

HISTORISCH-KRITISCHES  
WÖRTERBUCH  
DES MARXISMUS

UNTER MITWIRKUNG VON  
MEHR ALS 800 WISSENSCHAFTLERINNEN UND WISSENSCHAFTLERN

HERAUSGEGEBEN  
VON  
WOLFGANG FRITZ HAUG  
FRIGGA HAUG, PETER JEHLE UND WOLFGANG KÜTTLER



BAND 9/I  
MASCHINERIE  
BIS  
MITBESTIMMUNG

ARGUMENT

Wissenschaftlicher Beirat

Samir Amin (Dakar), Étienne Balibar (Paris), Narihiko Ito† (Tokio), Fredric Jameson (Durham), Bob Jessop (Lancaster), Domenico Losurdo (Urbino), Isabel Monal (Havanna), Pedro Ribas Ribas (Madrid), Gabriel Vargas Lozano (Mexico City), Victor Wallis (Somerville), Zhang Yibing (Nanjing), Moshe Zuckermann (Tel Aviv)

Redaktion

Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Peter Jehle, Wolfgang Küttler, Jan Loheit, Ruth May, Christof Ohm, Thomas Pappritz, Ingo Pohn-Lauggas, Jan Rehmann, Bernd Röttger, Hansjörg Tuguntke, Oliver Walkenhorst, Thomas Weber, Max Welch Guerra, Christian Wille

In der Wörterbuch-Werkstatt wirkten ferner mit

Wolfram Adolphi, Fabio Angelelli, Lutz Brangsch, Rolf Czeskleba-Dupont, Judith Daniel, Ruedi Graf, Frank Heidenreich, Hu Xiaochen, Georgios Iliopoulos, Juha Koivisto, Mattis Körber, Li Qiankun, Klaus Meschkat, Klaus Müller, Vesa Oittinen, Sabine Plonz, Daniel Queiser, Michael Rahlwes, Hans-Jörg Rheinberger, Norbert Schneider, Rainer Schultz, Richard Sorg, Jürgen Stahl, Victor Strazzeri, Thilo Witt, Alessandro Zanasi, Zhang Yixiu, Zhou Jiaxin

Editionsassistenz

Florian Busch, Thomas Weber, Christian Wille

Gesamtleitung

Oliver Walkenhorst

Fremdsprachige Äquivalenzen

Huda Zein (Arabisch), Joseph Fracchia und Jan Rehmann (Englisch), Étienne Balibar (Französisch), Lutz-Dieter Behrendt (Russisch), Pedro Ribas Ribas und Santiago Vollmer (Spanisch), Hu Xiaochen und Li Qiankun (Chinesisch)

Übersetzungen

Florian Busch, Patrick Groot, Franz Heilgendorff, Peter Jehle, Thomas Laugstien, Stephan Packard, Bernd Röttger, Hansjörg Tuguntke, Oliver Walkenhorst, Markus Weidmann, Christian Wille

Korrekturen

Konstantin Baehrens, Felix Bardorf, Clemens Becker, Quint Czymmek, Judith Daniel, Ruedi Graf, Franz Heilgendorff, Kolja Huth, Mattis Körber, Heinz-Jürgen Krug, Jan Loheit, Ruth May, Sissy Müller, Simon Neumaier, Thomas Pappritz, Ingo Pohn-Lauggas, Thilo Rösch, Ilse Schütte-Kronauer, Bernd Szczepanski, Hansjörg Tuguntke, Thilo Witt

Internetpräsenz

Marc Hanisch, Wolfgang Fritz Haug, Ruth May, Santiago Vollmer (spanisch), Christian Wille

Download-Service

Margret Langenberger, Ruth May, Christian Wille

[www.inkrit.de](http://www.inkrit.de)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-88619-442-1 (Band 9/I)

ISBN 978-3-88619-443-8 (Band 9/II)

Alle Rechte vorbehalten © INKRIT 2018; für diese Ausgabe Argument Verlag  
Glashüttenstraße 28, 20357 Hamburg, [www.argument.de](http://www.argument.de)  
Satz: Martin Grundmann, Hamburg. Druck: Friedrich Pustet KG, Regensburg  
Abbildung auf dem Schutzumschlag: Pablo Picasso, *Foulard für 3. Weltjugendfestival*  
© Succession Picasso/VG Bild-Kunst, Bonn 2018

## VORWORT

### I.

»Marx mit der Gegenwart und die Gegenwart mit Marx lesen« ist das Leitthema der XXII. Internationalen Tagung des Instituts für kritische Theorie im Marx-Jahr 2018. Es könnte als Motto über dem Gesamtvorhaben dieses Wörterbuchs stehen. Es umschreibt treffend den konzeptionell angestrebten historisch-kritischen Umgang mit dem Werk von Marx und Engels sowie mit dessen praktischer und theoretischer Fortwirkung im Marxismus. Das Leitthema greift damit in die mit der aktuellen Jubiläumskonjunktur zusammenhängenden Auseinandersetzungen um das Erbe von Marx ein. Doch was dieses Erbe gegenwärtig halten wird, jenseits dieser Konjunktur und diesseits des Pantheons großer Geister der Vergangenheit, ist die Ungelöstheit der Probleme, die Marx auf den Begriff gebracht hat.

Auf den ersten Blick scheint es zerstückelt und willkürlich, das historisch-materialistische Projekt von Marx und Engels in lauter begrifflich gefasste Detailfragen und Kategorien zu zerlegen und alphabetisch anzuordnen. Wir haben uns im Vorwort zum ersten Band einer Formulierung Nietzsches zur Benennung dieses Verfahrens bedient<sup>1</sup>: *mit dem Hammer philosophieren*. Es erlaubt, mit großer Schärfe die jeweils in einer begrifflichen Monade auftauchende Problematik in ihrer Genese, ihrer Entwicklung, ihrer Bestimmung durch die historisch spezifischen Produktionsverhältnisse bis zu den kapitalistischen und staatssozialistischen auszuleuchten und so den alleswissenden Ableitungsblick zu vermeiden. Zugleich bleiben die Einzelstücke nicht isoliert; sie treten in eine historisch-kritisch fundierte Erzählung aus vielen Erzählungen ein, die dazu befähigt, die Geschichte neu zu begreifen, andere Zusammenhänge zu entdecken und doch die Einzelteile sogleich für Projekte in Forschung und politischer Bildung zu nutzen. Der oft phrasenhaft gebrauchte Satz, dass die kapitalistischen Verhältnisse bis in jedes einzelne gesellschaftliche Moment durchschlagen, wird hier auf seine Probe gestellt.

---

1 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*.

## II.

Die in diesem Band durchgearbeitete Strecke von *Maschinerie* bis *Mitbestimmung* birgt im Problemkomplex *Materialismus* das philosophische Zentrum des marxischen *praktisch-dialektischen* und daher *historischen* Materialismus. Es bedurfte einer von verschiedenen Eingängen her betriebenen Schürfarbeit, um es unter den Ablagerungen gegensätzlicher Aneignungsweisen des marxischen Denkens freizulegen. Zuerst in den Feuerbach-Thesen skizziert, von Labriola und Gramsci als »Philosophie der Praxis« ausgearbeitet, steht es gegen die bewusstseinsphilosophische Grammatik, die einer abstrakt verselbständigten Innenwelt eine Außenwelt von Erscheinungen gegenüberstellt. Es ist dies ein Dualismus, der hartnäckig sich halten konnte, weil in ihm nicht nur die klassisch-bürgerliche Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft zuhause ist, sondern er im strukturellen Vorrang des Geistes die Affinität zur Klassenherrschaft verschlüsselt. Noch der Marxismus-Leninismus bewegte sich in dieser Struktur, weil er als Repräsentant des ›richtigen‹ Bewusstseins die geschichtliche Handlungsfähigkeit der Subjekte in dadurch vorbestimmte Schranken weisen konnte.

