

»Damit sich menschliche Arbeitsprodukte zueinander verhalten können wie Werte, müssen sich Menschen zueinander verhalten wie unabhängige und gleiche Persönlichkeiten«⁶³,

ist dies zumindest zweideutig. Es könnte leicht als Erklärung der Entstehung von Freiheit und Gleichheit im Sinne eines funktionalen >Um-Zu<-Verhältnisses mißverstanden werden, wonach Freiheits- und Gleichheitspraxen und -Vorstellungen entstehen, weil sie für den Austausch funktional sind.⁶⁴

Nach dem bisher Gesagten bedeutet jedoch eine solche funktionalistische Interpretation eine Reduktion. Vor allem trifft sie die eigentliche Pointe dieser Thesen nicht: Das Entscheidende am Austauschverhältnis für Marx ist, daß in ihm die (vorausgesetzten) freien und gleichen Warenbesitzer in gesellschaftliche Beziehung gesetzt werden und so als Freie und Gleiche gesellschaftlich anerkannt und reproduziert werden. Zum zweiten sind gesellschaftliche Gleichheit und individuelle Freiheit im Austauschverhältnis nicht etwa bloßer Schein, sie besitzen im umfassendsten Sinne Realität.⁶⁵ Oder wie es etwas später im »Fragment« formuliert wird:

»Wenn so die Zirkulation nach allen Seiten eine Verwirklichung der individuellen Freiheit ist, so bildet ihr Prozeß als solcher betrachtet - denn die Beziehung der Freiheit geht die ökonomischen Formbestimmungen des Austauschs nicht direkt an, sondern bezieht sich entweder auf *seine* juristische Form oder betreffen den Inhalt, die Gebrauchswerte oder Bedürfnisse als solche, d.h. in seinen ökonomischen Formbestimmungen betrachtet, die völlige Realisation der gesellschaftlichen Gleichheit.« (Grundrisse, S.912)⁶⁶

Zum dritten behauptet Marx: Das Austauschverhältnis ist »die produktive, reale Basis aller Gleichheit und Freiheit«: die Begriffe der Gleichheit und Freiheit sind letztlich nichts anderes als die zum idealen Maßstab, zu reinen Begriffen ausgearbeiteten gesellschaftlichen Bewußtseinsformen dieser gesellschaftlichen Realität der Gleichheit und Freiheit ebenso wie die in juristische, politische und soziale Beziehungen entwickelte Gleichheit und Freiheit letztlich nichts anderes sind als diese Gleichheits- und Freiheitsbeziehungen der Zirkulation in einer anderen Potenz.

»Der in der Zirkulation entwickelte Tauschwertprozeß respektiert daher nicht nur die Freiheit und Gleichheit, sondern sie sind sein Produkt; er ist ihre reale Basis. Als reine Ideen sind sie idealisierte Ausdrücke seiner verschiedenen Momente; als entwickelt in juristischen, politischen, und sozialen Beziehungen, sind sie reproduziert in andren Potenzen.« (Ebd., S. 915)⁶⁷

Gleichheit und Freiheit, sowohl als gesellschaftliche Bewußtseinsformen als auch als gesellschaftliche Verhältnisse und Praxen gedacht, haben also ihre reale Grundlage

insbesondere im Austauschverhältnis. In einem umfassenden, gleichsam alle gesellschaftlichen Bereiche durchziehenden und strukturierenden Sinne existiert das Austauschverhältnis allerdings nur in der kapitalistischen Produktionsweise.⁶⁸ Erst hier ist jeder (tendenziell zumindest) in der einen oder anderen Weise und mehr oder weniger häufig gleicher und freier Austauschender.

Insbesondere das Austauschverhältnis setzt die Allgemeinheit dieser Produktionsweise; aber auch, daß für diese Produktionsweise überhaupt die Allgemeinheit - und nicht, wie im Feudalismus das Privileg - kennzeichnend ist. Das heißt, es ist die Allgemeinheit des Austauschverhältnisses, die dieses insbesondere zu dem die Normalität kapitalistischer Gesellschaften kennzeichnenden Verhältnis werden läßt. Dadurch werden die von Marx festgestellten Momente des Austauschverhältnisses (wie gesellschaftliche Gleichheit, individuelle Freiheit, natürliche Verschiedenheit, Individualität, Gesellschaftlich-sein-aus-Eigeninteresse, freier Vertrag usw.) zu den zentralen Elementen des diese Produktionsweise kennzeichnenden normativen Diskurses. So besitzt der »Begriff der menschlichen Gleichheit« nach Marx »die Festigkeit eines Volksurteils« »erst in einer Gesellschaft, worin die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts, also auch das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist« (MEW 23, S. 74). Und zum vierten hebt Marx hervor, daß diese These historische Evidenz besitzt.

»Gleichheit und Freiheit (sind; A. M.) in dieser Ausdehnung... gerade das Gegenteil der antiken Freiheit und Gleichheit, die eben den entwickelten Tauschwert nicht zur Grundlage haben, vielmehr an seiner Entwicklung kaputtgehn.« (Grundrisse, S. 156)

Der nur begrenzten Bedeutung des Austausches in den antiken Gesellschaften entspricht die begrenzte Entwicklung der Gleichheits- und Freiheitsvorstellungen, vor allem ihre personelle Begrenzung: Nur manche werden als freie und gleiche Menschen angesehen und gesellschaftlich anerkannt. Bezeichnend hierfür ist auch die Bestimmung des Sklaven im römischen Recht »als einer, der nicht für sich durch den Austausch erwerben kann« (ebd., S. 157). So ist nicht nur

»die Dreieinigkeit von Eigentum, Freiheit und Gleichheit auf dieser Grundlage theoretisch zuerst von den italienischen, englischen, und französischen Ökonomen des 17. und 18. Jahrhunderts formuliert worden. Sie realisierten sich erst in der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Die antike Welt, der der Tauschwert nicht als Basis der Produktion diente, die an seiner Entwicklung vielmehr unterging, produzierte eine Freiheit und Gleichheit von ganz entgegengesetztem und wesentlich nur lokalem Gehalt.« (Grundrisse, S. 915f.)⁶⁹

Weitere aufschlußreiche Äußerungen macht Marx in den »Grundrissen« im Abschnitt über die »Konkurrenz« (ebd., S. 542ff.). Er wendet sich hier sowohl gegen die »Verhimmelung derselben durch die Middle-class-Propheten« als auch gegen »ihre Verteufelung durch die Sozialisten« (ebd., S. 545). Seine Kritik richtet sich dabei sowohl gegen die Vorstellung, die freie Konkurrenz reiße, indem sie die Schranken der feudalistischen Produktionsweise für die Entwicklung des Kapitals beseitigt, damit zugleich alle Schranken nieder, als auch gegen die »Albernheit«, »sie als den Zusammenstoß der entfesselten, nur durch ihre eignen Interessen bestimmten Individuen« und

»als die absolute Daseinsform der freien Individualität in der Sphäre der Produktion und des Austauschs« (ebd., S. 543) zu betrachten. Er hält dem entgegen, daß die freie Konkurrenz keineswegs alle Schranken aufhebt, sondern nur die, die für die freie Bewegung und Entwicklung des Kapitals ein Hindernis sind. Überdies ist für das Kapital die freie Konkurrenz - als Setzung der optimalen Bewegungsmöglichkeiten - tatsächlich die absolute Freisetzung und damit die absolute Freiheit. Für die Individuen hingegen bedeutet sie nur eine historisch begrenzte Freiheit. Doch solange

»die auf dem Kapital ruhende Produktion die notwendige, daher die angemessenste Form für die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft, erscheint das Bewegen der Individuen innerhalb der reinen Bedingungen des Kapitals als ihre Freiheit; die aber dann auch dogmatisch als solche versichert wird durch beständige Reflexion auf die von der freien Konkurrenz niedrigerliegenden Schranken.« (Grundrisse, S. 544)

Marx wendet also gegen die »Verhimmelung« der freien Konkurrenz ein, daß diese nur eine historisch begrenzte, nicht die absolute Freiheit der Individuen bedeutet und deren Ende daher auch nicht notwendigerweise das Ende aller Freiheit, und gegen die »Verteufelung« der freien Konkurrenz, daß diese andererseits aber doch die historisch fortschrittlichste Möglichkeit individueller Freiheit darstellt und daß daher deren Problematisierung keinesfalls hinter das hiermit erreichte gesellschaftlich-kulturelle Niveau zurückfallen darf.

»Daher andererseits die Abgeschmacktheit, die freie Konkurrenz als die letzte Entwicklung der menschlichen Freiheit zu betrachten; und Negation der freien Konkurrenz = Negation individueller Freiheit und auf individueller Freiheit gegründeter gesellschaftlicher Produktion. Es ist eben nur die freie Entwicklung auf einer bornierten Grundlage - der Grundlage der Herrschaft des Kapitals.« (Ebd., S. 545)

Marx geht aber in seinen Überlegungen noch einen Schritt weiter:

»Diese Art individueller Freiheit ist daher zugleich die völlige Aufhebung aller individuellen Freiheit und die völlige Unterjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die die Form von sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen - von den sich beziehenden Individuen selbst unabhängigen Sachen - annehmen.« (Ebd.)

Diese »Art individueller Freiheit« ist also in sich widersprüchlich. Ihre Realität enthält notwendig ihre eigene Negation. - Nicht zuletzt, weil individuelle Freiheit im Kapitalismus gleichbedeutend ist mit der Unfähigkeit zu einer gemeinsamen Organisation und Kontrolle der gesellschaftlichen Produktion. Die gesellschaftlichen Verhältnisse nehmen daher die »Form von sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen« an. Die Handlungen der Menschen sind in letzter Instanz durch die Gesetze und die Dynamik ihrer eignen, ihnen aber entfremdeten Handlungen bestimmt. Es gibt niemanden (mehr), der nicht von der Dynamik des gesellschaftlichen Gesamtprozesses erfaßt wäre, tendenziell zumindest, der Kapitalist ebenso wie der Arbeiter.⁷⁰ Diese Thesen erinnern an die oben bereits angesprochenen Formulierungen von Marx, wonach »die Verwirklichung von Gleichheit und Freiheit,... sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit« (Grundrisse, S. 160). Hiermit ist offensichtlich nicht gemeint, daß sich die Freiheit bei genauerem Hinsehen als Unfreiheit entpuppt, in Wirk-

lichkeit also nicht Freiheit, sondern Unfreiheit herrscht. Gemeint ist vielmehr, daß die Wirklichkeit dieser Art individueller Freiheit *zugleich* Unfreiheit ist. Oder, wie es in der ebenfalls schon zitierten späteren Äußerung im »Fragment« heißt:

»Die Widersprüche aber, die bei tieferer Entwicklung erscheinen, sind immanente Widersprüche, Verwicklungen dieses Eigentums, Freiheit und Gleichheit selbst; die gelegentlich in ihr Gegenteil umschlagen.« (Ebd., S. 916)

Die bürgerliche Freiheit ist zwar ein historischer Fortschritt, schon gar gemessen an der individuellen Unfreiheit (z.B.) des Leibeigenen oder des Vasallen im Feudalismus. Doch nicht zuletzt im »Umschlagen« von individueller Freiheit in gesellschaftliche Unfreiheit erweist sich die dialektische Ambivalenz bürgerlicher Freiheit und Gleichheit und ihre historische Beschränktheit.

Im Zusammenhang seiner Betrachtung in den »Grundrissen« des Austauschverhältnisses Kapital - Arbeit formuliert Marx weitere Thesen zum Thema Gleichheit und Freiheit. Hier heißt es:

»Ebenso, indem der Arbeiter das Äquivalent erhält in der Form des Geldes, der Form des allgemeinen Reichtums, ist er in diesem Austausch als Gleicher dem Kapitalist gegenüber, wie jeder andre Austauschende; wenigstens dem Schein nach. Dem fact nach ist diese Gleichheit schon dadurch gestört, daß sein Verhältnis als Arbeiter zum Kapitalisten, als Gebrauchswert in der spezifisch vom Tauschwert verschiedenen Form, im Gegensatz zu dem als Wert gesetzten Wert, vorausgesetzt ist für diesen scheinbar einfachen Austausch; daß er also schon in einem anders ökonomisch bestimmten Verhältnis steht - außer dem des Austauschs, worin die Natur des Gebrauchswerts, der besondere Gebrauchswert der Ware als solcher gleichgültig ist. Dieser Schein existiert indes als Illusion seinerseits und zu einem gewissen Grade auf der andren Seite und modifiziert daher auch wesentlich sein Verhältnis im Unterschied von dem der Arbeiter in andren gesellschaftlichen Produktionsweisen. Aber was das Wesentliche ist, der Zweck des Austauschs für ihn ist die Befriedigung seines Bedürfnisses.« (Ebd., S. 194f.)

Da der Arbeiter tatsächlich ein Äquivalent erhält, stehen sich Arbeiter und Kapitalist, wie in jedem andren Austauschverhältnis, als Gleiche gegenüber - »wenigstens dem Schein nach«. Dieser »Schein existiert« als »Illusion« (mehr oder weniger) auf beiden Seiten. Und dieser Schein von Gleichheit, der einen Kern Wahrheit besitzt, zeichnet das kapitalistische Produktionsverhältnis als historischen Fortschritt gegenüber früheren Produktionsverhältnissen aus. Andererseits jedoch ist diese Gleichheit nur scheinbar. In >Wirklichkeit< stehen sich in diesem Austausch nicht Gleiche gegenüber. Dem Austausch ist ein anderes ökonomisches Verhältnis vorausgesetzt: das Verhältnis des Arbeiters zum Kapitalisten als einem spezifischen Gebrauchswert, nämlich den: Wert zu schaffen. Im Unterschied zum einfachen Austausch ist hier also die Natur des Gebrauchswerts nicht gleichgültig. Und »was das wesentliche ist, der Zweck des Austauschs für ihn (den Arbeiter; A. M.) ist die Befriedigung seines Bedürfnisses«. Der Arbeiter erhält also letztlich nur einen Gebrauchswert; er

»erhält zwar Geld, aber nur in seiner Bestimmung als Münze ... Was er austauscht, ist daher nicht der Tauschwert, nicht der Reichtum, sondern Lebensmittel, Gegenstände zur Erhaltung seiner Lebendigkeit, Befriedigung seiner Bedürfnisse überhaupt, physischer, sozialer etc.« (Grundrisse, S. 195)

Der Arbeiter befindet sich also gegenüber dem Kapitalisten »im Verhältnis der einfachen Zirkulation« (ebd., S. 198), nicht aber der Kapitalist gegenüber dem Arbeiter. Der Kapitalist erhält nicht nur »Gebrauchswerte zur unmittelbaren Konsumtion« (ebd.), sondern »Reichtum« (ebd., S. 202) zur Akkumulation. Die Gleichheit ist folglich durch das dem Austausch vorausgesetzte und diesen Austausch bedingende ökonomische Verhältnis, daß nämlich ein *Arbeiter* einem *Kapitalisten* gegenübersteht, von vornherein »gestört«.

Der einfache Austausch beruht auf und beinhaltet die Identität von Arbeit und Eigentum, und darauf beruht die Gleichheit der Austauschenden im Austausch bei aller Verschiedenheit, ja Ungleichheit ihrer ökonomischen Verhältnisse. Der Austausch Kapital - Arbeit hingegen beruht auf und beinhaltet die Trennung von Arbeit und Eigentum (ebd., S. 202ff.). Er basiert demgemäß - strukturell paradox - auf einer den Austausch bedingenden prinzipiellen ökonomischen Ungleichheit der Austauschenden bei prinzipiell möglicher Vergleichbarkeit von Arbeit und Eigentum: Er ist die Vermittlung nicht nur ökonomisch verschiedener, sondern ökonomisch *ungleicher* Individuen -aber eben doch *gleicher Individuen*. Daher existiert *ein Schein von Gleichheit und zugleich ist die Gleichheit nur Schein*. Die Gleichsetzung ist faktisch und doch nur formal.

Aber der Austausch Kapital - Arbeit setzt auch die bereits angesprochene Trennung von Arbeit und Eigentum voraus. Dieser Vorgang - auch als »sogenannte ursprüngliche Akkumulation« (MEW 23, S. 741) bezeichnet - ist die historische Voraussetzung der kapitalistischen Produktionsweise. Sie ist »nichts als der historische Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel« (ebd.). Die unmittelbaren Produzenten werden in diesem Prozeß »freie Arbeiter«, und zwar im doppelten Sinn:

»daß weder sie selbst unmittelbar zu den Produktionsmitteln gehören, wie Sklaven, Leibeigene usw., noch auch die Produktionsmittel ihnen gehören, wie beim selbstwirtschaftenden Bauer usw.« (Ebd.)

Der Arbeiter verfügt nun zwar über sich und sein Arbeitsvermögen als freie Person, zugleich aber über keinerlei Lebens- und Produktionsmittel, um für sich und seine Angehörigen zu sorgen. Die historische Voraussetzung der kapitalistischen Produktionsweise ist insofern von vornherein in sich ambivalent: Einerseits bedeutet sie eine tatsächliche Befreiung der unmittelbaren Produzenten »von Dienstbarkeit und Zunftzwang« (ebd.) oder - wie dies Marx in seinen »Theorien über den Mehrwert« formuliert:

»Wenn die >civil rights< der labourers do not affect >their economical position<, their economical position, however, does affect their civil rights. Die Lohnarbeit auf nationalem Maßstab, daher auch die kapitalistische Produktionsweise, nur möglich, wo die Arbeiter persönlich frei. Sie beruht auf der persönlichen Freiheit der Arbeiter.« (MEW 26.3, S. 424)

Andererseits werden

»diese Neubefreiten erst Verkäufer ihrer selbst, nachdem ihnen alle ihre Produktionsmittel und alle durch die alten feudalen Einrichtungen gebotenen Garantien ihrer Existenz geraubt sind.« (MEW 23, S. 743)

Und es »kostet Jahrhunderte« - wie es an anderer Stelle heißt:

»bis der >freie< Arbeiter infolge entwickelter kapitalistischer Produktionsweise sich freiwillig dazu versieht, d.h. gesellschaftlich dazu gezwungen ist, für den Preis seiner gewohnheitsmäßigen Lebensmittel seine ganze aktive Lebenszeit, ja seine Arbeitsfähigkeit selbst, seine Erstgeburt für ein Gericht Linsen zu verkaufen.« (Ebd., S. 287)

Mit der Trennung des Arbeiters vom Eigentum an den Arbeitsbedingungen wird der unmittelbare Produzent zum Verkäufer seiner Arbeitskraft, zum Lohnarbeiter, aber auch zugleich der Eigentümer von Lebens- und Produktionsmittel zum Kapitalisten. Nicht zuletzt dieses Produktionsverhältnis kennzeichnet Marx zufolge die kapitalistische Produktionsweise als historischen Fortschritt: Der unmittelbare Produzent ist freier Lohnarbeiter, der seine Arbeitskraft freiwillig und aus Eigeninteresse, um sich und seine Angehörigen zu unterhalten, auf dem Arbeitsmarkt dem Kapitalisten gegen Geld anbietet. Er ist damit durch das kapitalistische Produktionsverhältnis selbst, zumindest formell, als Person gesetzt; d. h. als noch etwas anderes als nur als Arbeiter: Er ist zugleich auch als Mensch gesetzt und ist nicht (mehr) ausschließlich auf seine ökonomische Funktion reduziert.

»Als Sklave hat der Arbeiter Tauschwert, einen Wert; als freier Arbeiter hat er keinen Wert; sondern nur die Disposition über seine Arbeit, durch Austausch mit ihm bewirkt, hat Wert. Er steht dem Kapitalisten nicht als Tauschwert gegenüber, sondern der Kapitalist ihm Seine Wertlosigkeit und Entwertung ist die Voraussetzung des Kapitals und die Bedingung der freien Arbeit überhaupt. Linguet betrachtet sie als Rückschritt; er vergißt, daß damit der Arbeiter formell als Person gesetzt ist, der noch etwas außer seiner Arbeit für sich ist und der seine Lebensäußerung nur veräußert als Mittel für sein eignes Leben.« (Grundrisse, S. 199f.)

Das Lohnarbeitsverhältnis ist kein Herrschafts- bzw. Knechtschaftsverhältnis mehr, sondern ein Vertragsverhältnis zwischen freien und gleichen Personen - »wenigstens dem Schein nach«.

»Zunächst ist die erste Voraussetzung, daß das Verhältnis von Sklaverei und Leibeigenschaft aufgehoben ist. Das lebendige Arbeitsvermögen gehört sich selbst an und disponiert durch den Austausch über seine eigne Kraftäußerung. Beide Seiten stehen sich als Personen gegenüber. Formell ist ihr Verhältnis das gleiche und freie von Austauschenden überhaupt. Daß diese Form Schein ist und täuschender Schein, erscheint, soweit das juristische Verhältnis betrachtet wird, als außerhalb desselben fallend... Er verkauft die besondere Kraftäußerung an einen besondern Kapitalisten, dem er als einzelnen unabhängig gegenübersteht. Daß dies nicht sein Verhältnis zur Existenz des Kapitals als Kapitals, d.h. zur Kapitalistenklasse ist klar. Allein so ist, was die einzelne, wirkliche Person betrifft, ihm weites Feld der Wahl, Willkür, und daher der formellen Freiheit gelassen.« (Ebd., S. 368)

Es läßt sich also noch etwas genauer sagen: Der historische Fortschritt der kapitalistischen Produktionsweise gegenüber früheren Produktionsweisen besteht darin, daß im

Austausch Kapital - Arbeit (und damit in dem für diese Produktionsweise zentralen Produktionsverhältnis) sich Arbeiter und Kapitalist wenigstens formell als freie und gleiche Personen gegenüberstehen - was aber nur möglich ist, weil sie es in gewissem Sinne auch tatsächlich sind -, und hierin folglich die Normalität und Norm des kapitalistischen Produktionsverhältnisses besteht. Das aber heißt auch, wie Tuschling betont:

»Formale Freiheit und Gleichheit sind nicht nur (bürgerliche) Illusion oder subjektiv-ideologischer Schein, sondern, obwohl formal, nichtsdestotrotz auch reale Gleichheits- und Unabhängigkeitsbeziehungen zwischen Lohnarbeitern und Kapitalisten.« 71

Sie sind folglich- wie sich fortfahren läßt - auch auf den Austausch Kapital und Arbeit bezogen nur bedingt >falsches Bewußtsein<. Denn daß dieser Austausch Marx zufolge die Grundlage aller allgemeinen Freiheits- und Gleichheitsillusionen ist bzw. auf der »Form des Arbeitslohns »alle ... Freiheitsillusionen« »beruhn« (MEW 23, S. 562), ist nur möglich, weil er als ein Vertragsverhältnis zwischen Freien und Gleichen *praktiziert* wird. Wie sich schon im Abschnitt zur Gerechtigkeit gezeigt hat, sind Marx zufolge die Kontraktbedingungen zwischen Kapitalist und Arbeiter ungerecht. Es stehen sich hier nicht - wie dies gemäß den Gesetzen des Warenaustausches sein müßte - zwei freie und gleiche Vertragspartner gegenüber. Da der Arbeiter seine Arbeitskraft verkaufen muß, um überhaupt leben zu können, ist er mehr oder weniger gezwungen, die ihm vom Kapitalisten angebotenen Kontraktbedingungen zu akzeptieren. Dies ist nach Marx auch bei der Existenz starker Gewerkschaften nur graduell anders. Hier nun wird deutlich, daß die Vertragsbedingungen zwischen Kapitalist und Arbeiter überdies auch gegen das Recht auf Freiheit und Gleichheit verstoßen. So heißt es auch am Ende der Darstellung des Kampfes um die Grenze des Arbeitstages im »Kapital«:

»An die Stelle des prunkvollen Katalogs der >unveräußerlichen Menschenrechte« tritt die bescheidne Magna Charta eines gesetzlich beschränkten Arbeitstages, die >endlich klarmacht, wann die Zeit, die der Arbeiter verkauft, endet und wann die ihm selbst gehörige Zeit beginnt.« (MEW 23, S. 320)

Der Austausch von Kapital und Arbeit entspricht also nur der Form nach den Menschenrechten auf Freiheit und Gleichheit: da sich Kapitalist und Arbeiter wenigstens dem Schein nach als freie und gleiche Vertragspartner gegenüberstehen. Andererseits aber sind im Austausch Kapital - Arbeit »dem fact nach« sehr wohl - durch das diesem Austausch vorausgesetzte ökonomische Verhältnis - von vornherein Gleichheit wie Freiheit »gestört«. Im »Kapital« faßt Marx dieses Problem folgendermaßen zusammen:

»Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenebürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Waren-

besitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun ... Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warentausches, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unserer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die - Gerberei.« (MEW 23, S. 189ff.)⁷²

Entgegen der Kritik von Otto Kalischeuer, demzufolge Marx den »negativen Freiheitsbegriff« (»Abwesenheit von Zwang«)⁷³ auf die Produktionsverhältnisse hätte anwenden sollen, weist Marx also darauf hin, daß der Austausch Kapital - Arbeit zwar nicht der Form nach, aber de facto gegen Freiheit und Gleichheit verstößt. Er zeigt sogar, daß dieser Verstoß eine notwendige Konsequenz der immanenten Dialektik der Menschenrechte selbst ist.

Doch dieser Widerspruch zwischen formaler Gleichheit und Freiheit und materialer Ungleichheit und Unfreiheit kennzeichnet Marx zufolge »den Austausch Kapital - Arbeit und nicht auch alle anderen Austauschverhältnisse, wie dies Tuschling behauptet. Nach ihm sind

»durch die kapitalistische Form der Produktion im engeren Sinne zugleich Beziehungen der formalen Freiheit und Gleichheit zwischen den Lohnarbeitern und allen anderen mit ihnen kapitalistisch vergesellschafteten Individuen (ob Kapitalisten, Lohnarbeiter oder Mitglieder anderer Gruppen oder Restklassen gilt im Äquivalententausch gleich) gesetzt.«⁷⁴

Es besteht hiernach kein Unterschied zwischen dem Austausch Kapital - Arbeit und dem Kauf und Verkauf von Subsistenzmitteln⁷⁵; alle Austauschverhältnisse sind nur formale Gleichheits- und Freiheitsbeziehungen. Der Kapitalismus ist nach Tuschling geradezu dadurch gekennzeichnet, daß er

»Freiheit und Gleichheit als notwendige Form allseitiger Beziehungen der Individuen in einer Gesellschaft«⁷⁶ setzt. Und: »Diese Beziehungen der Freiheit und Gleichheit sind also ebenso Bestandteil der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus wie die ihnen zugrundeliegenden Verhältnisse der Ungleichheit und Ausbeutung in der Produktion.«⁷⁷

Der Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise läßt sich daher ihm zufolge als ein ihr immanenter Widerspruch zwischen »formal gleicher und freier und materiell ungleicher und unfreier Beziehungen«⁷⁸ beschreiben.

Marx ging es aber in den oben erörterten Äußerungen gerade darum zu zeigen, daß ein grundlegender Unterschied besteht zwischen dem einfachen Austausch (Geld - Ware usw.) und dem Austausch Kapital - Arbeit. Im einfachen Austausch stehen sich tatsächlich gleiche und freie Austauschende gegenüber. Hier ist nämlich die Abstraktion von der natürlichen Verschiedenheit, einschließlich möglicher ökonomischer Verschiedenheit, ja Ungleichheit, nicht lediglich formal, da diese natürliche Verschiedenheit zwar Voraussetzung, aber für den Tauschakt selbst völlig gleichgültig ist. Und des-

halb auch ist für Marx der einfache Austausch »die produktive, reale Basis aller Gleichheit und Freiheit«. Gleichheits- und Freiheitsvorstellungen sind hier »bewußtes Sein«, Bewußtsein realer Gleichheits- und Freiheitsbeziehungen. Demgegenüber stehen sich im Austausch Kapital - Arbeit - und nur in diesem Zusammenhang spricht Marx von formal - nur formal freie und gleiche Austauschende gegenüber. Denn die ökonomische Verschiedenheit der Austauschenden - Kapitalist bzw. Arbeiter zu sein - ist für diesen Austausch nicht gleichgültig. Im Gegenteil, er ist letztlich sein »Inhalt«. Im Austausch Kapital - Arbeit decken sich also Bewußtsein und Realität nur auf der Ebene der formalen, nicht aber der materialen Realität. Daß aber selbst das Produktionsverhältnis als Gleichheits- und Freiheitsbeziehung erscheint, führt zur Illusion, als sei die kapitalistische Produktionsweise im Ganzen eine Verwirklichung von Gleichheit und Freiheit.