Der von Marx in den Feuerbach-Thesen umrissene »neue« Materialismus, der die Wirklichkeit nicht mehr »unter der Form des Objekts« fasst, sondern als gegenständliche »Tätigkeit, Praxis« (*ThF* 1 u. 10) und damit als Wirkungszusammenhang von Natur- und Menschenverhältnissen, verlangt, alles immer wieder von Neuem diesem Anspruch auszusetzen, vorab die Grundbegriffe *Materie* und *materiell*, sodann die Prozessbegriffe *materialisieren/Materialitur*, erstmalig auch die *Materialität des Historischen*, ohne deren Begriff dem Geschichtsmaterialismus sein Gegenstand entgleitet.

Der althistorischen und immer aktuellen Wurzeln vergewissern sich die Einträge zum *altindischen* und zum *antiken Materialismus*, weil in ihnen die lebenspraktische Erdung der Vorstellungen von der Welt den Ausgang bildet, um die daran anschließenden spekulativen Ausarbeitungen zu verfolgen. An Marx' Dissertation über Demokrit und Epikur wird gezeigt, dass es sich hier, entgegen einem verbreiteten Vorurteil, durchaus um keine Schülerarbeit handelt, arbeitet Marx doch bereits Epikurs Bruch mit dem demokritischen Determinismus als Basis einer geschichtsmaterialistischen Philosophie der Praxis heraus.

In der Frontstellung zum *mechanischen Materialismus*, der im Bunde mit der Wissenschaft die Dominanz der Theologie bricht, zugleich aber die geschichtliche Praxis der Menschen ausblendet, schärft sich der marxische Materialismus ebenso wie in der herrschaftskritisch begründeten Frontstellung zur *Metaphysik* und zur *metaphysischen Denkweise*. Mehr noch, er muss sich aus dem

Rückfall in deren ideologische Muster immer wieder neu zurückgewinnen, eine Aufgabe, der auch Henri Lefebvres Konzept der *Metaphilosophie* Rechnung trägt und der auch der Artikel zu Lenins im ML dogmatisierter Streitschrift *Materialismus und Empiriokritizismus* sich stellt. Auch der Begriff *materielle Kultur* ist aus dem spontanen Bann der Geistideologie zu emanzipieren.

*Materialistische Bibellektüre* gewinnt mit Ernst Bloch die »an den Himmel verschenkten« Befreiungsmotive und -ziele für den »Wärmestrom« im Marxismus zurück. *Materialanalyse* als Alternative zur traditionellen Hermeneutik lehrt in geschichtsmaterialistischem Sinn das Ausgehen vom ›Stoff‹ und den kritischen Blick auf dessen Organisation, wozu sich die Einträge zum *methodologischen Individualismus* und zur *Methode* als solcher fügen. Mit der *Metapher* kommt die sprachliche Vermitteltheit aller Erkenntnis in den Blick, die bedingt, dass Erkenntnis nicht direkt und zweifelsfrei, sondern nur über Umwege zu haben ist; mit dem *sozialen Milieu* die Vermitteltheit von sozioökonomischen Verhältnissen und relativer Eigenständigkeit der Alltagskulturen, in denen alles konkrete Handeln situiert ist.

### III.

Insgesamt begleitet der dialektisch-subversive *Maulwurf*, der unermüdliche, der gegen alle objektivistische Verhärtung keine Ruhe gibt, auch das Ringen um allgemeine Existenzfragen wie Krankheit und Tod, um Utopie und Realität im Streben nach einer besseren Welt, das Niederlagen unvermeidlich einschließt. Die Verwandlung der *Melancholie* in konkrete Trauerarbeit und der kritisch-historische Blick auf den *Messianismus* und seine Wiederkehr im Marxismus als Gefahr tragen dazu bei, die nötige Ernüchterung in Zukunftsfähigkeit zu überführen.

In einer Zeit, in der profitgetriebene Hightech-Wissenschaft und die auf sie sich stützenden Ideologien dabei sind, die besondere Stellung des *Menschen* in der natürlichen und kulturellen Evolution und die Unterschiede zwischen Dingen und Menschen zu verwischen, werden Stichwörter wie *Mensch-Natur-Verhältnis*, *Menschwerdung*, *Menschenbild* und *Menschheit* zentral, darunter die politisch aktuellen *Menschenrechte*, flankiert von Blochs Konzept des *Mesokosmos*. Auf den Spuren der »weltgeschichtlichen Niederlage des weiblichen Geschlechts« (Engels) zeichnet *Misogynie* die ubiquitär angelegte Frauenverachtung nach, wie umgekehrt der Streit um die Wurzeln von Alternativen in *Matriarchat* erneut besichtigt wird. Der Artikel *Mätresse* setzt die Erkundungen zu historischen Individualitätsformen von Frauen im Ringen um Handlungsfähigkeit fort.

Die *Masse*, in der bürgerlichen Gesellschaft mit Verachtung und Angst auf Distanz gehalten, ist in den Befreiungsbewegungen zugleich Hoffnung und ständige Aufforderung zu (Selbst-)Aufklärung und Organisierung. In der Dialektik von *Massenbewegung* und *Massenorganisation* wird eine grundlegende Problematik kommunistischer Parteien entzifferbar, auf die Bewegung zu setzen und sie zugleich anzuführen und zu gängeln. Dass auch reaktionäre Kräfte auf die Masse einwirken, bleibt ständige Herausforderung, die Massen praktisch für emanzipatorische Bewegungen zu gewinnen. Mit *Massenstreik* und *Massenlinie* wird diese Ebene sozialökonomischer und politischer Kämpfe verdeutlicht. Die bürgerliche Gesellschaft gesteht jedem seine *Meinung* zu; die *Meinungsfreiheit*, die sie einst gegen den Feudalabsolutismus erkämpft hat und die immer wieder verteidigt werden muss, höhlt sie zugleich aus mittels ihrer formierenden Mächte via *Massenkultur*, *Medienimperialismus*, *Meritokratie* und mit populären Figuren wie *Micky Maus*. Die Massen, die sich in Bewegung setzen, um elenden Bedingungen – im Falle der Frauen oft patriarchalen Abhängigkeitsverhältnissen – zu entfliehen, kommen mit *Migration* ins Bild. Die *Metropole* wirkt dabei als Magnet und Standard für besseres Leben mit.

Zu den existenziellen Fragen mit einschneidenden Veränderungen seit dem 19. Jh. gehört das Militärische: *Militarismus* und *Militärpolitik* – nicht nur in den imperialistischen, sondern auch in den staatssozialistischen Ländern und in China –, dazu der in den USA beherrschende *militärisch-industrielle Komplex*, der vom *Militärkeynesianismus* genährt wird, schließlich *McCarthyismus*, ferner *Militärdiktatur* und *Militärputsch*, die nicht zuletzt Lateinamerikas Geschichte mitgeprägt haben. Der dem Feld inhärenten Konstruktion von Männlichkeit kommt die *feministische Militärkritik* in die Quere, denn sie bringt den Zusammenhang von Geschlechterverhältnissen und Krieg ans Licht und versucht, unter diesem Aspekt der Militarisierung der Gesellschaft entgegenzuwirken.

Zentrale Begriffe der marxschen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise sind *Mehrwert* und *Mehrarbeit*, flankiert von *Mehrprodukt*. Dabei gelingt es in der Behandlung der *Mehrarbeit*, die langjährige feministische Kritik am marxschen Arbeitsbegriff aufzunehmen und strategisch mit Marx und über ihn hinaus dem Projekt der menschlichen Emanzipation eine andere Stoßrichtung zu geben. Auf die Geschichte und konkret zeitbedingte Hybridformen des Kapitalismus richten Stichworte wie *Merkantilismus* und *Mischformation* den Blick. Hieran reiht sich die *Mischwirtschaft*, die seit Chinas rasanter Entwicklung in dieser Form die Weltgeschichte mitprägt. *Miete* und *Mindestlohn* tangieren Massenschicksale.

Das Ringen um die editorische Erschließung des von Marx und Engels hinterlassenen Riesenwerks, nicht zuletzt ein Unterkapitel in der Geschichte des

Stalinismus und der Reorganisation der Wissenschaftslandschaft nach 1990, bei der sie beinahe unter die Räder der neuen deutschen Ideologie gekommen wäre, kommt mit dem Stichwort *MEGA* auf den Tisch, ergänzt um einen Blick in die Werkstatt von deren chinesischem Pendant. Eine spezielle Seite der Editions-geschichte wird an den *Mathematischen Manuskripten* von Marx deutlich, die einen Einblick in seine die Kritik der politischen Ökonomie begleitenden Studien gewähren.