Die kapitalistische Produktionsweise zeichnet sich also durch reale wie lediglich formale Gleichheits- und Freiheitsbeziehungen sowie durch materiale Ungleichheits- und Unfreiheitsbeziehungen aus. Die Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen und -Illusionen basieren also nicht nur auf formaler sondern auch auf materialer Praxis. Mit anderen Worten: Der Austausch Kapital - Arbeit ist einerseits eine Konsequenz der Menschenrechte der Freiheit und Gleichheit und basiert auf ihnen. Andererseits ist er gleichbedeutend mit ihrem »Umschlagen«, denn Ausbeutung ist, und zwar »gleiche Exploitation der Arbeitskraft«, »das erste Menschenrecht des Kapitals« (MEW 23, S. 309). Analog wie Marx zufolge der Austausch Kapital - Arbeit ein »Umschlagen« des einfachen Austauschs ist⁷⁹; oder wie das erste Gesetz des bürgerlichen Eigentums, »die Identität der Arbeit mit dem Eigentum«, umschlägt in das zweite: »die Arbeit als negiertes Eigentum oder das Eigentum als Negation der Fremdheit der fremden Arbeit« (Grundrisse, S. 373), so sind die Menschenrechte in ihrer Konsequenz zugleich auch ihre eigene Negation.⁸⁰

Genau diesen dialektischen Zusammenhang übersehen aber nach Marx jene Sozialisten, die eine Produktionsweise mit einfachem Austausch, ohne dessen »Umschlagen« in den Austausch Kapital - Arbeit und damit ohne Verstoß gegen die Menschenrechte, für möglich halten, die sich daher den Sozialismus als Rückkehr zum einfachen Austausch und als Verwirklichung der Menschenrechte vorstellen.

Von hier aus gesehen wird die Verkürzung einer Formulierung wie die von Böhler deutlich, derzufolge der Kapitalismus eine »gesellschaftliche Totalität« ist, »die ökonomisch durch das »Kapitalverhältnis« bestimmt wird, das die Menschenrechte der Freiheit, Gleichheit und Würde der Person »umschlagen« läßt«⁸¹. So bleibt unreflektiert, daß das Kapitalverhältnis selbst eine Konsequenz der Menschenrechte ist; oder -in Anlehnung an die oben zitierten Formulierungen von Marx ausgedrückt: daß die Verwirklichung der Menschenrechte der Gleichheit und Freiheit im Kapitalverhältnis diese in ihr Gegenteil, in Ungleichheit und Unfreiheit umschlagen läßt. Genau das aber macht Marx zufolge den immanenten Widerspruch, die Dialektik der Menschenrechte aus.⁸²

Vor allem am Beispiel des Austausches Kapital - Arbeit, präzisiert sich also, was in »Zur Judenfrage« noch abstrakt bleiben mußte, wie nämlich die Menschenrechte konkret zu einer Privilegierung der bürgerlichen Klasse führen. Es wird beispielhaft, wie die Menschenrechte als oberster allgemeiner normativer Diskurs der kapitalistischen Produktionsweise vor allem die ökonomische und kulturelle Existenzweise der bürgerlichen Klasse als hegemoniale reproduzieren und wie deren strukturelle Ökonomische und gesellschaftlich-kulturelle Hegemonie punktuell umschlägt und sich verdichtet zu manifester Ausbeutung und Unterdrückung:

»Damit erhalten die verfassungsrechtlich garantierten und den Grundbestand der bürgerlichen Verfassungsnormen ausmachenden, bürgerlichen Freiheiten eine klassenspezifische Funktion; sie stabilisieren die Klassenherrschaft der Produktionsmittelbesitzer. Für die große Masse der lohnabhängigen Bevölkerung sind die Institute der bürgerlichen Freiheiten allerdings »umgeschlagen«; die kodifizierten Menschenrechte garantieren unter den Bedingungen des Kapitalverhältnisses und der technisierten großen Industrie die Reduzierbarkeit von Freiheit und Menschenwürde zumal in den Bereichen der Produktion.«⁸³

2. Bestimmung des Begriffs der Menschenrechte

Auch die Menschenrechte werden also von Marx in einem ganz grundlegenden Sinne *historisch* begriffen, und zwar sowohl was ihre *einzelnen Formulierungen* als auch den *Diskurstyp* selbst anbetrifft. Sie formulieren ihm zufolge einen historisch bestimmten und begrenzten normativen Diskurs und kein überhistorisches, z.B. in Gott, der menschlichen Natur oder der menschlichen Vernunft begründetes, universell gültiges Ideal. Der Diskurs der Menschenrechte gehört allerdings nicht, wie der der Gerechtigkeit, einer größeren Epoche verschiedener Gesellschaftsformationen an, sondern vor allem der kapitalistischen bzw. Gesellschaften mit entwickelter privatkapitalistischer oder staatlicher Warenproduktion, in denen eine Trennung zwischen Staat und Gesellschaft existiert. Die spezifischen Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit sowie vom Menschen als ursprünglich selbständigem Individuum, wie sie Marx in »Zur Judenfrage« als zentrale Topoi der diskursiven Struktur der Menschenrechte herausgearbeitet hatte, erweisen sich als für die Austauschverhältnisse in kapitalistischen Gesellschaften konstitutive Bewußtseinsformen. Der Diskurs der Menschenrechte wird also als reflexive Ausarbeitung gesellschaftlicher Praxis verstanden, in dem nicht in erster Linie Normen formuliert werden, wie gesellschaftliche Verhältnisse sein sollten, aber in der Regel nicht sind, sondern die Normen der Normalität entwickelter (staats)kapitalistischer Gesellschaften.

Das schließt weder aus, daß auch im Normalfall stets gegen die Menschenrechte verstoßen wird - Normalität ist immer nur eine Tendenz, eine Art Oszillationslinie -; noch schließt es aus, daß das nicht strukturell geschieht. Wie am Beispiel der freien Konkurrenz und des Austausches Kapital - Arbeit deutlich wurde, gehört zur Verwirklichung der Menschenrechte selbst, daß sie »gelegentlich in ihr Gegenteil umschlagen«.

Was (im Normalfall) als Widerspruch zwischen den Menschenrechten und der gesellschaftlichen Wirklichkeit erscheint, ist für Marx »der notwendige Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft«. Und zwar insofern wie die Menschenrechte eben der »idealisierte«,

»phantastische Ausdruck der bestehenden Welt sind und daher ihre Wirklichkeit in den schlechten Verhältnissen dieser bestehenden Welt schon existiert« (MEW 4, S. 12)

Die Menschenrechte sind dementsprechend auch nicht einfach falsches Bewußtsein. Selbst am Beispiel des Austausches Kapital - Arbeit wurde deutlich, daß die Vorstellung, es handle sich hier um ein Verhältnis zwischen freien und gleichen Vertragspartnern, ein »Körnchen« Wahrheit besitzt. Außerdem wissen Marx zufolge alle Beteiligten über die Tatsache der Ausbeutung und über die strukturelle Hegemonie der bürgerlichen Klasse Bescheid oder ahnen es doch zumindest. So »tarnen«, »bemänteln« oder »verschleiern« die Menschenrechte auch nicht, wenn dies funktionalistisch als Grund für ihre Entstehung verstanden oder als ihre primäre Aufgabe innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise angesehen wird.⁸⁴ Die Verschleierung der Ausbeutung und der Herrschaft der bürgerlichen Klasse bzw. die »Illusionen«, die sich alle Beteiligten hierüber machen, sind vielmehr ein *nachträglicher* Effekt der Menschenrechte und ihrer bewußten oder unbewußten Indienstnahme durch die herrschende Klasse.

Marx entwickelt also eine *ideologietheoretische* und nicht eine lediglich *ideologiekritische* Perspektive auf die Menschenrechte. Auf die Notwendigkeit dieser theoretischen Unterscheidung für das Verständnis der Äußerungen von Marx wurde bereits im Ersten Teil hingewiesen. Hier läßt sie sich weiter präzisieren.

In seiner Arbeit zum »Strukturwandel der Öffentlichkeit« deutet Habermas die Kritik der Politischen Ökonomie vor allem ideologiekritisch. Sie zerstöre »alle Fiktionen, auf die sich die Idee der bürgerlichen Öffentlichkeit beruft«, indem sie deutlich mache, daß entgegen dem eigenen Anspruch weder alle an ihr teilhaben könnten noch in ihr das allgemeine Interesse aller artikuliert werde.⁸⁵ Kritik an den Menschenrechten ist hier also in erster Linie Kritik an ihren »Fiktionen« und Entlarvung ihrer verschleiern den Funktion. Die Menschenrechte werden von ihren ideologischen, d. i. falschen, Momenten befreit und auf ihren wahren, universalen Gehalt zurückgeführt. Ideologiekritik, das ist Reinigung des Begriffs von seinen ideologischen Schlacken und Wiederaneignung seines eigentlichen Gehalts.

Für Marx hingegen ist Ideologiekritik eher sekundär. Seine Überlegungen zielen vielmehr auf eine gesellschaftstheoretische Erklärung der Menschenrechte, auf eine kritische Analyse ihrer zentralen Topoi sowie auf den Nachweis ihrer dialektischen Struktur. Dabei erweist sich der Diskurs der Menschenrechte als reflexive Ausarbeitung für die kapitalistische Produktionsweise zentraler gesellschaftlicher Praxen bzw. deren Bewußtseinsformen. *Die Menschenrechte sagen folglich die Wahrheit*. An diesem Punkt zeigt sich die große Nähe zwischen der ideologietheoretischen Perspektive von Marx und der diskurstheoretischen Foucaults. So betont auch Foucault: »Es gibt keinen Gegensatz zwischen dem, was getan, und dem, was gesagt wird.«⁸⁶

In einer ideologiekritischen Perspektive wird überdies - wie sich bei Habermas zeigt - aus einer grundlegenden Kritik am Freiheitsbegriff der Menschenrechte eine Kritik an der bürgerlichen Privatautonomie, und aus dem Nachweis der historischen Beschränktheit des Freiheitsbegriffs der Menschenrechte wird die Wiederaneignung des eigentlich universalen Gehalts und seine Hypostasierung als ein diese gesellschaftlichen Verhältnisse transzendierendes Ideal. Ideologiekritik arbeitet, mit anderen Worten, mit der Opposition von Universalem und (bloß) Partikularem. Sie entlarvt, daß der Diskurs der Menschenrechte zwar Universalität suggeriert, seine Wirklichkeit aber nur partikular ist. Der Anspruch auf universelle Gültigkeit selber aber ist gerade der wahre, eben überhistorische Kern dieses Diskurses, den es zu bewahren und zu seiner Verwirklichung zu verhelfen gilt. Eine ideologietheoretisch Perspektive hingegen schließt die Problematisierung dieser Opposition mit ein: So erweist sich der Menschenrechtsdiskurs als Ganzes als normative Verallgemeinerung historisch partikularer gesellschaftlicher Praxen und der Universalitätsanspruch selbst als ein historisch bestimmtes und damit historisch begrenztes Phänomen.

In einer Kritik realer Diskriminierung und gesellschaftlicher Unterdrückung muß dementsprechend unterschieden werden, ob sie Verstöße gegen die Menschenrechte darstellen, die ein erneutes Insistieren auf die Einhaltung der Menschenrechte verlangen, oder ob sie zur Realität/Realisierung der Menschenrechte gehören und dementsprechend auf deren Reformulierung oder gar auf die Notwendigkeit der Formulierung neuer gesellschaftlicher Vorstellungen verweisen.

3. Die Menschenrechte als Kriterium der Kritik bestehender Gesellschaftsverhältnisse

Marx formuliert nicht nur Ansätze zu einer Theorie der Menschenrechte. Er sieht in den Menschenrechten auch einen Maßstab zur Kritik bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse, allerdings auf der Basis seines historischen Menschenrechtsverständnisses. Es muß beispielsweise deutlich bleiben, daß von einem historisch bestimmten Typ, nicht von *der* Freiheit oder *der* Gleichheit und nicht von *dem* Menschen, sondern vom Menschen der bürgerlichen Gesellschaft die Rede ist; ebenso, daß der Anspruch auf universelle Gültigkeit selbst ein historisch begrenztes Phänomen ist; und nicht zuletzt, daß die Menschenrechte ein bürgerlicher und ein genaugenommen nur (staats)-kapitalistischen Gesellschaften angemessener Diskurs ist.

So entstehen Engels zufolge die proletarischen Gleichheitsforderungen als gleichsam radikalisiertes Pendant zu den bürgerlichen Gleichheitsforderungen. Sie

»nehmen die Bourgeoisie beim Wort: die Gleichheit soll nicht bloß scheinbar, nicht bloß auf dem Gebiet des Staats, sie soll auch wirklich, auch auf dem gesellschaftlichen, ökonomischen Gebiet durchgeführt werden.« (MEW 20, S. 99)

Die proletarischen Gleichheitsforderungen sind daher, ebensowenig wie die bürgerlichen, die Formulierung zukünftiger, im Sozialismus zu verwirklichender Gesellschaftsverhältnisse. Sie sind alles, »nur keine ewige Wahrheit.« (Ebd.)