#### IV.

Dass und wie der vorliegende Band die philosophischen Grundlagen des Marxismus behandelt, macht die Aufgabe dieses Wörterbuchs besonders deutlich und lädt zur Diskussion, auch zu Kontroversen ein. Damit verbunden ist die Aufforderung zur Mithilfe. Bei der nach wie vor prekären finanziellen Ausstattung und eher schwacher Basis im etablierten Wissenschaftsbetrieb mag es wie ein Wunder erscheinen, wie viel bis heute erreicht wurde. Zugleich werden die Grenzen des biologisch und operativ Möglichen mit jedem Band spürbarer und ist doch erst etwas mehr als die Hälfte der Gesamtdistanz bewältigt. Des-to dringlicher wird die Aufgabe der Zukunftssicherung – personell, finanziell und auch institutionell.

Seit dem Erscheinen von Band 8/II hat der Tod wieder schmerzliche Lücken gerissen. Verstorben sind Theodor Bergmann, Volker Gransow, Nancy Hartsock, Hans-Jürgen Krysmanski, Herbert Schui, Christian Sigrist, André Tosel und Bastiaan (Bas) Wielenga. Unter den Kuratoren verloren wir Zygmunt Bauman, Dario Fo und Carl-Henrik Hermansson, der zugleich Autor war; aus dem wissenschaftlichen Beirat bereits 2014 Yin Xuyi und jüngst Narihiko Ito, der zugleich Autor und Kuratoriumsmitglied war. Hinzugewonnen wurden für den wissenschaftlichen Beirat einer der führenden chinesischen Marx-Forscher, Zhang Yibing (Universität Nanjing), und für das Kuratorium der Kunsthistoriker Norbert Schneider (zuletzt Universität Karlsruhe).

Wolfgang Küttler

#### V.

Auf Deutsch verfasst, richtet das HKWM sich an ein internationales Publikum, weit über die Grenzen des deutschen Sprachraums hinaus. In einer Zeit, da viele unter Internationalität wissenschaftlicher Arbeit vor allem englischsprachige Kommunikation verstehen, ist es notwendig, etwas zu unserem Verständnis der Internationalität des HKWM zu sagen.

Das HKWM ist nur als international ausgerichtetes Vorhaben sinnvoll, weil der Marxismus eine internationale Geschichte hat. Zu seinem Gegenstand gehören die theoretischen Debatten, die seit dem 19. Jh. wie selbstverständlich nationale und sprachliche Grenzen überschritten haben. Während des 20. Jh. erlangte der Marxismus eine globale Präsenz; auf jedem der fünf Kontinente prägte er je verschieden die politische Praxis und die theoretische Diskussion. Diese vielfältige Internationalität muss das HKWM zumindest in exemplarischen Ausschnitten widerspiegeln. Entsprechendes gilt auf der Ebene der Mitwirkenden. Dies stößt auch auf Grenzen der Sprachkenntnisse und damit der Verständigung über das Konzept.

Die deutsche Sprache bietet für ein Wörterbuch des Marxismus spezifische Vorteile, angefangen damit, dass Kants Kritizismus und Hegels Dialektik, Schellings Naturphilosophie und Feuerbachs Materialismus eine Theoriekultur hinterlassen haben, in der Marx und Engels ihren historischen Materialismus in kritischer Auseinandersetzung formen konnten; in der daraus erwachsenen Sprache haben Luxemburg, Lukács, Adorno, Bloch, Brecht und viele mehr ihre Hauptwerke geschrieben. Dies hat dazu geführt, dass Intellektuelle weltweit Deutsch gelernt haben, um diese Werke im Original zu lesen – Labriola in Italien, Lenin in Russland, Gramsci im Gefängnis des italienischen Faschismus, der für einige Jahre nach Europa verbannte Mariátegui aus Peru, Adam Schaff in Polen, Manuel Sacristán in Spanien, Monty Johnstone und Perry Anderson in England, Fredric Jameson in den USA, Georges Labica und Étienne Balibar in Frankreich, Bastiaan Wielenga in den Niederlanden, Uffe Juul Jensen in Dänemark, Carl-Henrik Hermansson, Sven-Eric Liedman und Göran Therborn in Schweden, Lauri Mehtonen und Veikko Pietilä in Finnland u.v.a.m. Nicht wenige von ihnen, die noch am Leben waren, als das Projekt dieses Wörterbuchs 1983, im hundertsten Todesjahr von Marx, gegründet wurde, zählten von Beginn an zum Stamm unserer Ideengeber, Autoren und Leser. Diese Generation ist am Aussterben. Wenn Geldspenden überlebensnotwendig für dieses Projekt sind, so ist es die Gewinnung einer neuen Trägergeneration nicht weniger.

Für die Zweite Internationale und zunächst auch noch für die Dritte auf ihren ersten beiden Weltkongressen war die deutsche Sprache maßgebend. Der Nazismus hat dem ein Ende gemacht. In der zweiten Hälfte des 20. Jh. erhielten die deutschsprachigen Marxisten noch einmal eine Scharnierfunktion, denn mit der gemeinsamen Sprache verfügten sie in den beiden deutschen Staaten über ein Verständigungsmedium zwischen der staatssozialistischen Welt und der des Kapitalismus. Dies führt das HKWM fort. Seine Arbeit speist sich personell und wissensmäßig aus beiden Quellen und ist darauf angelegt, die Kontraste und Asymmetrien zwischen den beiderseits geführten Debatten produktiv zu wenden. Doch Deutsch ist längst nicht mehr die Weltsprache der



marxistisch Gebildeten. Ein international angelegtes Werk kann weltweit nur wirken, wenn es auch in anderen Sprachen verbreitet wird. Eine ganze Reihe von Artikeln sind, zuletzt v.a. dank der Rosa-Luxemburg-Stiftung, bereits ins Englische, einige wenige dank anderer Initiativen ins Spanische, Portugiesische, Türkische und Japanische übersetzt worden. Nun wird zum 200. Geburtstag von Karl Marx der erste Band des HKWM auf Chinesisch erscheinen, alle weiteren Bände sollen folgen. Die Universalisierung des HKWM ist unsere Perspektive, auch dafür benötigen wir die Unterstützung unserer Leser- und Autorenschaft aller Länder!

Max Welch Guerra

Maschinerie (KAAN KANGAL)  
 Masse (GABRIEL HORACIO CORI)  
 Massenbewegung, Massenorganisation (WOLFRAM ADOLPHI/LUTZ BRANGSCH)  
 Massenkommunikation (MICHEL SÉNÉCAL)  
 Massenkultur (KASPAR MAASE)  
 Massenkunst (OTTO KARL WERCKMEISTER)  
 Massenlinie (THOMAS HEBERER)  
 Massenstreik I (FRIGGA HAUG)  
 Massenstreik II (FLORIAN WILDE/FRANK HEIDENREICH)  
 Materialanalyse (JAN LOHEIT)  
 Materialästhetik (JÜRGEN PELZER)  
 materialisieren/Materiatur (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 Materialismus, altindischer (RAMKRISHNA BHATTACHARYA)  
 Materialismus, antiker (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 Materialismus, geographischer (ROLF CZESKLEBA-DUPONT)  
 Materialismus, mechanischer (PETER JEHLE)  
 Materialismus, neuer feministischer (UTA VON WINTERFELD)  
 Materialismus, praktisch-dialektischer (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 Materialismus und Empiriekritizismus (DIETER WITTICH)  
 materialistische Bibellektüre (KUNO FÜSSEL)  
 Materialität, historische (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 Materie (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 materiell (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 materielle Kultur (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 Mathematische Manuskripte (ANNETTE VOGT mit EBERHARD SCHOLZ)  
 Mätresse (SISSY MÜLLER)  
 Matriarchat (feministische Debatte) (STEFANIE SCHÄFER-BOSSERT)  
 Matriarchat, Mutterrecht (HARTMUT ZINSER)  
 Maulwurf I (ALFRED OPITZ)  
 Maulwurf II (FRIGGA HAUG)  
 McCarthyismus (VICTOR WALLIS)  
 Medienimperialismus I (DETLEF KANNAPIN)  
 Medienimperialismus II (MARKO AMPUJA/JUHA KOIVISTO/KAARLE NORDENSTRENG)  
 MEGA I (ROLF HECKER/MANFRED NEUHAUS/RICHARD SPERL)  
 MEGA II (HU XIAOCHEN)  
 Mehrarbeit I (KLAUS DÖRRE)  
 Mehrarbeit II (FRIGGA HAUG)  
 Mehrprodukt (HENRI LEFEBVRE)  
 Mehrwert (ÉTIENNE BALIBAR)  
 Mehrwertrate (PERTTI HONKANEN)  
 Meinung (PETER JEHLE)  
 Meinungsfreiheit (SILKE WITTICH-NEVEN)  
 Melancholie I (NORBERT SCHNEIDER)  
 Melancholie II (ANTJE GÉRA)  
 Menschenbild I (JEFF NOONAN)  
 Menschenbild II (FABIO ANGELELLI)  
 Menschenbild III (CHRISTIAN WILLE/JOSEF HELD)