Die Erkenntnis der historischen Beschränktheit der Menschenrechte ist folglich nicht gleichbedeutend — wie häufig behauptet wird - mit einer Negation des historischen Fortschritts, den die Menschenrechte darstellen.⁸⁷ Marx selbst kritisiert verschiedentlich gesellschaftliche Verhältnisse mit Hilfe der Menschenrechte.⁸⁸ Ein wichtiges Beispiel ist die bereits angesprochene Kritik am Austausch Kapital - Arbeit als nur der Form nach nicht, de facto aber sehr wohl gegen die Menschenrechte verstoßend. In einem Artikel in der »Neuen Rheinischen Zeitung« weist Marx auf Verstöße gegen die Religions- und Bewegungsfreiheit insbesondere der Juden hin. (MEW 6, S. 24ff.) In einem anderen, ebenfalls in der »Neuen Rheinischen Zeitung« erschienenen Artikel, veröffentlicht Marx eine sogenannte »Arbeiterkarte«, ein Formular, das die bei der Stadt Köln beschäftigten Arbeiter unterschreiben mußten, als ein, wie er sagt, »historisches Dokument für den Zynismus unserer Bourgeoisie der Arbeiterklasse gegenüber« (ebd., S. 152). Nach einer Problematisierung der hierin vorgesehenen polizei-rechtlichen Reglementierungen der Arbeiter bemerkt er:

»Man mag an diesem Mustergesetze ersehnen, welche Charte unsre Bourgeoisie, säße sie am Ruder, dem Volke oktroyieren würde.« (Ebd., S. 155)

Und - um noch ein letztes Beispiel zu erwähnen - in seinem ersten Artikel über Lord Palmerston richtet er sich gegen dessen Mißachtung der Religionsfreiheit. Die Argumentation Palmerstons zeige seiner Meinung nach überdeutlich, daß die Gewährung der Menschenrechte von den Herrschenden überhaupt als eine Frage der jeweiligen politischen Opportunität angesehen wird. Das heißt,

»daß die Masse des Volkes eigentlich überhaupt keine Rechte hat, sondern nur jenes Maß von Freiheiten genießen soll, das ihr die Gesetzgebung - oder mit anderen Worten: die herrschende Klasse - zuzugestehen für gut befindet. Demgemäß erklärt auch Lord Palmerston unumwunden, >die Emanzipation der Katholiken sei nur eine Sache der Gnade und des Wohlwollens.« (MEW 9, S. 361)

Der Diskurs der Menschenrechte taugt allerdings Marx zufolge als Repräsentant des in kapitalistischen Gesellschaften erreichten und zu erreichenden gesellschaftlich-kulturellen Niveaus nur als Kriterium zur *immanenten* Kritik bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse und nur in diesem Sinne als Forderung nach und Korrektiv für gesellschaftliche(r) Weiterentwicklung.

In diesem Zusammenhang muß auch die Äußerung von Marx zum Recht auf Arbeit, in seinem Artikel zu den »Klassenkämpfen in Frankreich. 1848 bis 1850« gesehen werden:

»In dem ersten Konstitutionsentwurf, verfaßt vor den Junitagen, befand sich noch das >droit du travail<, das Recht auf Arbeit, erste unbeholfene Formel, worin sich die revolutionären Ansprüche des Proletariats zusammenfassen. Es wurde verwandelt in das droit à l'assistance, in das Recht auf öffentliche Unterstützung, und welcher moderne Staat ernährt nicht in der einen oder andern Form seine Paupers? Das Recht auf Arbeit ist im bürgerlichen Sinn ein Widersinn, ein elender, frommer Wunsch, aber hinter dem Rechte auf Arbeit steht die Gewalt über das Kapital, hinter der Gewalt über das Kapital die Aneignung der Produktionsmittel, ihre Unterwerfung unter die assoziierte Arbeiter-

klasse, also die Aufhebung der Lohnarbeit, des Kapitals und ihres Wechselverhältnisses.« (MEW 7, S. 41f.)

Nach Kuczynski vertritt Marx hier dieselbe Position wie Engels noch 1884 in seinem Brief an Bernstein⁸⁹. Dieser betrachte die Forderung nach einem Recht auf Arbeit im Rahmen kapitalistischer Gesellschaften zwar als unsinnige, aber im Kampf gegen Bismarck »nützliche Parole«⁹⁰. Für Kuczynski ist diese Haltung von Marx und Engels im übrigen »die gleiche wie gegenüber der Idee der Menschenrechte überhaupt«⁹¹. Doch die Forderung nach einem Recht auf Arbeit ist für Marx zwar eine »erste unbeholfene Formel«, zum einen, weil sie nicht realisierbar ist, zum anderen aber auch, weil diese Forderung selbst unzureichend ist. Die Vorstellung, daß jeder Mensch von seiner eignen Arbeit leben können muß, geht vom bürgerlichen Individuum in kapitalistischen Gesellschaftsverhältnissen aus. Bezogen auf eine Gesellschaft jedoch, die sich wie die sozialistische dadurch auszeichnen sollte, daß in ihr die gesamtgesellschaftlich notwendige Arbeitszeit auf alle Menschen verteilt sein soll, in der also alle Menschen arbeiten, genaugenommen sogar arbeiten müssen, ist ein Recht auf Arbeit nicht nur unzulänglich, sondern auch irreführend. Kann es sich doch nun nicht mehr um ein klassisches Menschenrecht im Sinne eines Schutz- oder Abwehrrechtes noch um ein soziales Teilhaberecht handeln. In einer sozialistischen Gesellschaft müßte es stattdessen Marx zufolge ein Recht auf selbstbestimmte und selbstverwirklichende Arbeit bzw. auf ein demokratisch festgelegtes Maximum an gesellschaftlich notwendig zugeteilter Arbeit geben.

Andererseits ist die Forderung des Rechts auf Arbeit für Marx unter bestimmten Bedingungen aber doch zumindest eine »erste unbeholfene Formel«. Unter bestimmten politischen Umständen kann diese Forderung durch ihre Nichtrealisierbarkeit bzw. durch ihre nur spezifische Realisierbarkeit in kapitalistischen Gesellschaftsverhältnissen deren Widersprüche so auf die Spitze treiben, daß sie offensichtlich werden und deutlich wird, daß hinter dieser die Forderung nach Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise steht. Marx spricht sich deshalb auch nicht ausdrücklich gegen eine solche Forderung aus: Auch wenn sie unrealistisch und inhaltlich »fälsch« ist, kann sie doch historisch als konkrete politische Forderung völlig »richtig« sein. Sie hat für Marx daher primär eine politisch taktische Bedeutung. Und zwar genaugenommen gerade, weil sie »im bürgerlichen Sinn ein Widersinn«, also kein »klassisches« Menschenrecht ist.

Die Haltung, die Marx zum Recht auf Arbeit einnimmt, ist folglich nicht - wie Kuczynski behauptet- »die gleiche wie gegenüber der Idee der Menschenrechte überhaupt«. Das Insistieren auf den Menschenrechten ist für Marx keine lediglich politisch taktische Forderung nach eigentlich Unrealisierbarem, sondern das Einfordern der »Normalität« moderner kapitalistischer Gesellschaften, deren historisch erreichtes und zu erreichendes ökonomisches, politisches und allgemein kulturelles Niveau. An diesem Beispiel wird überdies deutlich, daß Marx nicht von einem kontrafaktischen und in diesem Sinne über die kapitalistische Produktionsweise hinausweisenden normativen Gehalt der Menschenrechte ausgeht. Eine Argumentation wie gegenüber

dem Recht auf Arbeit - daß es im Kapitalismus nicht zu verwirklichen, »im bürgerlichen Sinn ein Widersinn« ist usw. - wäre sonst widersinnig. Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen, die Menschenrechte sind Marx zufolge nur, weil sie realisierbar sind, auch eine »Waffe« gegen die Bourgeoisie. So schreibt Marx in »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«:

»Die Bourgeoisie hatte die richtige Einsicht, daß alle Waffen, die sie gegen den Feudalismus geschmiedet, ihre Spitze gegen sie selbst kehrten ... Das parlamentarische Regime lebt von der Diskussion, wie soll es die Diskussion verbieten? Jedes Interesse, jede gesellschaftliche Einrichtung wird hier in allgemeine Gedanken verwandelt, als Gedanken verhandelt, wie soll irgendein Interesse, eine Einrichtung sich über dem Denken behaupten und als Glaubensartikel imponieren? Der Rednerkampf auf der Tribüne ruft den Kampf der Preßbengel hervor, der debattierende Klub im Parlament ergänzt sich notwendig durch debattierende Klubs in den Salons und in den Kneipen, die Repräsentanten, die beständig an die Volksmeinung appellieren, berechtigen die Volksmeinung, in Petitionen ihre wirkliche Meinung zu sagen. Das parlamentarische Regime überläßt alles der Entscheidung der Majoritäten, wie sollen die großen Majoritäten jenseits des Parlaments nicht entscheiden wollen?« (MEW 8, S. 153f.)⁹²

Der Diskurs der Menschenrechte ist also für Marx die Formulierung des obersten normativen Diskurses moderner kapitalistischer Gesellschaften. Er hat nicht, wie Gollwitzer behauptet, die »Dialektik der Individualrechte übersehen«, daß diese »nicht nur dem bürgerlichen Interesse, sondern der Begrenzung jedweder Herrschaft von Menschen über Menschen«⁹³ dienen. Im Gegenteil, es findet sich eine Vielzahl von Äußerungen, in denen Marx bestehende gesellschaftliche Verhältnisse, Verfassungs- und Gesetzestexte mit den Menschenrechten als Kriterium beurteilt und kritisiert. Allerdings verfährt Marx dabei, mit Ausnahme der wenigen angesprochenen Fälle, meist eher implizit. Man könnte auch sagen: Die explizite Rolle, die in den frühen Artikeln von Marx über Pressefreiheit und ähnliches noch der Begriff des wahren Rechts innehatte, nämlich das Kriterium der Kritik zu sein, übernehmen später, neben dem code civil und penal (als damals fortschrittlichste bürgerliche Gesetzgebungen), die Menschenrechte.

Und solange, wie die Menschenrechte nicht durch die gesellschaftliche Weiterentwicklung tatsächlich inhaltlich überholt sind, sind sie Marx zufolge auch in einer sozialistischen Gesellschaft weiterhin von zentraler Bedeutung, allerdings jetzt nicht mehr als Formulierung des normativen Maximums, sondern des Minimums. Im »Anti-Dühring« wendet sich Engels dementsprechend auch ganz entschieden gegen die Vorstellung, wonach in einer »freien Gesellschaft« die Religionsausübung verboten sein sollte (MEW 20, S. 294). Seine Einwände sind darüber hinaus ein geradezu klassisches Beispiel für ein Insistieren auf den Menschenrechten auf der Grundlage eines gesellschaftstheoretisch fundierten Menschenrechtsbegriffs.

Nach einem kurzen historischen Überblick über die Religionsentwicklung bis hin zum Monotheismus heißt es:

»In dieser bequemen, handlichen und allem anpaßbaren Gestalt kann die Religion fortbestehen als unmittelbare, das heißt gefühlsmäßige Form des Verhaltens der Menschen zu den sie beherrschenden fremden, natürlichen und gesellschaftlichen Mächten, solan-

ge die Menschen unter der Herrschaft solcher Mächte stehn. Wir haben aber mehrfach gesehn, daß in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft die Menschen von den von ihnen selbst geschaffnen ökonomischen Verhältnissen, von den von ihnen selbst produzierten Produktionsmitteln wie von einer fremden Macht beherrscht werden. Die tatsächliche Grundlage der religiösen Reflexaktion dauert also fort und mit ihr der religiöse Reflex selbst.« (Ebd., S. 295)

Das religiöse Bedürfnis und damit auch das nach religiösen Kulte wird sich daher weder durch diese theoretische Erklärung, noch überhaupt durch bloße Erkenntnis beeindrucken lassen - auch durch kein (polizei)staatliches Dekret. Ebenso wenig wird sich seine gesellschaftliche Ursache beseitigen lassen.

»Dazu gehört vor allem eine gesellschaftliche Tat. Und wenn diese Tat vollzogen, wenn die Gesellschaft durch Besitzergreifung und planvolle Handhabung der gesamten Produktionsmittel sich selbst und alle ihre Mitglieder aus der Knechtung befreit hat, in der sie gegenwärtig gehalten werden durch diese von ihnen selbst produzierten, aber ihnen als übergewaltige fremde Macht gegenüberstehenden Produktionsmittel, wenn der Mensch also nicht mehr bloß denkt, sondern auch lenkt, dann auch verschwindet die letzte fremde Macht, die sich jetzt noch in der Religion widerspiegelt, und damit verschwindet auch die religiöse Widerspiegelung selbst, aus dem einfachen Grunde, weil es dann nichts mehr widerzuspiegeln gibt.« (Ebd.)

Solange es religiöse Bedürfnisse gibt, ist das Zeichen eines »Mangels« in den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen, insbesondere dafür, daß die gesellschaftlichen Kräfte der Menschen ihnen noch immer als fremde Mächte gegenüberstehen, sie noch nicht unter ihrer gemeinsamen Verfügungsgewalt stehen. - Ich erinnere, bereits in »Zur Judenfrage« war das die Bestimmung des spezifischen »Mangels« jedes Staates und wurde das als Grund genannt, weshalb jeder Staat und damit jede staatlich organisierte Gesellschaft strukturell religiös ist. Mit anderen Worten: Jede Religiosität fällt als Kritik an der gesellschaftlichen Realität auf diese zurück. Ein Verbot der Religionsausübung ist daher wenig sinnvoll. Auch dürfte sie kaum mehr als kurzfristigen Erfolg haben. Aber noch entscheidender ist, daß es auch keine historische Rechtfertigung für ein Verbot gibt, auch dann nicht, wenn sich entgegen der eigenen Prognose die Religion trotz grundlegender gesellschaftlicher Veränderungen keineswegs als Bedürfnis erübrigen sollte. Gesellschaftsveränderungen durch Verbote erzwingen zu wollen, ist -laut Engels - eine typisch preußische Vorstellung von Sozialismus!⁹⁵

4. Die Menschenrechte als Formulierung zukünftiger Gesellschaftsverhältnisse

In den meisten marxistischen Rechtstheorien wird eine positiv über die kapitalistische Produktionsweise hinausweisende Bedeutung der Menschenrechte behauptet⁹⁶ und der Sozialismus-Kommunismus als Verwirklichung der Menschenrechte angesehen⁹⁷ - meist in Konsequenz einer >lediglich< ideologiekritischen Interpretation von Marx. Es lassen sich dabei vor allem zwei Varianten unterscheiden, für die die Thesen von Hermann Klenner und Oskar Negt als exemplarisch angesehen werden können. Auffällig bei beiden ist, daß auf die Äußerungen von Marx selbst hierzu kaum Bezug genommen wird.