Menschenrechte I (ÉTIENNE BALIBAR)  
 Menschenrechte II (NORMAN PAECH)  
 Menschenwürde (HANS-ERNST SCHILLER)  
 Menschewismus (VESA OITTINEN)  
 Menschheit (WOLFRAM ADOLPHI/VICTOR STRAZZERI)  
 Mensch-Natur-Verhältnis I (WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK)  
 Mensch-Natur-Verhältnis II (MANFRED BÜRGER)  
 Menschwerdung I (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 Menschwerdung II (PETER BEURTON)  
 Menschwerdung III (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 Meritokratie (FLORIAN BUSCH)  
 Merkantilismus (KLAUS MÜLLER)  
 Mesokosmos (EBERHARD SCHOLZ)  
 Messianismus I (TON VEERKAMP)  
 Messianismus II (HANS-ERNST SCHILLER)  
 Metapher (JAN LOHEIT)  
 Metaphilosophie I (HENRI LEFEBVRE)  
 Metaphilosophie II (WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK)  
 Metaphysik I (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 Metaphysik II (TILMAN REITZ)  
 metaphysische Denkweise (WOLFGANG FRITZ HAUG)  
 Methode (MICHAEL JÄGER)  
 methodologischer Individualismus (BERND RÖTTGER/BERNHARD WALPEN)  
 Metropole (RUTH MAY)  
 Mexikanische Revolution (ENRIQUE SEMO)  
 Micky Maus (OLE FRAHM)  
 Miete (BERND BELINA)  
 Migration I (GERHARD HETFLEISCH)  
 Migration II (THOMAS GEISEN)  
 Milieu, soziales (MICHAEL VESTER)  
 Militärdiktatur (CARLOS FIGUEROA IBARRA)  
 militärisch-industrieller Komplex (VICTOR WALLIS)  
 Militarismus I (WOLFGANG SCHELER)  
 Militarismus II (HU XIAOCHEN)  
 Militärkeynesianismus (JAMES M. CYPHER)  
 Militärkritik, feministische I (MARLENE HEPACH)  
 Militärkritik, feministische II (FRIGGA HAUG)  
 Militärpolitik (WOLFGANG SCHELER)  
 Militärputsch (JAIME ORTEGA)  
 Mimesis siehe Nachahmung  
 Mindestlohn (NIKOLAUS DIMMEL)  
 Mischformation (WOLFGANG KÜTTLER)  
 Mischwirtschaft I (JÖRG ROESLER)  
 Mischwirtschaft II (BERND RÖTTGER)  
 Mischwirtschaft III (THOMAS HEBERER)  
 Misogynie (PAOLO ERCOLANI)  
 Mitbestimmung (DETLEF HENSCHKE)

gie zum einen auf der naturgeschichtlichen Rekonstruktion der gesellschaftlichen Natur des Menschen gegründet, zum anderen in kritischer Negation aus sinnlich-praktischer Tätigkeit bestimmt. Positiver Maßstab bleibt im Sinne der 1. und 6. Feuerbachthese, dass das spezifische Menschliche die Möglichkeit der Menschen ist, die vorfindlichen Bedingungen zu kennen und zu verändern. Damit aber auch, dass es ihre Verantwortung ist, eine menschliche Gesellschaft zu gestalten, in der kein Mensch »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen« (MARX, *KHR*, 1/385) ist. Zugleich sind sie verantwortlich für die außermenschliche Natur als Bedingung ihrer eigenen Existenz. Alle Bestimmungen sind perspektivisch angelegt. Der Mensch wird erst auch als Mensch.

BIBLIOGRAPHIE: M.ALLESPACH u. J.HELD (Hg.), *Handbuch Subjektwissenschaft. Ein emanzipatorischer Ansatz in Forschung und Praxis*, Frankfurt/M 2015; K.HOLZKAMP, »Verborgene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie«, in: ders., *Kritische Psychologie. Vorbereitende Arbeiten*, Frankfurt/M 1972, 35-73; ders., »Die Überwindung der wissenschaftlichen Beliebigkeit psychologischer Theorien durch die Kritische Psychologie«, in: *Z für Sozialpsychologie*, 8. Jg., 1977, 1-22 u. 78-97; ders., *Grundlegung der Psychologie*, Frankfurt/M 1983a; ders., »We don't need no education ...«, in: *FKP* 11, 1983b, 113-25; ders., »Die Entwicklung der Kritischen Psychologie zur Subjektwissenschaft«, in: G.Rexilius (Hg.), *Psychologie als Gesellschaftswissenschaft. Geschichte, Theorie und Praxis kritischer Psychologie*, Opladen 1988, 298-317; ders., »Rassismus und das Unbewusste in psychoanalytischem und kritisch-psychologischem Verständnis«, in: *FKP* 35, 1995, 4-41; U.HOLZKAMP-OSTERKAMP, *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 2. Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse – Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse*, Frankfurt/M-New York 1976; dies., »Erkenntnis, Emotionalität, Handlungsfähigkeit«, in: *FKP* 3, 1978, 13-90; U.OSTERKAMP, »Hat der Marxismus die Natur des Menschen verkannt oder: Sind die Menschen für den Sozialismus nicht geschaffen?«, in: *Marxistisches Menschenbild – eine Utopie?* Beiträge d. Kolloquiums am 17./18.10.1992 in Wuppertal, Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung 20, Bonn 1993, 7-28 (zit. n. *FKP* 31, 1993, 68-85).

CHRISTIAN WILLE, JOSEF HELD

⇒ Affe, Anthropologie, Bedürfnis, Befriedigung, Darwinismus, Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, Evolution, falsche Bedürfnisse, Feuerbach-Thesen, Freudomarxismus, funktional-historische Analyse, Handlung, Handlungsfähigkeit, Individualität, Kampf ums Dasein, Kritische Psychologie, Kulturhistorische Schule, Lamarckismus, Lebensführung, Lebensweise/Lebensbedingungen, Lernen, Menschwerdung, Motivation, Neuer Mensch, Praxis, produktive Bedürfnisse, Psychoanalyse, Psychologie, Sinnlichkeit, Sozialdarwinismus, Subjekt, Subjektwissenschaft, Unbewusstes, Vergesellschaftung, Wesen des Menschen, zweite Natur

## Menschenrechte

A: huqūq al-'insān. – E: human rights.

F: droits de l'homme. – R: prava čeloveka.

S: derechos humanos. – C: rénquán 人权

I. M ist kein marxistischer Begriff, weder in dem Sinne, dass er Bestandteil des von MARX entwickelten und von ENGELS systematisierten Begriffssystems wäre, noch in dem Sinne, dass er nachträglich von späteren Theoretikern (mit der möglichen Ausnahme von Ernst BLOCH) aufgenommen und in einer marxistischen Perspektive neu begründet worden wäre. Umgekehrt wird in den Darstellungen zur Geschichte der M für gewöhnlich behauptet, der Marxismus beinhalte eine radikale Kritik der Idee der M als Quelle bürgerlicher Ideologie. Mal soll diese Zuschreibung den Hinderungsgrund für eine Aussöhnung zwischen revolutionärem Sozialismus und Demokratie benennen oder sogar das Totalitärwerden der marxistisch-leninistischen Staatsparteien erklären, mal im Gegenteil eine neue Kritik der M nähren, die manchen zu Beginn des 21. Jh. notwendiger denn je scheint, da die »Erklärung« oder »Anrufung« der M die bestehende liberale Ordnung legitimieren und Befreiungskämpfe behindern hilft. Dieser Widerspruch ist aufschlussreich für die innere Komplexität der Beziehung des Marxismus zur Frage der Politik, bes. unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von demokratischem Anspruch und revolutionärer Praxis.

Im Folgenden geht es nicht darum, eine Theorie der M zu formulieren, sondern eine problematische Überschneidung der marxistischen Diskurse mit Reformulierungen der Idee der M der letzten zwei Jahrhunderte im jeweiligen historischen Kontext zu rekonstruieren. Wir müssen zu diesem Zweck »konjunkturelle Knoten« identifizieren und die von ihnen hervorgebrachten semantischen Konflikte aufspüren. Dabei sind beide Seiten des Vergleichs nicht stabil. Zum einen beanspruchen die gewöhnlich als Belege angeführten Texte von MARX (allen voran der berühmte Aufsatz *Zur Judenfrage* von 1844) und seinen Nachfolgern nicht, eine Theorie der M zu formulieren, sondern behandeln die M immer wieder unter neuen Blickwinkeln. Zum anderen sind die M-Diskurse weder historisch noch philosophisch kontinuierlich. Die Vorstellung einer M-Tradition als Grundlage der westlichen Demokratie und ihrer Universalisierung ist ein retrospektiver und größtenteils apogetischer Mythos. Die »Human Rights« der *UN-Menschenrechtscharta* von 1948 sind nicht nur eine modernere Bezeichnung für die »Rights of Man« oder »Droits de l'Homme« der Amerikanischen und Französischen Revolution des 18. Jh., sondern haben (aufgrund der kollektiven ökonomischen

M auf Arbeit, Freizeit, Wohnung, Gesundheitsversorgung, Erziehung, Kultur usw.) eine grundlegend neue Bedeutung und Intention, auch wenn der herrschende Diskurs sie in eine fiktive Kontinuität einzuschreiben versucht.

Da der Marxismus in dieser Frage uneinheitlich ist und der Begriff der M keine doktrinale oder politische Kontinuität aufweist, kann man das Verhältnis beider nicht starr und linear diskutieren. Vielmehr konstituieren die Begegnungen zwischen revolutionärem Marxismus und M-Universalismus ein strategisches Feld für die Kritik der Politik.

1. *Genealogische Skizze.* – Zunächst muss ein Ursprungspunkt festgestellt werden, von dem her die Frage nach Marxismus und M als potenzieller Widerspruch innerhalb des Marxismus und gleichzeitig als Inkompatibilität mit der übrigen demokratischen Tradition Gestalt annimmt. Dieser Punkt, der die spätere Sichtweise bestimmt, geht zwar auf frühere Polemiken zurück (bes. auf jene, die die Einführung der »Diktatur des Proletariats« als einer Form des Ausnahmezustats nach der bolschewistischen Revolution von 1917 begleitet hatten), fällt aber im Wesentlichen mit dem KSZE-Abkommen von Helsinki zusammen, das 1975 zwischen den Westmächten und der SU ausgehandelt wird, um die »friedliche Koexistenz« der beiden Lager des Kalten Kriegs zu regeln (mit einer Klausel zur »Achtung der M und der Grundrechte«). Die dadurch ausgelösten Debatten drehen sich um die »Dissidenz« in den sozialistischen Ländern, bes. um die *Solidarność*-Bewegung in Polen und das von Andrej SACHAROW und Jelena BONNER begründete »Komitee für M« in der SU. In diesem Kontext veröffentlicht Steven LUKES den Artikel *Can a Marxist Believe in Human Rights?* (1981), in dem er zu zeigen versucht, dass sich in der politischen Theorie des Marxismus keine tragfähige Grundlage für die Verteidigung der M finden lässt. Diese Interpretation, die sich v.a. auf MARX' *Judenfrage* sowie auf die Theorie des Klassenkampfes beruft, wird nach dem Scheitern der Reformbemühungen im »realen Sozialismus« von mehreren osteuropäischen Intellektuellen im westlichen Exil wiederaufgenommen (z.B. KOLAKOWSKI 1983). Mit umgekehrtem Vorzeichen kritisiert auch Louis ALTHUSSER (1963) die Vermittlungsversuche eines ethischen oder humanistischen Marxismus als Abweichungen von der marxistischen Orthodoxie.

Der Streit um das Helsinki-Abkommen hängt wiederum mit einer bestimmten Konjunktur zusammen, in der der Marxismus manche seiner »Realisierungen« rechtfertigen soll und gleichzeitig manche seiner inneren Widersprüche enthüllt. Diese Konjunktur entspricht aber auch einem allgemeinen Wandel in

der politischen Funktion des Diskurses der M und in ihrer Interpretation. Wir müssen sie in eine Abfolge von Transformationen einordnen, die sich über mehr als zwei Jahrhunderte erstrecken, und zu diesem Zweck eine Periodisierung skizzieren, die sich in sechs »Momente« von sehr ungleicher Dauer untergliedern lässt.

1.1 Die Periode der Begründung der M als Prinzipien des Handelns und der politischen Verfassung umfasst eine lange Vorgeschichte, die mit der Philosophie des Naturrechts und den bürgerlichen Erhebungen der frühen Neuzeit zusammenfällt (DOUZINAS 2000). Doch das Problem der Äquivalenz von M (»Rights of Man«) und Bürgerrechten tritt erst mit den großen demokratischen Revolutionen Ende des 18. Jh. in den Vordergrund und findet einen ambivalenten Abschluss in den europäischen Revolutionen von 1848, die die Frage der Selbstbestimmung der Nationen dauerhaft auf der politischen Bühne installieren und die soziale Forderung des Rechts auf Arbeit vehement ablehnen.

1.2 In der langen Periode der Verdrängung der Frage der M durch den Rechtspositivismus (für den die natürlichen Rechte eine metaphysische Fiktion sind), die sich von der Niederlage der Revolutionen von 1848 bis zum Ersten Weltkrieg erstreckt, konstituiert sich auch der Marxismus – als eine Theorie, die die Kritik des Kapitalismus (auf Grundlage der Kritik der politischen Ökonomie) mit der Politik der europäischen Arbeiterbewegung verknüpft. Die Verdrängung der M-Frage ist allerdings keine absolute, nicht nur, weil der Diskurs von MARX selbst viel komplexer als ein Spiegelbild des herrschenden Positivismus ist, sondern auch weil ein Teil der sozialistischen Bewegung (z.B. Jean JAURÈS) unter dem Einfluss des Marxismus die »Klassengrenze« überschreitet, um sich einem demokratischen Kampf anzuschließen, der sich auf den Universalismus der M beruft (v.a. in Frankreich gegen den Antisemitismus anlässlich der Dreyfus-Affäre, vgl. Madeleine REBÉRIOUX 1993).

1.3 Das revolutionäre Ereignis von 1917 mit seinen unmittelbaren Folgen eröffnet eine neue Periode, die bis zum Zweiten Weltkrieg andauert. Man könnte die Dekolonisierung als einen grundlegenden Aspekt der Ausweitung der M und ihrer politischen Bedeutung ansehen (ein Thema, das bes. bei GANDHI zutage tritt, vgl. YOUNG 2001); doch es ist keineswegs der Begriff der M, in dem die Komintern den Vorgang abbildet (sondern der der Konvergenz von kommunistischer Revolution und antiimperialistischem Nationalismus). Es geschieht auch nicht im Namen der M, dass sich das Bündnis der antifaschistischen Kräfte bildet. Zentral zur Genealogie der heutigen Diskussion über M gehört hingegen die kosmopolitische Konfronta-

tion zwischen dem Leninismus und dem von Woodrow WILSON mit seinen »14 Punkten« von 1918 vorgelegten liberalen Programm der Neubegründung des Völkerrechts, das teilweise aufgenommen wurde in die Tätigkeit des Völkerbunds.