In - wie er ausdrücklich betont - Übereinstimmung mit Marx, Engels und Lenin behauptet Hermann Klenner in seinem Aufsatz »Freiheit, Gleichheit und so weiter« erstens:

»Die bürgerlichen Freiheitsrechte widerspiegeln und beflügeln einen bedeutenden Fortschritt in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft.«⁹⁸

Zweitens: Die bürgerlichen Menschenrechte sind Klassenrechte. Partikulare Interessen werden zu allgemein menschlichen Interessen erklärt; sie sind daher in Wahrheit nur sogenannte Menschenrechte. Die bürgerlichen Menschenrechte sind daher auch, drittens, nicht die Menschenrechte der Arbeiterklasse. Sie stellen nicht das Ziel ihres politischen Handelns dar. Sie sind »weder der angemessene Maßstab für Ziel und Methoden der Arbeiterbewegung, noch können sie deren Kampf gegen jegliche Form von Ausbeutung und Unterdrückung begründen.«⁹⁹ Und viertens: Im Gegensatz zu den bürgerlichen Menschenrechten, die sogar im bürgerlichen Lager für nicht mehr theoretisch begründbar gelten¹⁰⁰, sind die sozialistischen Menschenrechte wissenschaftlich begründet. Die

»Menschenrechtsforderungen des klassenbewußten Proletariats im Kapitalismus sind genauso wie die Menschenrechtsnormen der Diktatur des Proletariats im Sozialismus materiell begründet; sie sind mit den Methoden der Wissenschaft gewonnene Einsichten in die Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Gesellschaftsentwicklung, deren Produkt und deren Instrument sie sind.«¹⁰¹

Für Klenner sind also nicht die Menschenrechte als solche historisch beschränkt, sondern nur der bürgerliche Diskurs. Das heißt, obwohl die einzelnen Begriffe und Formulierungen, von einigen Ausnahmen abgesehen, die gleichen bleiben, allenfalls sozialistisch interpretiert werden, wird eine *qualitative* Differenz zwischen bürgerlichen und sozialistischen Menschenrechten behauptet. Als ob die Menschenrechtsformulierungen bloße Worthülsen wären, die sozialistisch aufgeladen keine bürgerlichen Bewußtseinsformen mehr wären.

Es soll nicht bestritten werden, daß es wichtige Unterschiede zwischen den bürgerlichen und den sozialistischen Menschenrechten gibt¹⁰², aber diese sind nicht von der Art, daß die (sog.) sozialistischen Menschenrechte kein bürgerlicher Diskurs mehr wären.¹⁰³ Nicht zuletzt die Emphase, mit der beispielsweise Eberhard Poppe die sozialistischen Menschenrechte für die eigentlichen, wahren Menschenrechte erklärt, die die bürgerlichen Errungenschaften in sich aufgehoben haben, legt das Gegenteil nahe:

»So entschieden wir eine Kontinuität von bürgerlichem und sozialistischem Recht verneinen, so unbedingt ist zu bejahen, daß die Arbeiterklasse und der Marxismus-Leninismus in den sozialistischen Menschenrechten alle humanistischen und progressiven Ideen und Traditionen bewahren und sie im Hegeischen Sinne aufheben, so die große und jahrhundertalte Idee und das tätige Streben, Frieden, Freiheit und ein gleichberechtigtes und menschenwürdiges Leben zu verwirklichen.«¹⁰⁴

Allein der Gedanke an jahrhundertalte, ewig gleiche Ideen und ein ewig gleiches Streben, ist für Marx selbst schon eine bürgerlich idealistische Denkweise; ebenso die Vorstellung, man könne die »humanistischen und progressiven Ideen und Traditionen«

gleichsam wie eine Art wahren Kern aus den bürgerlichen Menschenrechtsformulierungen herauschälen.

Hermann Klenner behauptet also eine mögliche Trennung zwischen dem Diskurs der Menschenrechte und seinem historisch bestimmten bürgerlichen Bedeutungsgehalt. Wobei nur dieser bürgerliche Inhalt, nicht aber der Menschenrechtsdiskurs als solcher, als gesellschaftlich bestimmte und damit historisch beschränkte Bewußtseinsform gedacht wird. Paradox formuliert: Die Menschenrechte sind ihm zufolge zwar ideologischer Ausdruck bürgerlicher Klasseninteressen, aber das trifft nur auf die bürgerlichen zu, nicht aber auf die (richtigen) Menschenrechte.

Oskar Negt hingegen betont in seinem Aufsatz »Menschenrechte als Selbstverwirklichungsrechte« die »Kulturbedeutsamkeit« der Menschenrechte, daß sie in der Tradition »der großen Philosophie« stehen, z.B. der Kants¹⁰⁵, und »vom Geist und vom Rechtspathos der bürgerlichen Revolutionen« leben¹⁰⁶. Andererseits aber ist es ihm zufolge klar, daß sich die Menschenrechte »am kapitalistischen Privateigentümer entfaltet haben«¹⁰⁷, sie folglich ideologischer Ausdruck bürgerlicher Klasseninteressen sind. Entscheidend für das Menschenrechtsverständnis von Marx ist daher, daß er beide Momente zusammenzudenken versucht hat.¹⁰⁸ Das aber hat zur Konsequenz, daß zwischen der »Genesis« und der »Geltung der Menschenrechte« zu trennen ist. Sie »sind nicht identisch; daß sie sich am kapitalistischen Privateigentümer entfaltet haben, erschöpft nicht den Inhalt ihrer Geltung.«¹⁰⁹

Werden - wie bei Negt - »die Menschenrechte als Ausschließungsrechte des Privateigentümers« bezeichnet, wird das Privateigentum zur zentralen Kategorie der Marx'schen Menschenrechtskritik. Marx aber hat in »Zur Judenfrage« (und hierauf scheint sich, wie aus dem Zitat deutlich wird, Negt vornehmlich zu beziehen) die Menschenrechte vorrangig als Reduktion des Menschen auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das bürgerliche Individuum kritisiert - und dieses ist, wie oben gezeigt, nicht einfach identisch mit dem (Privat-)Eigentümer¹¹⁰ - und damit als Diskurs staatlich organisierter kapitalistischer Gesellschaften, deren Realität allerdings eine ökonomische und kulturelle Privilegierung der bürgerlichen Klasse impliziert. »Ausschließungsrechte des Privateigentümers« zu sein ist danach eher ein weiterer Aspekt der Menschenrechte; machen diese jedoch keinesfalls aus.

Eine solche Reduktion der Menschenrechtskritik von Marx führt dazu, daß problemlos unterschieden werden kann zwischen den Menschenrechten einerseits und ihrem Zusammenhang mit dem (kapitalistischen) Privateigentum, überhaupt mit der kapitalistischen Produktionsweise andererseits. Aus einem strukturellen wird ein eher äußerlicher Zusammenhang, von dem abstrahiert werden kann. Mit anderen Worten: Negt behauptet eine mögliche Trennung zwischen den bürgerlichen Menschenrechten als »Ausschließungsrechten des Privateigentümers« und dem wahren Kern der Menschenrechte: ihrer universellen, überhistorischen »Kulturbedeutsamkeit«; d.i. eine Trennung zwischen der Entstehung der Menschenrechte als Funktionselemente der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer über die kapitalistische Produktionsweise hinausgehenden Geltung. Für Negt beginnt dementsprechend der »Kampf um Men-

schenrechte ... mit dem Kampf um den Begriff der Menschenrechte«¹¹¹, also mit der Wiederaneignung ihres elementaren universalen Bedeutungsgehaltes und ihrer »Konkretisierung«¹¹².

Diese These einer Nichtidentität von Genesis und Geltung des Menschenrechtsdiskurses wird von Negt allerdings ebensowenig begründet wie von Klenner die Möglichkeit einer qualitativen Differenz von bürgerlichen und sozialistischen Menschenrechten. In beiden Konzeptionen werden die Menschenrechte nicht insgesamt als eine historisch bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformation begriffen. Die behauptete Bestimmung der Menschenrechte durch die Interessen der bürgerlichen Klasse ist nicht strukturell. Sie ist nur punktuell und betrifft nur einzelne seiner Elemente, nicht den Diskurs der Menschenrechte als ganzen. Sie bleibt dem Diskurs der Menschenrechte als solchem letztlich völlig äußerlich. Der wahre Kern, der eigentliche normative Gehalt der Menschenrechte ist somit nicht, wie das »Übrige«, historisch gesellschaftlich bestimmt und beschränkt, sondern vielmehr überhistorisch und universell gültig, ja überhaupt erst im Sozialismus zu verwirklichen.

»Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit - aber nicht Privateigentum! - das hat schon immer auf den Fahnen der revolutionären Arbeiterbewegung gestanden.«¹¹³ Diese Formulierung von Hermann Klenner kann als Fazit dieser funktionalistisch reduzierten Menschenrechtskritik gelten.¹¹⁴ So ist es dann andererseits wiederum nur konsequent, wenn Poppe behauptet, das Menschenrecht des Privateigentums sei ein mit den anderen Menschenrechten in Widerspruch stehendes Menschenrecht, »das die Zerstörung der anderen Menschenrechte« bewirke¹¹⁵. - Das ist für Marx nicht nur eine völlig unhistorische Vorstellung, sie nimmt seinen Thesen auch ihre Pointe. Das Problem, das Poppe hiermit fassen möchte, macht nach Marx gerade das aus, was oben als die Dialektik der Menschenrechte bezeichnet wurde: Die kapitalistische Produktionsweise und mit ihr Ausbeutung, Unfreiheit und Ungleichheit sind den Menschenrechten nicht äußerlich. Im Gegenteil, sie sind notwendige Konsequenz ihrer Praxis. Aus einer grundsätzlichen Kritik der Menschenrechte, wie sie Marx versucht hat, wird so eine bloß punktualisierte funktionalistische Kritik einzelner Menschenrechte bzw. einzelner ihrer Aspekte. Sie zielt nicht auf die Menschenrechte als einer historisch bestimmten gesellschaftlichen Bewußtseinsformation mit eigener Grammatik, eigenen zentralen Topoi und eigenem Verweisungs-, Traditions- und Bedeutungszusammenhang.

Diese Kritik greift nicht nur in ihrem theoretischen Begriff von den Menschenrechten zu kurz, sie nimmt der Menschenrechtskritik von Marx zudem auch ihre gesellschaftspolitische Brisanz. Der Versuch, die Menschenrechte der Geschichte zu entziehen - und das ist letztlich das Ziel -, führt zu einer Ontologisierung und Verdinglichung der Menschenrechte. Sie werden zur Formulierung des höchsten zu erreichenden gesellschaftlich-kulturellen Niveaus hypostasiert. Auf diese Weise konservative Angriffe auf die Menschenrechte abzuwehren, ist sicherlich ein berechtigtes Anliegen - könnte allerdings auch anders geleistet werden. Doch damit wird zugleich auch jeder Versuch tabuisiert, die in den Menschenrechten formulierten gesellschaftlichen Verhältnisse als

historisch beschränkt zu problematisieren, um damit dieses gesellschaftliche Niveau überschreitende gesellschaftliche Perspektiven zu eröffnen. Durch diese >selbstverordnete Unmündigkeit werden *kontraproduktiv nicht* nur rückschrittliche Interessen, sondern jede gesellschaftspolitische Phantasie von einer anderen Gesellschaft blockiert. Eine wirklich andere Gesellschaft bedarf auch anderer gesellschaftlicher >Idea-
le<.

Für Marx sind jedoch die Menschenrechte ausdrücklich keine Forderungen, die wegen ihres angeblich kontrafaktischen, universell gültigen normativen Gehalts die kapitalistische Produktionsweise transzendieren. Wenn die Menschenrechte über die kapitalistische Produktionsweise hinausweisen, dann nur wie eine Art Grenze über sich hinausweist, ohne selbst schon positiv jenes different Andere zu sein. Die Menschenrechte sind nicht schon selbst die Formulierung des in sozialistischen oder gar in kommunistischen Gesellschaften zu erreichenden gesellschaftlich-kulturellen Fortschritts. Sie sind nicht das »Lichtbild« einer zukünftigen, sondern dieser Realität. Weder der Sozialismus noch der Kommunismus werden von Marx als endliche Verwirklichung der Menschenrechte verstanden: sie sind - und zwar grundlegend - das hier zu überschreitende gesellschaftlich-kulturelle *Minimum*.

Dementsprechend kritisiert Marx auch in den oben schon ausführlich zitierten Ausführungen zum Problem der Dialektik von Freiheit und Gleichheit

»die Albernheit der Sozialisten (namentlich der französischen, die den Sozialismus als Realisation der von der französischen Revolution ausgesprochenen Ideen der bürgerlichen Gesellschaft nachweisen wollen)« sowie deren »Utopismus, den notwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu begreifen, und daher das überflüssige Geschäft vornehmen ... wollen, den ideellen Ausdruck selbst wieder realisieren zu wollen, da er in der Tat nur das Lichtbild dieser Realität ist.« (Grundrisse, S. 160)¹¹⁶

Die Menschenrechte werden Marx zufolge mit Erreichung einer »menschlichen Gesellschaft« überholt sein, nicht, weil sie dann endlich verwirklicht wären, sondern weil dann dieser historisch spezifische Typ normativer Diskurse sowie die Normen selbst überholt sein werden.¹¹⁷

tigkeitsbegriffs als von der jeweiligen Produktionsweise abhängig, deriviert zu behaupten und andererseits die Relativität des jeweiligen Gerechtigkeitsbegriffs abhängig zu machen von der Vergänglichkeit der jeweiligen Produktionsweise. Die Absolutheit des Gerechtigkeitsbegriffs im Kommunismus ist für Dahrendorf daher in der Unvergänglichkeit des Kommunismus begründet. »Eine Idee kann deriviert und trotzdem absolut, d.h. von abgeleitet und trotzdem unvergänglicher Gültigkeit sein. Damit sie absolut sei, ist dann aber notwendig: daß die sie bestimmende >reale Basis< absolut ist... Die erste Bedingung der Möglichkeit eines absoluten Begriffs des Gerechten im Denken von Marx ist, daß er eine Produktionsweise, eine Gesellschaft kennt, die absolut ist. Unser erster Nachweis wird also erweisen müssen, daß die kommunistische Gesellschaft für Marx absolut ist.« (Ebd., S.73)

- 41 Ebd., S. 141.
- 42 Ebd., S. 136.
- 43 Wildt(1986),S. 155f.
- 44 Ebd., S. 171. Auch Lottig (1961, S. 64) zufolge ist für Marx »Gerechtigkeit... nur möglich unter der Voraussetzung der Aufhebung des Rechts«. Er bezieht sich dabei jedoch auf eine leider unauffindbare Stelle in der »Heiligen Familie« (»... von der fortlaufenden Verwirklichung der Gerechtigkeit durch die Negation des historischen positiven Rechts«) Für Wolf Paul (1971, S. 214) hingegen ist zentrales Anliegen marxistischer Rechtstheorie gerade »die Theorie vom historischen Werden des Rechts zur Gerechtigkeit«.
- 45 Dahrendorf (1971), S. 16.
- 46 Rottleuthner (1975, S. 273) scheint diese Gründe von Marxens näherer Betrachtung der Programmformulierung nicht zu sehen, wenn er leicht ironisch bemerkt: <»Arbeitsertag« ist für Marx - er hat auch seine pedantische Seile - zunächst mehrdeutig, >eine leere Vorstellung<.
- 47 Siehe auch ebd. S. 217ff. u. S. 272f.
- 48 Wood (1986), S. 33, s. a. S. 34f.
- 49 Kant (1960c), S. 60 (A 492,493).