1.4 Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg kommt es mit dem Bündnis zwischen den USA und der SU und der *Charta der Vereinten Nationen* (1945) zu einer Neubegründung der M-Problematik. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) nimmt unter die »Grundrechte« bestimmte soziale Rechte wie v.a. das Recht auf Arbeit und auf den Schutz gegen Beschäftigungslosigkeit auf. Hinzu kommen die UNESCO-Erklärungen zur »Rassenfrage« von 1950 und 1951. All diese auf Englisch verfassten Texte ersetzen die Terminologie der »Rights of Man« durch die der »Human Rights«, was nicht so sehr mit dem Bemühen zusammenhängt, den dem bürgerlichen Universalismus innewohnenden Sexismus (der im Text von 1948 durchaus präsent ist) zu korrigieren, als vielmehr mit einer Entkopplung der M von den Bürgerrechten. Es obliegt nämlich den Staaten (auch in ihren Kolonien), Rechte zur Geltung zu bringen und anzuwenden, deren Subjekt die »Person« im Netz ihrer vielfältigen sozialen und kulturellen Zugehörigkeiten ist. Die Frage des Rassismus, die v.a. aufgrund des Traumas der NS-Ausrottungspolitik zentral ist, begründet im Gegenzug die Neuentfaltung der Problematik der M. Sie findet ein Echo in der gesamten kolonisierten, von Befreiungskämpfen erschütterten Welt und v.a. dort, wo die Spur der Sklaverei sich als institutionelles Segregationsprinzip fortsetzt (USA, Südafrika).

1.5 Die Periode 1950–89 ist gezwungen, sich beständig auf diese Neubegründung zu beziehen, aber es ist ein äußerst widersprüchlicher Moment, der auf der Weltbühne von der Systemkonfrontation beherrscht ist, zunächst in Form des Kalten Kriegs, später der friedlichen Koexistenz bis hin zum Zusammenbruch des sozialistischen Lagers. Die M werden zum einen als Legitimationsbegriff des Liberalismus instrumentalisiert. Hinzuweisen ist aber zum anderen auf die theoretischen Errungenschaften der Vereinten Nationen (»Recht auf Frieden«, 1978; »Recht auf Entwicklung«, 1986), selbst wenn sie größtenteils von den Fakten dementiert werden. In Verbindung mit den Widerstands- und Dissidenzbewegungen in den sozialistischen Ländern, deren Aktivisten aus verständlichen Gründen meist strikt antimarxistisch sind, bildet sich die Idee einer »Politik der M« heraus (vgl. LEFORT 1970). Als eine Politik der M kann auch die us-amerikanische Bürgerrechtsbewegung der 1960er und 70er Jahre betrachtet werden. Der Bezug zum Marxismus ist hier viel komplexer, nicht nur aufgrund der Hinwendung von Martin Luther

KING zu einer antikapitalistischen Thematik, sondern auch aufgrund des Kontrapunkts der revolutionären Bewegungen (Black Power, Black Panther), bei denen sich der Diskurs des Klassenkampfes mit antiimperialistischen Modellen verbindet, um die Rassenunterdrückung zu denken (vgl. SEALE 1971).

1.6 Nach 1989 kommt es im Kontext der neoliberalen Globalisierung zu einem weiteren semantischen Wandel. Wie Samuel MOYN (2010) und andere zeigen, befördern internationale Organisationen und NGOs das Konzept eines »humanitären Rechts«, um den Unterschied zu klassischen Rechtsbegriffen anzuzeigen. Der Begriff steht in engem Zusammenhang mit neoimperialistischen Politiken der »Weltpolizei« und des »selektiven Exports« der Demokratie, für die ein Konsens herzustellen ist (GUILHOT 2005). Es handelt sich dabei um einen neuen Typ der M-Politik, der nicht mit Bewegungen der Emanzipation oder des Widerstands gegen Unterdrückung verbunden ist, sondern mit der Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung und gegebenenfalls der Rechtfertigung ihrer Gewalt. Eine machiavellistische Interpretation (ŽIŽEK 2005) ist jedoch unzureichend, denn die Probleme von Flüchtlingen, Bürgerkriegen oder Genoziden, die nach internationalen Interventionen verlangen, sind durchaus real. Ein kritischer Marxismus kann hier ein Beschäftigungsfeld finden, um die ökonomischen und ideologischen Dimensionen dieses Komplexes zu erhellen. Genauso muss er zu bestimmen versuchen, ob die Erklärung der »Frauenrechte« als M durch die Weltmensenrechtskonferenz 1993 in Wien, die den Feminismus nach wie vor spaltet, einen Versuch darstellt, im Namen des Universalismus die Hegemonie des globalen Nordens über den Süden aufrechtzuerhalten, oder ein Feld der Konfrontation zwischen gegensätzlichen Auffassungen von Gerechtigkeit bildet, deren Protagonisten die Subalternen und v.a. die Frauen sind (Inderpal GREWAL 1999). Der Marxismus wird hier zugleich berücksichtigt, benutzt und destabilisiert (DOUZINAS 2007).

2. In MARX' Diskurs über die M gibt es eine innere Spannung, die in den Widersprüchen der Gründungsperiode wurzelt, aber auch seinen Versuch widerspiegelt, die Widersprüche durch die Kritik des ahistorischen Charakters der Theorien des Naturrechts zu überwinden. Statt die universalistische Perspektive der letzteren zu verwerfen, geht es ihm darum, deren Unzulänglichkeit oder Unfertigkeit festzustellen. Eine ähnliche Spannung lässt sich in seiner Haltung gegenüber der Französischen Revolution beobachten, deren philosophisches Gegenstück die Naturrechtstheorien bilden. Indem er die Revolution als bürgerlich bezeichnet und ihr nicht einfach die Idee einer anderen Revolution entgegensetzt,

sondern das Schema der »Revolution in Permanenz« (7/254), will er deutlich machen, dass sie in sich einen Widerspruch enthält, der sie entweder über sich hinausragen kann (durch Radikalisierung der gegen die feudalen Privilegien mobilisierten Massen und durch Forderungen, die unvereinbar sind mit der Heiligung des Privateigentums), oder sie im Gegenteil durch die Einführung einer neuen Klassenherrschaft blockiert. Daher die Notwendigkeit, gleichzeitig *gegen* den Diskurs der Revolution und *im* Verlauf ihrer potenziellen Transformation in gesellschaftliche Emanzipation zu denken. Diese Spannung äußert sich bei Marx in einer komplexen Haltung gegenüber den Deklarationen der Französischen Revolution (1789 und 1793), in denen das »Recht auf Eigentum« und das »Recht auf Leben« einander widerstreiten.

Um diese Komplexität zu verstehen, muss man den MARXSCHEN Diskurs aus seiner Isolation herausholen und in zwei politisch-philosophische Konstellationen einschreiben, die jeweils eine Seite seines Diskurses hervortreten lassen. Es ist nämlich absolut wichtig, den Marxismus von den inneren Spiegeleffekten seiner eigenen Lehre zu befreien, die sich in reichhaltig dokumentierten Genealogien entfalten, aber durchtränkt sind von Orthodoxie (wie Hermann KLENER 1982 aufzeigt). Die erste Konstellation ist die der Kritiken der M, in der jede der »drei Ideologien« der postrevolutionären Periode versucht, den politischen Diskurs neu zu begründen (WALLERSTEIN 1995, Kap. 4). MARX gehört hier zum gleichen »System« wie Edmund BURKE und Jeremy BENTHAM, auch wenn er zu ihren politischen Prinzipien im Gegensatz steht. Die zweite Konstellation ist die der Revolutionen in der Revolution (oder der Ausweitungen der M, die versuchen, deren anthropologische Einschränkungen aufzuheben). MARX muss hier mit Olympe DE GOUGES und Mary WOLLSTONECRAFT einerseits, Toussaint LOUVERTURE andererseits zusammengedacht werden.