III. Thesen zu den Menschenrechten

- 1 Von Poppe (1976) stammt überhaupt die einzige mir bekannte Arbeit, die ausschließlich diesem Thema gewidmet ist. Es gibt allerdings eine Vielzahl von Arbeiten, in denen einzelne Thesen im Rahmen allgemeiner Abhandlungen über den Rechtsbegriff von Marx diskutiert werden. Siehe z.B. Szabo (1981), insb. S. 40ff., S. 47ff., S. 85 u. S. 94f.; Cerroni (1974), insb. S. 184ff., S. 249ff. u. S. 253ff.; siehe auch Dahlke (1959), S. 100ff., hier findet sich eine kurze Darstellung der Menschenrechtskritik von Marx in »Zur Judenfrage«. Ebenso existieren eine Reihe von Arbeiten, in denen im Anschluß an einzelne Äußerungen von Marx eigene Thesen zu den Menschenrechten entwickelt werden. Siehe hierzu vor allem Kienner (1982b), insb. S. 60ff.; aber auch ders. (1978a) u. (1978b); Kuczynski (1978); Negt (1981); Bloch (1972), insb. S. 175ff. und Habermas (1968), insb. S. 152; Steigerwald (1977), S. 24ff.
- 2 Ähnlich Klenner (1982b), S. 62f.; er weist darauf hin, daß die Thesen von Marx in »Zur Judenfrage«, obwohl so früh geschrieben, keiner regelrechten späteren Revision bedürften«. Im Gegensatz dazu stellt Bloch (1972, S. 203) fest, daß Marx später »auf die Menschenrechte viel wärmeres Licht fallen« läßt.
- 3 Siehe auch später hieran anknüpfend MEW 2, S. 118 und S. 119.
- 4 Für Marx ist im übrigen der »demokratische Repräsentativstaat« die vollendete Form des politischen Staates; vgl. MEW 2, S. 122.

- 5 Grundlegend zur Entstehung der Menschenrechte siehe Jellinek (1964); seine Arbeit ist, obwohl sie bereits 1895 erschienen ist, sicherlich bis heute eine der interessantesten. Siehe aber auch Boutmy (1964), eine allerdings etwas zu polemisch geratene Erwiderung auf Jellinek; Vossler (1930) eine ausführliche und teilweise überzeugende Kritik an Jellinek; Ritter (1964); Hartung (1972) und Pietzcker (1981).
- 6 Anders sieht dies Boutmy (1964, S. 83ff.); ihm zufolge gibt es eine ganze Reihe wesentlicher Differenzen zwischen der französischen Deklaration und den bills of rights der amerikanischen Einzelstaaten. Überdies basieren ihre Ähnlichkeiten seiner Meinung nach nicht auf Übernahme, sondern »entstammen ... dem Geist jener Zeit... Es läßt sich keinerlei Entlehnung feststellen« (ebd., S. 88). Wesentlich differenzierter vertritt auch Ernst Bloch (1972, S. 79ff.) die These einer originellen Weiterentwicklung der amerikanischen durch die französische Erklärung; siehe auch Pietzcker (1981) S. 24ff.
- 7 Jellinek (1964), S. 29. Ebenso überspitzt ist die damit verbundene These, wonach die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 geradezu »im Gegensatz zum contrat social entstanden« (ebd., S. 8), überhaupt nicht primär in der französischen Denktradition verankert ist.
- 8 Jellinek, ebd., S. 8ff. So läßt sich auch nach Vossler (1930, S. 544) inzwischen anhand von Dokumenten zeigen, daß zwischen Lafayette und Jefferson eine »enge Freundschaft« bestand und »daß Thomas Jefferson, von August 1784 bzw. März 1785 bis September 1789 Gesandter der Vereinigten Staaten in Paris, wenige Tage bevor Lafayette in der Nationalversammlung als Erster eine Erklärung der Menschenrechte vorlegte, den Entwurf dieser Erklärung in Händen gehabt, korrigiert und sehr wahrscheinlich auch mit Lafayette durchgesprochen hat« (ebd., S. 539).
- 9 Artikel 6 der französischen Konstitution von 1793 lautet: »Freiheit ist das Recht, alles tun zu dürfen, was den Rechten eines anderen nicht schadet.« (Zit. nach MEW 1, S. 364)
- 10 Vgl. auch MEW 2, S. 127 und S. 128.
- 11 Siehe Böhler (1975), S. 122ff.; kritisch siehe Schefold (1970), S. 236.
- 12 In Artikel 16 der französischen Konstitution von 1793 heißt es: »Das Eigentumsrecht ist das Recht jedes Bürgers, willkürlich seine Güter, seine Einkünfte, die Früchte seiner Arbeit und seines Fleißes zu genießen und darüber zu disponieren.« (Zit. nach MEW 1, S. 365)
- 13 Siehe auch MEW 3, S. 189.
- 14 Kienner (1982b), S. 61.
- 15 Böhler (1975), S. 122.
- 16 Jellinek (1964), S.39ff.
- 17 Ebd., S. 127.
- 18 Habermas (1968), S. 317.
- 19 Ebd., S. 317.
- 20 Jellinek (1964), S. 60ff. Siehe auch die Kritik von Bloch (1972), S. 80; Hartung (1972), S. 12ff. und Ritter (1964), S. 210; und von Vossler (1930), S. 533.
- 21 Kienner (1982b), S. 86.
- 22 Siehe auch Cerroni (1974), S. 185 u. S. 249.
- 23 Artikel 3 der französischen Konstitution von 1795: »Die Gleichheit besteht darin, daß das gleiche Gesetz für alle gilt, ganz gleich, ob es beschützt oder bestraft.« (Zit. nach MEW 1, S. 365)
- 24 Siehe auch die Zusammenfassung von Dahlke (1959), S. 101ff. und Kienner (1982b), S.61.
- 25 Artikel 8 der französischen Konstitution von 1793 lautet: »Die Sicherheit besteht in dem Schutz, den die Gesellschaft jedem ihrer Mitglieder gewährt für die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums.« (Zit. nach MEW 1, S. 365.)

- 26 Siehe hierzu auch Habermas (1968), S. 152 und Fetscher (1967a), S. 34.
- 27 Vgl. auch eine ähnliche Zusammenfassung in MEW 2, S. 120. Siehe auch Böhler (1975), S. 122ff.
- 28 Siehe ebd., S. 364; MEW 2, S. 119; MEW 8, S. 142.
- 29 So heißt es auch MEW 2, S. 129 : »Eben diese Tabelle (der Menschenrechte, A. M.) proklamierte das Recht eines Menschen, der nicht der Mensch des antiken Gemeinwesens sein kann, so wenig als seine nationalökonomischen und industriellen Verhältnisse die antiken sind.« Ebenso MEW 3, S. 180f.
- 30 Böhler (1975), S. 94.
- 31 Vgl. MEW 3, S. 537.
- 32 Vgl. MEW 2, S. 120.
- 33 Anstelle von vielen siehe Dahlke (1959), S. 103f.; Lohmann (1980), S. 256ff. und Ehlen (1982), S. 130ff.
- 34 Marx zitiert: »Wer den Mut hat, einem Volke eine Rechtsordnung zu geben, muß sich fähig fühlen, sozusagen die menschliche Natur zu ändern, jedes Individuum, das in sich selbst und für sich allein ein vollkommenes Ganzes ist, in den Teil eines größeren Ganzen umzuwandeln, von dem dieses Individuum in gewisser Weise sein Leben und Sein empfängt, an die Stelle einer physischen und unabhängigen eine moralische Teilexistenz zu setzen. Er muß dem Menschen seine eigenen Kräfte nehmen, um ihm fremde dafür zu geben, die er nur mit Hilfe anderer gebrauchen kann.« (MEW 1, S. 370)
- 35 Schefold (1970), S. 232. Man könnte fast meinen, Schefold habe Paschukanis, nicht Marx gelesen. Paschukanis nämlich spricht von der »Umwandlung des Menschen in ein Gattungsgeschöpf« (1970, S. 143).
- 36 Schefold (1970), S. 232.
- 37 Ebd., S. 235.
- 38 Ebd., S. 237.
- 39 Es ist - wie della Volpe schreibt - für Marx »lediglich ... ein Bild (ein >richtiges< Bild) der bourgeoisen >Abstraktion des politischen Menschen« (della Volpe, 1975, S. 130). Della Volpe bemerkt das allerdings kritisch; er hält dies für eine Verkürzung Rousseaus. Siehe auch Fetscher (1981), S. 323 und Schrader (1983), S. 242.
- 40 Fetscher (1981), S. 324.
- 41 Ebd.
- 42 Ebd., S. 323. Ähnlich scheint auch Habermas (1968, S. 152f. u. S. 157) Marx zu verstehen.
- 43 So weist Lohmann (1980, S. 256ff.) in seiner Kritik an Marx' Begriff der Assoziation als rousseauistisch und totalitär auf diese Marx- und Rousseau-Interpretation von Fetscher hin. Ein symptomatisches Mißverständnis über die Intention Fetschers? Andererseits kritisiert Fetscher selbst in einem früheren Aufsatz (1985, S. 214) Marx ähnlich: »Wenn man das Wesen des Menschen, der gewiß auf Gemeinschaft hin angelegt ist, vollständig in seinem >Gattungswesen< aufgehen läßt, wie das Karl Marx letztlich getan hat, wird es schwer, dem Individuum einen Spielraum unabhängiger Entfaltung zu sichern«; vgl. auch ebd., S. 238, S. 344. Siehe auch Weinstock (1968), S. 8; dieser weist auf die Bedeutung Rousseaus für Marx hin »als dem Verkünder einer Gesellschaftsordnung in der jedes Einzelinteresse in das Gemeinwohl rein aufgeht«.
- 44 »Die theoretischen Kommunisten ... unterscheiden sich gerade dadurch, daß sie allein die Schöpfung des >allgemeinen Interesses< durch die als >Privatmenschen< bestimmten Individuen in der ganzen Geschichte entdeckt haben. Sie wissen, daß dieser Gegensatz nur scheinbar ist, weil die eine Seite, das sogenannte >Allgemeine<, von der andern, dem Privatinteresse, fortwährend erzeugt wird und keineswegs ihm gegenüber eine selbständige Macht mit einer selbständigen Geschichte ist, daß also dieser Gegensatz fortwährend praktisch vernichtet und erzeugt wird. Es handelt sich also nicht um eine Hegelsche >negative Einheit< von zwei Seiten eines Gegensatzes, sondern um die materiell bedingte Vernichtung einer bisherigen materiell bedingten Daseinsweise der Individuen, mit welcher zugleich jener Gegensatz samt seiner Einheit verschwindet.« (MEW 3, S. 229) Vgl. auch ebd., S. 32ff. und S. 74f.
- 45 W. Maihofer (1968), S. 58.
- 46 Ebd., S. 59; zur Vermittlungsfunktion der Parteien siehe näheres ebd. S. 59ff. Siehe auch die Ausführungen von W. Maihofer über die Einführung von Volksbegehren und Volksentscheid zur Rücknahme der Entfremdung des Staates von der Gesellschaft, und zwar »nach dem Grundsatz: >Soviel Plebiszit: Partizipation wie möglich, soviel Repräsentation wie nötig!« (1983b, S. 1411) »Verlangt doch das Prinzip der Rechtmäßigkeit und Herrschaft, ... in der Tat eine größtmögliche und gleichberechtigte Teilhabe und Mitbestimmung aller Bürger an ihrer Vereinigung unter Rechtsgesetzen.« (Ders., 1983a, ebd., S. 183)
- 47 Und im »Kommunistischen Manifest« heißt es: »Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. Die politische Gewalt im eigentlichen Sinne ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern.« (MEW 4, S. 482) Es ist hier nicht der Ort für eine Rekonstruktion der Vorstellungen von Marx vom Absterben des Staates und von der Transformation politisch-demokratischer Staats- und Herrschaftsfunktionen in herrschaftsfreie Verwaltung von Sachen im Zuge der Entwicklung einer Assoziation freier und gleicher Individuen. Es sei daher hier nur kurz auf die Ausführungen von Marx zur Pariser Kommune (MEW 17, S. 319ff. und S. 493ff.) und auf sein »Konzept« (MEW 18, S. 599ff.) zu Bakunins Buch »Staatlichkeit und Anarchie« hingewiesen. Hier wird deutlich, daß Marx seine grundsätzliche Kritik am Wesen des Staates, wie er sie bereits in »Zur Judenfrage« formuliert, nicht nur beibehalten, sondern in sehr umfassender Weise weiterentwickelt hat. Die Utopie vom Absterben des Staates war nicht - wie W. Maihofer (1968, S. 12ff.) behauptet - nur eine Position von Engels.
- 48 Rousseau (1968), S. 30. Wie auch Fetscher (1981, S. 102f.) hervorhebt, ist »Thema des Rousseauschen Contrat Social also nicht die Aufhebung der >Ketten<, sondern ihre Legitimierung. Oder, anders ausgedrückt, die Suche nach einer politischen Struktur, die die im Gesellschaftszustand unentbehrliche >Herrschaft< zugleich gerecht und zweckmäßig gestaltet.«
- 49 Rousseau (1968), S. 107.
- 50 Dies scheint Cerroni (1974, S. 246f.) in seinem Versuch, Rousseau und Marx über den Begriff der »Volkssouveränität« zu verbinden, zu übersehen: »Und diese (die Volkssouveränität; A. M.) ... bildet für Marx in der Tat den punctum dolens, den wesentlichen Widerspruch der modernen politischen Verfassung: Nachdem eben der dem Privateigentum (der privatistischen oder zergliederten Struktur der bürgerlichen Gesellschaft) funktionelle Charakter der modernen politischen Institutionen mit Sicherheit so weit nachgewiesen ist, daß die moderne politische Verfassung nunmehr als >Verfassung des Privateigentums< erscheint, vermag gerade die Instanz der Volkssouveränität und also der Vereinigung des Volkes zu einem beschließenden Körper die konkrete Möglichkeit zu eröffnen, jenen funktionellen Charakter zu stürzen; die Möglichkeit also, den modernen Staat, dessen Grundlage eben das Primat der Volkssouveränität ist, und der so ein Mittel für die Vergesellschaftung des modernen Produktionsverhältnisses werden kann... So bildet sich ein Staat heraus, der sich von der Gesellschaft wieder aufsaugen läßt und der sich zunehmend selbst aufhebt, je mehr sich die Gesellschaft selbst in ihrer eigenen Vergesellschaftung eine unmittelbare allgemeine Organisation gibt.«
- 51 Schon in »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« (MEW 1, S. 327) schreibt Marx: »Die Wahlreform ist also innerhalb des abstrakten politischen Staates die Forderung seiner Auflösung, aber ebenso der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft.« Siehe dazu auch

- Cerroni (1974, S. 183), der zu Recht darauf hinweist, daß Marx bereits hier von der Aufhebung des Staates spricht. Allerdings in einer Weise, die gerade mit dem von Cerroni hervorgehobenen Begriff der »politischen Gesellschaft« noch recht uneindeutig ist. Dieser Begriff läßt noch eine Interpretation wie die von W. Maihofer zu, wonach wahre Demokratie als Aufhebung von Staat und Gesellschaft durch ständige Vermittlung beider miteinander gedacht wird. Erst in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«, also genaugenommen nur einige Monate später, wird die Kritik von Marx am Staat eine Kritik an der *politischen* Gewalt selbst. Nicht umsonst wird hier der Begriff der »politischen Gesellschaft« abgelöst durch die Oppositio: politische Emanzipation/politischer Staat versus menschliche Emanzipation/menschliche Gesellschaft.
- 52 Schefold ignoriert in seiner Behauptung (1970, S. 236), Marx zufolge würden die Menschenrechte mit der menschlichen Emanzipation »allesamt überflüssig«, weil es dann keine Menschenwürde des Einzelnen mehr geben würde, daß Marx die Mißachtung der Menschenrechte gerade als autoritäre Variante des politischen Staates kritisiert, als dessen Ausnahmezustand.
- 53 Siehe z.B. MEW 4, S. 123 und MEW 7, S. 32.
- 54 Die Gesamtformulierung (ebd.) lautet: »Es ergibt sich daher der Irrtum jener Sozialisten, ... die den Sozialismus als Realisation der von der französischen Revolution nicht entdeckten, sondern historisch in Umlauf geworfenen bürgerlichen Ideen nachweisen wollen und sich mit der Demonstration abmühen, daß der Tauschwert ursprünglich (in der Zeit) oder seinem Begriff nach (in seiner adäquaten Form) ein System der Freiheit und Gleichheit aller, aber verfälscht worden sei durch Geld, Kapital etc. Oder auch, daß die ganze Geschichte bisher noch verfehlte Versuche gemacht habe, sie in der ihrer Wahrheit entsprechenden Form durchzuführen und nun, wie Proudhon z.B., eine Panacee entdeckt haben wollen, wodurch die echte Geschichte dieser Verhältnisse an der Stelle ihrer verfälschten geliefert werden soll. Das Tauschsystem und mehr das Geldsystem sind in der Tat das System der Freiheit und Gleichheit. Die Widersprüche aber...«
- 55 Siehe dagegen die Bemerkung von Neumann (1978, S. 132), Marx habe »in seiner kritischen Schlacht gegen die Französische Revolution ... die Unvereinbarkeit der freiheitlichen Menschenrechte mit der modernen Gesellschaft gezeigt«.
- 56 Siehe MEW 3, S. 189; MEW 4, S. 521, ebd., S. 456; MEW 6, S. 104f.; MEW 8, S. 138, S. 142.
- 57 Es wird hierbei noch kein Unterschied gemacht zwischen dem Austausch Geld - Ware und dem Austausch Kapital -Arbeit; vgl. Grundrisse, S. 152, S. 155.
- 58 Siehe hierzu und zum folgenden auch die ausführlichen Darstellungen zu diesem Thema von Cerroni (1974), insb. S. 190ff., S. 221ff. und S. 254ff.
- 59 Vgl. auch die Formulierung im »Fragment«, ebd., S. 912ff.
- 60 Nicht zuletzt deshalb widerspricht es daher nach Marx der »natürlichen« Gleichheit und Freiheit im Sinne des Austauschverhältnisses nicht, wenn die Menschen unterschiedlich viel besitzen, z.B. aufgrund ihrer unterschiedlichen Fähigkeiten, Bedürfnisse, Glück usw. So hebt Marx hervor: »Selbst die Erbschaft und dergleichen juristische Verhältnisse, die so entstehende Ungleichheiten verewigen, tun dieser natürlichen Freiheit und Gleichheit keinen Eintrag. Wenn das ursprüngliche Verhältnis des Individuums A nicht im Widerspruch steht zu diesem System, so kann dieser Widerspruch sicher nicht dadurch hervorgebracht werden, daß das Individuum B an die Stelle des Individuums A tritt, es verewigt« (Ebd., S. 158, s. a. S. 915) Siehe hierzu auch Wagner (1976), S. 129.
- 61 Letzteres aber schließt nicht aus, daß ein wesentliches Moment der Freiheit des Austauschs ist, sich selbst als Selbstzweck zu setzen, letztlich nur aus selbststüchtigem Interesse zu handeln. Vgl. hierzu auch ebd., S. 155f.
- 62 Siehe auch ebd., S. 156 u. S. 911. Auf die Momente des Willens und der Freiheit als spezifische Rechtsbestimmungen wird im Abschnitt: Thesen zum Recht, insbesondere der Bestimmung des Rechts als Willensverhältnis, noch ausführlich zurückzukommen sein.
- 63 Paschukanis (1970), S. 132.
- 64 Daß Paschukanis' Position hierzu schillernd ist, wird deutlich, wenn er etwas später schreibt: Marx »bringt die ethische Idee der Gleichwertigkeit menschlicher Persönlichkeiten mit der Warenform in Zusammenhang, d.h. leitet diese Idee aus der praktischen Angleichung aller Arten menschlicher Arbeit aneinander ab« (ebd.) und dann fortfährt: »Tatsächlich ist der Mensch als moralisches Subjekt, d.h. als gleichwertige Persönlichkeit, nichts weiter als die Vorbedingung für den Tausch nach dem Wertgesetz.« Vgl. ähnlich Cerroni (1974), insb. S. 185f. u. S. 253.
- 65 Es ist daher problematisch, wenn Wagner (1976, S. 129; hier stellvertretend für viele genannt) schreibt: »Weil nur noch die Unterschiede der Tauschwerte als relevant gelten, erscheint das Warenverhältnis als eine Beziehung, welche die Warenbesitzer als scheinbar völlig gleiche und freie Persönlichkeiten nach scheinbar subjektiver Willkür eingehen.« Eine solche Interpretation mißverstehet die Terminologie der »Oberfläche«, der »Erscheinung«, des »Scheins« bei Marx. Sie impliziert keineswegs eine nur imaginäre Realität Die so beschriebenen gesellschaftlichen Phänomene haben für ihn nicht weniger gesellschaftliche Realität als andere, und sie sind nicht weniger wahr. Dieses »Mißverständnis« war -wie sich noch zeigen wird - in der bisherigen marxistischen Rechtstheorie folgenreich.
- 66 Siehe auch ebd., S. 904: »Das Gesetz der Aneignung durch die eigne Arbeit vorausgesetzt und es ist dies eine aus der Betrachtung der Zirkulation selbst hervorspringende, keine willkürliche Voraussetzung (dieses ist, mit anderen Worten, das erste Gesetz des bürgerlichen Eigentums, ebd., S. 373; A. M.), erschließt sich von selbst in der Zirkulation ein auf dies Gesetz gegründetes Reich der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit.«
- 67 Vgl. auch Engels, MEW 4, S. 562.
- 68 Vgl. auch MEW 23, S. 183f. einschließlich der Anm. 41 auf S. 184.
- 69 Siehe hierzu ausführlicher ebd., S. 378ff.; aber auch Engels (MEW 20, S. 95ff.) zu den jeweils unterschiedlichen Gleichheitsvorstellungen in der Antike, dem Feudalismus und der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft
- 70 Siehe auch die Ausführungen von Marx zur »Teilung der Arbeit« (ebd., S. 905ff.) und später im »Kapital« (MEW 23, S. 120ff.) zur zunehmenden wechselseitigen Abhängigkeit der Individuen untereinander mit Entfaltung der Warenproduktion: »Unsere Warenbesitzer entdecken daher, daß dieselbe Teilung der Arbeit, die sie zu unabhängigen Privatproduzenten, den gesellschaftlichen Produktionsprozeß und ihre Verhältnisse in diesem Prozeß von ihnen selbst unabhängig macht, daß die Unabhängigkeit der Personen voneinander sich in einem System allseitiger sachlicher Abhängigkeit ergänzt.« (Ebd., S. 122)
- 71 Tuschling (1976), S. 24.
- 72 Siehe auch ders., MEW 29, S. 317f. Etwas anders sehen das Kuczynski (1978), S. 22ff. (er bezieht sich auf Klenner und Poppe) und Feischer (1967a), S. 36f.
- 73 Kallscheuer (1986), S. 135: »Auch wenn Marx damit recht haben sollte, daß der liberale Begriff der Freiheit, ungehindert von anderen Menschen tun und lassen zu können, was ich will ... als Rechtsbegriff bestimmten Funktionen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse entspricht, so wäre dies ja kein Grund, seinen normativen Anspruch auf die kapitalistische Systemrationalität der Zirkulationssphäre zu begrenzen. Wendet man ihn nämlich, im Lichte der Marxschen Theorie, auch auf die Produktionsverhältnisse an, so ergibt sich, daß eben diese »negative Freiheit im Kapitalismus äußerst ungleich verteilt ist.«
- 74 Tuschling (1976), S. 24.
- 75 Ebd., S. 23.
- 76 Ebd., S. 24.