Die erste Konstellation ist inzwischen dank der Arbeiten von Jeremy WALDRON (1987) und Bertrand BINOCHÉ (1989) sehr gut erforscht. Auch wenn sich die drei Kritiken (die konservative, die liberale und die sozialistische) in ihren politischen Zielen grundlegend unterscheiden, ist ihnen gemeinsam, dass sie in den revolutionären Deklarationen eine Bezugnahme auf den »abstrakten Menschen« kritisieren, der von seinen sozialen Beziehungen abgetrennt ist und gleichzeitig durch eine metaphysische Betrachtung seiner Natur als Inkarnation eines normativen Prinzips idealisiert wird. Entsprechend erfinden die drei postrevolutionären Kritiken, jede auf ihre Weise, den Begriff der »gesellschaftlichen Verhältnisse« (MACHERY 1992). Sie verwerfen die Anthropologie, auf der die bürgerlichen Revolutionäre die in

ihrer Proklamation allgemeiner Freiheit und Gleichheit wirksame praktische Vernunft begründet hatten, indem sie ihr entweder die nationale Geschichte und Tradition (BURKE), die praktische Nützlichkeit und den ökonomischen Interessenkalkül (BENTHAM) oder die gesellschaftliche Revolution entgegenstellen, die die vom Privateigentum hervorgebrachte Entfremdung aufhebt (MARX im Anschluss an die utopischen Sozialisten und an PROUDHON 1840).

Nicht weniger aufschlussreich ist es, MARX in der Konstellation der radikalen Revolutionäre zu lesen, die aufgrund ihrer geschlechtlichen oder »rassischen« Stellung in die Ausweitung der Rechte des zweideutigen »Menschen/Mannes« (*homme, man*) eine Kritik des Patriarchats und der kolonialen Sklaverei aufnehmen, um daraus ein Projekt der unbegrenzten Emanzipation zu machen. Das ist notwendig, da die bürgerlichen Revolutionen keine allgemeine Bürgerschaft einführen, sondern eine auf bestimmte Bewohner (»Weiße«) ihres Staatsgebiets beschränkte oder eine eingeschränkte für manche von ihnen (die Passivbürger, wozu die Frauen und die Diensthöher gehören, das heißt die Lohnarbeiter), was in krassem Widerspruch zu ihrem Universalismus steht. Dieser wird im gesamten 19. und 20. Jh. im Namen dessen kritisiert, was LORENZ VON STEIN (1842) – eine der Quellen von MARX bis zum *Manifest* – den »Satz der Gleichheit« nennt. Daher haben die M für die großen Emanzipationsbewegungen, die die bürgerliche Revolution über ihre Grenzen hinausragen wollen, eine aufrührerische Bedeutung. Sie ist gut belegt für die Haitianische Revolution (dank C.L.R. JAMES 1938 und seinen Nachfolgern) und steht auch seit langem im Zentrum der Kontroversen des Feminismus (Geneviève FRAISSE 1995). Es ist an der Zeit, sie auf den Diskurs von MARX über die »gesellschaftliche Emanzipation« auszuweiten (BALIBAR 2010). Damit könnte man die regressiv-progressive Dialektik umfassend darstellen, die im Zentrum der Transposition der natürlichen Rechte zu politischen steht. Die beiden Konstellationen, zu denen MARX gehört, können nämlich dadurch gekennzeichnet werden, dass die eine (regressive) die Frage der M von der der Bürgerschaft sowie des Rechts auf Politik abtrennt, während die andere (progressive) sie verbindet.

3. Bei MARX lassen sich drei M-Interventionen unterscheiden: die von 1844/45 (*Judenfrage*, *HF* u. *ThF*), die von 1867 (*K I*) und die von 1875 (*Gotha*). Letztere wird vervollständigt durch ENGELS' *AD* (1878) und fortgesetzt durch zwei post-marxische Momente: LENIN und die *Deklaration der Rechte des werktätigen und ausgebeuteten Volkes* (1918) und BLOCHS (1961) Rückwendung des Naturrechts gegen den »realen Sozialismus«.

3.1 Die Schriften von 1844/45 bilden das sozialistische Moment des MARXschen M-Diskurses. Die Kommentare in der *Judenfrage* über die französische und amerikanische Deklaration der M, fortgeführt in der *HF* (mit der Kontroverse mit Bruno BAUER über die Emanzipation der preußischen Juden), beziehen sich auf die Möglichkeit, die Religionsfreiheit einzu- beziehen in das Feld der durch eine liberale Verfassung garantierten Bürgerrechte (das die Linkshegelianer damals den modernen Staat oder den politischen Staat nennen). Ihre Begründung wird in den anthropologischen Thesen von 1845 gegeben, die »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« zur »Wirklichkeit« des »menschlichen Wesens« machen (*TbF* 6). Damit dieses Wesen – »die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit« (*TbF* 10) – nicht in der Praxis beständig negiert wird, ist die vom Privateigentum hervorbrachte Entfremdung umzustürzen. Auf dieser Basis hat die von MARX formulierte Kritik an der politischen Emanzipation, die von den revolutionären Deklarationen von 1789 und 1793 verkündet wird, eine positive und eine negative Seite.

Positiv garantiert die politische Emanzipation den Bürgern sowohl individuelle wie kollektive Rechte, die man später Grundrechte nennt: insbesondere Glaubensfreiheit und Meinungsfreiheit. MARX hat die Bedeutung dieser Rechte, auch für die Arbeiterbewegung, nie unterschätzt – anders als im 20. Jh. in den Kontroversen über Realsozialismus und Totalitarismus (etwa LUKES 1981; KOLAKOWSKI 1983) behauptet wird. Negativ ist die politische Emanzipation völlig vereinbar mit der Reduktion des Menschen auf einen entfremdeten Arbeiter, der aus der Solidarität mit anderen Mitgliedern der Gesellschaft herausgerissen ist; sie dient sogar zu ihrer rechtlichen Begründung. Diese Entmenschlichung verwirklicht sich durch die Verallgemeinerung des Privateigentums, nicht nur als rechtliche Voraussetzung, die den Individuen den Zugang zu ihren Existenzmitteln ermöglicht, sondern als transzendente Form des Autonomieverhältnisses, das sie miteinander unterhalten. »Keines der sogenannten M 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« (*Judenfrage*, 1/366), schreibt MARX in der Terminologie des entstehenden Sozialismus (die auch die der Romantiker und Alexis DE TOCQUEVILLES ist).

MARX entdeckt hier das, was Crawford Brough MACPHERSON (1962) den »Besitzindividualismus« nennt, dessen Definition auf John LOCKE zurückgeht: den Zusammenhang zwischen »Besitz von Sachen«

und »Besitz seiner selbst« als Grundlage einer Politik der Freiheit. Statt ihn aber als Quelle des Fortschritts und der wechselseitigen Bereicherung zu sehen, analysiert er ihn als Hindernis für die wirkliche Emanzipation, die nur gemeinschaftlich sein könne. Daher die andere These, durch die diese Ausführungen sich einschreiben in die Kritik der Politik: der Diskurs der M beseitigt nicht den Widerspruch zwischen dem wirklichen (irdischen) Elend und der imaginären (himmlischen) Befreiung, den Widerspruch zwischen Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, der sich in der christlichen Theologie entfaltet, er reproduziert ihn vielmehr in einer neuen säkularisierten Form als Widerspruch zwischen einer bürgerlichen Gesellschaft, die zerrissen ist zwischen antagonistischen Bedingungen (oder Klassen, wie MARX wenig später sagen wird), und der Fiktion eines Staatswesens, in dem »der Mensch sich als Gemeinwesen verhält« (1/366).