- 77 Ebd., S. 25.
- 78 Ebd., S. 26.
- 79 Siehe hierzu vor allem Grundrisse, S. 360ff. u. MEW 23, S. 605ff.
- 80 Der Austausch setzt »das ganze System der bürgerlichen Produktion« voraus: »Es würde sich also ergeben, daß schon andre, verwickelte, und mehr oder minder mit der Freiheit und Unabhängigkeit der Individuen kollidierende Produktionsbeziehungen, ökonomische Verhältnisse derselben vorausgesetzt sind, damit sie als die freien Privatproduzenten in den einfachen Beziehungen von Käufen und Verkäufen sich in dem Zirkulationsprozeß gegenüber treten, als seine unabhängigen Subjekte figurieren.« (Ebd., S. 907) Das bedeutet nicht, wie das meist behauptet wird, daß sich - quasi nachträglich - herausstellt, daß sich in diesen »einfachen Beziehungen von Käufen und Verkäufen« in Wahrheit ebenfalls nur formal freie und gleiche Austauschende gegenüberstehen würden, sondern daß formale wie materiale Freiheits- und Gleichheitsbeziehungen zugleich existieren und miteinander »kollidieren«.
- 81 Böhler (1975), S. 95.
- 82 Diesen Gesamtzusammenhang von Verwirklichung und notwendiger Negation der Menschenrechte scheint auch Wagner (1976, S. 136) in seiner Behauptung zu übersehen, wonach Freiheit und Gleichheit nur dann als konstitutiv für die kapitalistische Produktionsweise angesehen werden können, »wenn die Momente der unbezahlten Aneignung und der Herrschaftsausübung verdrängt werden«.
- 83 Böhler (1976), S. 95f.
- 84 Anstelle von vielen siehe Tumanow (1976, S. 106): »Aus historischen Gründen, aber auch, um seiner ideologischen Aufgabe zu genügen, ist das bourgeoise Recht gezwungen, in seinem Begriffssystem, mit dessen Hilfe die tatsächlichen Ausbeutungsverhältnisse hinter der Rechtsform verborgen werden, solchen Begriffen wie Gleichheit, Freiheit und Allgemeinwohl eine hervorragende Stellung zuzuweisen. Das bedeutet aber, daß das Recht den Klasseninhalt der realen Verhältnisse mittels solcher Begriffe tarnt, die ihrem Wesen nach eine Negierung von Klassenprivilegien sind.«; Basso (1973), S. 252; Böhler (1976), S. 140; Kuczynski (1978), S. 15 u. Mazurek (1977), S. 230.
- 85 Habermas (1968), S. 152; siehe auch ebd., S. 159 u. S. 213.
- 86 Foucault (1976), S. 102.
- 87 Anstelle von vielen siehe ausführlich Ehlen (1982), S. 130.
- 88 Siehe auch MEW 5, S. 244, MEW 12, S. 676; Engels, MEW 5, S. 276 u. MEW 22, S.237.
- 89 Engels, MEW 36, S. 151f., hier heißt es: »Vorderhand haben unsre Leute recht, ihn (Bismarck; A. M.) möglichst tief hereinzureiten mit Drängen auf Verwirklichung, so bald der Mann sich etwas mehr engagiert hat... wird sich die ganze Flunkerei in - preußische Polizeiwirtschaft auflösen ... Als separate Forderung gestellt, kann das Recht auf Arbeit gar nicht anders verwirklicht werden. Man verlangt von der kapitalistischen Gesellschaft, es zu realisieren, sie kann das nur innerhalb ihrer Existenzbedingungen, und wenn man das Recht auf Arbeit von ihr verlangt, so verlangt man es unter diesen bestimmten Bedingungen, man verlangt also Nationalwerkstätten, Arbeitshäuser und Kolonien. Soll aber die Forderung des Rechts auf Arbeit indirekt die Forderung der Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise einschließen, so ist sie gegenüber dem heutigen Stand der Bewegung ein feiger Rückschritt, eine Konzession ans Sozialistengesetz, eine Phrase, die keinen Zweck haben kann, als die Arbeiter konfus und unklar zu machen über die Ziele, die sie zu verfolgen haben, und über die Bedingungen, unter denen allein sie sie erreichen können.«
- 90 Kuczynski (1978), S. 57. Ähnlich siehe auch Klenner (1978a), S. 41; Szabo (1981), S. 69 u. Heilmann (1975), S. 363f.
- 91 Kuczynski (1978), S. 57. Ihm zufolge kann es auch in sozialistischen Gesellschaften kein Recht auf Arbeit geben, weil »es >kein Recht auf objektive Gesetzmäßigkeiten« geben kann; Vollbeschäftigung aber »ist im Sozialismus eine objektive Gesetzmäßigkeit und kein Recht.« (Ebd., S. 59) Dagegen siehe Klenner (1978a), S. 48 u. Szabo (1981), S. 70.
- 92 Siehe hierzu auch die Ausführungen von Ernst Fraenkel (1968, insb. S. 69ff.) zur politischen Situation in der Weimarer Zeit und zur Bedeutung der Menschenrechte für die Arbeiterbewegung vor allem in seinem Aufsatz »Abschied von Weimar?«. »Die politischen Freiheitsrechte sind die Luft, um uns als Arbeiterbewegung im kapitalistischen Raum betätigen zu können.« (Ebd., S. 71)
- 93 Gollwitzer (1979), S. 18.
- 94 Auf die Widerspiegelungsmetapher wird später noch zurückzukommen sein.
- 95 Engels, MEW 20, S. 295: »Herr Dühring dagegen kann es nicht abwarten, bis die Religion ihres natürlichen Todes verstorbt. Er verfährt wurzelhafter. Er überbismarckt den Bismarck; er dekretiert verschärfte Maigesetze, nicht bloß gegen den Katholizismus, sondern gegen alle Religion überhaupt; er hetzt seine Zukunftsgendarmen auf die Religion und verhilft ihr damit zum Matyrium und zu einer verlängerten Lebensfrist. Wohin wir blicken, spezifisch preußischer Sozialismus.«
- 96 Siehe Böhler (1975), S. 136 u. S. 143; Basso (1973), S. 252; Tumanow (1976), S. 106; Narr/Vack (1979), S. 5 u. S. 11; Gollwitzer (1979), S. 18; Fraenkel (1968), S. 69; Klenner (1982b), S. 52; Negt (1981), S. 32.
- 97 So Pereis (1975), S. 413: »In welchem Verhältnis stehen die bürgerlichen Freiheitsrechte zum Ziel der Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft? In gewisser Beziehung kann man von einer Parallelität sprechen: die marxistisch-leninistische Rechtstheorie ist zu kritisieren, wenn sie sich ihrer transitorischen Funktion nicht vergewissert; das gleiche gilt für die Rechtstheorie in den bürgerlichen Staaten, wenn sie die bürgerlichen Freiheitsrechte, die ungeachtet ihrer progressiven Funktion auf der Basis ökonomischer Ungleichheit ruhen, als Endpunkt der Geschichte begreift, statt zu erkennen, daß sie, wie Bloch sagt, im Sozialismus erst wirklich zustellbar sind.« Vgl. auch Klenner (1978a), S. 13; Bloch (1972), S. 175ff.; W. Maihofer (1968); und die bereits in der vorigen Anm. erwähnten Autoren. Eine Ausnahme stellt Kuczynski (1978, S. 24) dar; seine Begründung klingt jedoch etwas eigenwillig: »Was aber weder Poppe noch Klenner bemerken ist, daß weder Marx noch Engels Menschenrechte für den Sozialismus kennen - konnten sie natürlich auch nicht, weil der Begriff der Menschenrechte eben stets mit der Idee von >unveräußerlich<, >von Natur oder Gott gegebene >dem Menschen angeboren< verbunden ist. Es gibt eben überhaupt keine Menschenrechte in diesem Sinne und in anderem kann es sie nicht geben.«
- 98 Kienner (1978a), S. 33.
- 99 Ebd., S. 34.
- 100 So Kienner (1978b), S. 14.
- 101 Ders. (1978a), S. 65.
- 102 Zum Unterschied zwischen bürgerlichen und sozialistischen Menschenrechten siehe Klenner (1982b), S. 124ff., S. 138f. u. S. 163; Hartung (1972), S. 28ff.; Szabo (1981), S. 70f.; Pietzcker (1981), S. 118f., Steigerwald (1977), S. 19ff. u. Narr/Vack (1979), S. 8.
- 103 Man vergleiche hierzu nur Auszüge aus dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland von 1949 und der Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik von 1949 und 1968.
- 104 Poppe (1976), S. 12. Ebenso Steigerwald (1977), S. 19: »Die sozialistische Arbeiterbewegung hebt den wertvollen Gehalt der Geschichte der Menschenrechtsbewegung vor dem Auftreten der sozialistischen Arbeiterbewegung im Sinne Hegels auf. Das heißt, sie annulliert das in ihnen, was geschichtlich überholt ist - ihre Bindung an das kapitalistische Eigentum. Jedoch bewahrt sie das auf und entwickelt es höher, was in ihnen zukunftsfruchtig ist nämlich die Tendenz zur Befreiung >des< Menschen aus Unterdrückung.«
- 105 Negt (1981), S. 8.

- 106 Ebd., S. 12.
- 107 Ebd., S. 22.
- 108 Ebd.
- 109 Ebd.
- 110 Eine ähnliche Interpretation findet sich auch bei Habermas (1968), S. 152 u. S. 157. Die Gleichsetzung von Mensch und Eigentümer ist nach ihm ein zentraler Punkt der Menschenrechtskritik von Marx.
- 111 Negt(1981),S.6.
- 112 Ebd.,S.9.
- 113 Klenner (1978a), S. 63.
- 114 So auch Cerroni (1974, S. 251): »... die Reduzierbarkeit der Theorie der Menschenrechte auf die Grundlage des Privateigentums werden im übrigen auch von vielen anderen Autoren betont.« Siehe auch ders., ebd., S. 246 u. S. 253; Steigerwald (1977), S. 19; Pietzcker (1981), S. 88 und Böhler (1975), S. 122 u. S. 123. Auch Bloch (1972, S. 203) neigt zu dieser Reduktion, wenn er beispielsweise fragt: »Lehnt Marx, wenn er das Privateigentum als bürgerliche Schranke in den Menschenrechten anzeigt, Freiheit, Widerstand des Volkes gegen Unterdrückung, Sicherheit als die anderen Anmeldungen des Rechten ab? Durchaus nicht, wie sich von selbst versteht, er trieb vielmehr auf ihre weiterlaufende, durch kein Privateigentum verhinderte und wachsend vernichtete Konsequenz. Die Freiheit ist bei ihm so wenig kritisiert, daß sie umgekehrt dasjenige Menschenrecht ist, durch dessen Glanz und Menschlichkeit Marx das Privateigentum selbst kritisiert.« Marx kritisiert aber, wie oben gezeigt, das Recht auf Privateigentum sowohl mit dem Menschenrecht auf Freiheit - und verweist damit auf die inneren Widersprüche der Menschenrechte - als auch mit einem anderen positiven Freiheitsbegriff, der als Überwindung des Diskurses der Menschenrechte gedacht ist - und zeigt damit zugleich die historische Beschränktheit des Freiheitsbegriffs der Menschenrechte auf.
- 115 Poppe (1976), S. 8.
- 116 Daß die Ideen der Französischen Revolution für Marx nicht die Ideen der Zukunft sind, Ideen, die im Sozialismus/Kommunismus Wirklichkeit werden sollen, sondern zur historisch begrenzten Phase der kapitalistischen Gesellschaften und der politischen Emanzipation gehören, dazu lassen sich bei Marx eine Vielzahl von Äußerungen finden; so MEW 1, S. 284, S.402, S.407; MEW 2, S. 86, S. 537f.; MEW 4, S. 338f; MEW 8, S. 116; MEW 17, S. 592, S. 607. Siehe auch Mayinger (1983, S. 135ff); er kritisiert zum einen die Vorstellung von Horkheimer, daß sich die bürgerlichen Ideen zu Ende gedacht als im Widerspruch zur bürgerlichen Gesellschaft erweisen würden - »den >Prinzipien der Gesellschaft (wird hier; A. M.) bescheinigt, daß sie ihrem eigentlichen Sinne nach etwas anderes als in ihrer Wirklichkeit seien und in diesem eigentlichen Sinne das Gegenteil zu ihrer Ordnung stecke« (ebd., S. 178) sowie zum anderen Thesen der marxistisch-leninistischen Staatstheorie zur Verwirklichung der Menschenrechte erst im real existierenden Sozialismus (ebd., S. 144ff.).
- 117 In einem Brief an August Bebel (18./28. März 1875, also sehr viel später) schreibt Engels in ähnlichem Sinne: »Die Vorstellung der sozialistischen Gesellschaft als des Reiches der Gleichheit ist eine einseitige französische Vorstellung, anlehnend an das alte >Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit<, eine Vorstellung, die als Entwicklungsstufe ihrer Zeit und ihres Ortes berechtigt war, die aber, wie alle die Einseitigkeiten der früheren sozialistischen Schulen, jetzt überwunden sein sollten, da sie nur Verwirrung in den Köpfen anrichten und präzisere Darstellungsweisen der Sache gefunden sind.« (MEW 34, S. 129)

IV. Thesen zum Recht

A. Historische und systematische Thesen zur Entstehung und Entwicklung des Rechts 1.

Historische Thesen zur Rechtsentwicklung

- 1 Allgemein zum Begriff der asiatischen Produktionsweise und zur historischen Orientierung siehe Wesel (1985), S. 35 u. S. 51.
- 2 Hierzu siehe die Kritik von Eder (1980, S. 187) an der historischen Periodisierung von Marx. Ich denke aber, das Problem liegt weniger an einem Mangel an Trennschärfe, als daß Marx einen anderen Evolutionsbegriff vertritt als Eder.
- 3 Vgl. auch die Zusammenfassung der Gemeinsamkeiten dieser drei Eigentumsformen ebd., S. 384ff., S. 391f. u. S. 396ff. Siehe auch die Ausführungen von Wesel (1985, S. 235ff.); wobei es den Anschein hat, als ob Wesel dies nicht als gemeinsames Grundverhältnis der asiatischen, antiken und feudalen Gesellschaften versteht, sondern nur der asiatischen Produktionsweise angehörenden Gesellschaften. Damit geht aber eine für Marx wesentliche Grundlage für die historischen Gemeinsamkeiten dieser Gesellschaftsformationen und deren rechtlicher Diskurse verloren wie auch ein wichtiges Merkmal für die qualitative Differenz dieser Gesellschaften zur Epoche kapitalistischer Gesellschaften und deren rechtlicher Formen.
- 4 Diese Pointe scheint Wesel (1985, S. 235) zu übersehen, wenn er diese Thesen von Marx zu den Gemeinsamkeiten der auf dem Gemeinwesen basierenden Grundeigentumsformen als bloße Modifikation der Arbeitstheorie von John Locke behauptet. Sie sind eine bewußte Gegenthese zu dessen Theorie.
- 5 Zum Nomadismus allgemein Grundrisse, S. 390ff. und MEW 23, S. 103f.; Engels, MEW 21, S. 155ff. Siehe auch Wesel (1985), S. 71ff.; Anderson (1978, S. 264ff.) bezieht sich in seinen Ausführungen zum Hirtennomadismus auf diese Ausführungen von Marx; er vertritt aber ähnlich wie Engels die These, daß der Hirtennomadismus »wahrscheinlich eine spätere Entwicklung« (ebd., S. 264) darstellt. Für Engels ist die Entstehung der Hirtenstämme die »erste große gesellschaftliche Teilung der Arbeit« (MEW 21, S. 155). Es wird nun mehr, aber vor allem anderes produziert: Die »Ausbildung und Befestigung (des Austauschs; A. M.) als regelmäßige Institution« (ebd., S. 156) beginnt.
- 6 Vgl. auch Marx' kurze Darstellung des indischen Gemeinwesens, MEW 23, S. 378ff. und seine Darstellung des Clansystems in Schottland, MEW 8, S. 501ff.
- 7 Vgl. Grundrisse, S. 376ff.; aber auch seine Ausführungen MEW 25, S. 798ff. Marx spricht nirgendwo von diesen »naturwüchsigen Gemeinwesen« als ursprünglich kommunistischen und demokratischen Gesellschaften. Im Gegenteil. Er hebt ausdrücklich die oben angesprochene Vielfältigkeit der ökonomischen und politischen Organisationsformen dieser frühen »naturwüchsigen Gemeinwesen« hervor (vgl. Grundrisse, S. 380). Siehe zu dieser Debatte auch die Einwände von Wesel (1985, S. 234ff.) gegen diese Kritik an Marx. Man könnte eher sagen, daß Engels zu einer solchen These neigt, so, wenn er (MEW 21, S. 86ff., S. 146) die Gentilverfassung als wesentlich demokratisch und kommunistisch stilisiert und diese Begriffe normativ sehr stark auflädt, wie in seiner Schlußzitierung von Morgan (ebd., S. 173; s. aber auch MEW 25, S. 910ff.).
- 8 Siehe auch MEW 3, S. 348; Grundrisse, S. 9; MEW 32, S. 42 u. den Artikel zum Grundeigentum im modernen Indien in MEW 12, S. 483.
- 9 Vgl. auch Grundrisse, S. 382; zum folgenden auch Engels, MEW 21, S. 98ff. u. S. 158ff.
- 10 Das freie Parzelleneigentum ist in der Antike auch zugleich »Basis der politischen Verhältnisse, der Selbständigkeit des citoyen« (MEW 26.3, S. 519).
- 11 Anderson (1978), S. 77f. Allgemein zum Problem der Relativität des Eigentums in frühen Gesellschaften siehe Wesel (1985), S. 95ff.; speziell zum römischen ebd., S. 222f.