3.2 Ein Vierteljahrhundert später kommt MARX durch die KrpÖ zu einer ganz anderen Konstruktion des Problems (wie KLENNER 1982 zu Recht betont und schon ALTHUSSER 1963 anhand seiner Kritik des Humanismus beim jungen MARX zeigt). Sie entfaltet sich im Verlauf von *K I* in drei sukzessiven Phasen, die einige der früheren Themen (bes. das des abstrakten Individualismus) aufnehmen, ihnen aber eine neue analytische und politische Funktion verleihen.

In Kap. 2 (»Der Austauschprozess«) zeigt MARX, indem er sich direkt an der HEGELschen Darstellung des abstrakten Rechts inspiriert, dass es eine formale Entsprechung gibt (konstitutiv für das, was man später eine Struktur nennt) zwischen den ökonomischen Kategorien des Austauschs und den rechtlichen Kategorien des Privateigentums und des Vertrags, die aus dem römischen Recht kommen und von der Französischen Revolution und dem Code Civil verallgemeinert werden. Letztere »widerspiegeln« erstere und lassen sie gleichzeitig funktionieren, denn die »Waren können nicht selbst zu Markte gehn« (23/99): sie brauchen Subjekte. Das gilt auch für den Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft in Form der Lohnarbeit. Dies ermöglicht die Ausbeutung durch die formale Gleichheit der beiden Kontraktanten: des Kapitalisten als Eigentümer der Produktionsmittel und des freien Arbeiters als Eigentümer seiner Arbeitskraft. Deshalb beschließt MARX den 2. Abschnitt von *K I* mit der ironischen Formulierung, die die revolutionären Deklarationen paraphrasiert und dabei ihren juristischen Fetischismus entlarvt: »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 M. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham.« (189)

Der zweite Analyseschritt erfolgt beim Übergang



von der Zirkulations- zur Produktionssphäre, wo die jeweiligen Rechte der Kapitalisten und der Proletarier zu Einsätzen und Instrumenten des Klassenkampfes werden. Diese nicht mehr rein juristische, sondern politische Funktion wird von MARX anhand der Kämpfe um die Länge des Arbeitstags in England veranschaulicht (Kap. 8). Dabei zeigt sich die Bedeutung des über die chartistische Tradition vermittelten Erbes der M in dieser Anfangsphase der Arbeiterbewegung. In Marx' Inszenierung erheben sich nacheinander die Stimmen der gegnerischen Klassen, um ihre Rechte im Namen universeller Prinzipien zu vertreten: die Verteidigung des Privateigentums auf der einen Seite, der Widerstand gegen die industrielle Sklaverei auf der anderen. Das führt zu einer Entscheidung, die einem Kräfteverhältnis entspringt: »Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.« (249) Solange aber der Klassenkampf nicht bis zum Äußersten geht und die Lohnarbeit selbst in Frage stellt, kann der historische Inhalt der Entscheidung nur ein pragmatischer Kompromiss sein: »Zum ›Schutz‹ gegen die Schlange ihrer Qualen müssen die Arbeiter ihre Köpfe zusammenrotten und als Klasse ein Staatsgesetz erzwingen, ein übermächtiges gesellschaftliches Hindernis, das sie selbst verhindert, durch freiwilligen Kontrakt mit dem Kapital sich und ihr Geschlecht in Tod und Sklaverei zu verkaufen. An die Stelle des prunkvollen Katalogs der ›unveräußerlichen M‹ tritt die bescheidne Magna Charta eines gesetzlich beschränkten Arbeitstags, die ›endlich klarmacht, wann die Zeit, die der Arbeiter verkauft, endet und wann die ihm selbst gehörige Zeit beginnt‹. Quantum mutatus ab illo!« (320)

Im letzten Abschnitt von *K I* zur Transformation des Eigentums durch den Akkumulations- und Konzentrationsprozess des Kapitals, der zur prophetischen Antizipation der ›Expropriation der Expropriateure‹ führt, erklärt MARX schließlich in hegelianischen Begriffen, dass diese Expropriation die »Negation der Negation« des Besitzindividualismus darstellt, die »das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära [wiederherstellt]: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel« (791).

Dies sind die drei Phasen einer Dialektik, die das Naturrecht aufhebt, indem sie es in die historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit einschreibt. Die beiden ersten Negationen, d.h. die Enteignung der Kleinbetriebe durchs Kapital und die Enteignung kapitalistischer Betriebe durch größere (»Je ein Kapitalist schlägt viele tot«; 790) werden dabei durch eine strukturelle und politische Analyse erschlossen, während sich die dritte einer utopischen Antizipation verdankt.

3.3 Die dritte Intervention illustriert das sozialdemokratische Moment in der Tätigkeit von MARX (eng verbunden mit ENGELS). Einmal mehr steht die Frage der Gleichheit im Zentrum, aber sie ist nun verbunden mit einer Diskussion über die Lohnforderungen der Arbeiterbewegung und über die Entstehung des Sozialrechts. Die Forderung der M gehört seit 1848 zu den Zielen der LASSALLESCHEN Deutschen Allgemeinen Arbeiterverbrüderung und wird angesprochen in den Gründungstexten (1864) der IAA, deren Sekretär MARX war. In seiner Kritik des *Gothaer Programms*, das 1875 die Vereinigung der Sozialdemokratie besiegelt, erklärt Marx, dass »das gleiche Recht« hier »immer noch – dem Prinzip nach – das bürgerliche Recht« ist (19/20), auch wenn in der »ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft« (21) (später umgetauft in Sozialismus) bei der Entlohnung der Arbeitskraft »Prinzip und Praxis sich nicht mehr in den Haaren liegen« (20). Das Verhältnis der Gleichheit zur Freiheit steht ebenfalls zur Debatte, weil Marx in faktischer Umkehrung der Position aus der *Judenfrage* erklärt, dass »die Arbeiterpartei [...] ihr Bewusstsein darüber aussprechen [müsse], dass die bürgerliche ›Gewissensfreiheit‹ nichts ist außer der Duldung aller möglichen Sorten religiöser Gewissensfreiheit, und dass sie vielmehr die Gewissen vom religiösen Spuk zu befreien strebt« (31).

ENGELS macht in den *AD*-Kapiteln zu Moral und Recht die in »ewige Wahrheit« (20/99) verwandelte Freiheit und Gleichheit zu moralischen Ideen, die (wie die Fiktionen des Gesellschaftsvertrags) der individualistischen und ahistorischen Ideologie der Bourgeoisie entsprechen. Für ihn ist »der wirkliche Inhalt der proletarischen Gleichheitsforderung die Forderung der *Abschaffung der Klassen*« (ebd.).

Diese wesentlich negativen Formulierungen werden zu Bezugspunkten des orthodoxen Marxismus während seiner gesamten Geschichte. Sie weisen eine erstaunliche Analogie auf zu der vom Rechtspositivismus formulierten Ideologiekritik, allerdings mit dem grundlegenden Unterschied, dass sie untrennbar mit einer Kritik des Staates als institutioneller Regulatorform der Gesellschaft verbunden sind, während z.B. bei Hans KELSEN (1934) die Kritik des Naturrechts als Ideologie untrennbar ist von einer normativen Begründung des Rechtsstaats, wovon sich einige Quellen gerade bei Ferdinand LASSALLE finden (Sonia DAYAN-HERZBRUN 1990). Die Treue zu dieser anti-etatistischen Inspiration bei der Kritik der M kommt diejenigen Bolschewiki, die später, im Gegensatz zum Stalinismus, daraus eine Theorie entwickeln wollen (wie Jewgeni B. PASCHUKANIS 1924), teuer zu stehen.

3.4 In den Debatten der europäischen Sozialdemokratie spielt auch die Frage der M theoretisch und praktisch eine Rolle bei der Grenzziehung zwischen

marxistischer Orthodoxie und verschiedenen Formen des Revisionismus. So tritt z.B. Jean JAURÈS (der kein Antimarxist ist, auch wenn er sich gegen den von ihm als ökonomischer Determinismus betrachteten historischen Materialismus wendet) für die Verteidigung der M anlässlich der Dreyfus-Affäre ein. In der BERNSTEIN-Debatte spielt der Begriff der M keine explizite Rolle, auch wenn die Idee der M in Bernsteins Kritik an der Diktatur des Proletariats und in seiner Darstellung der Äquivalenz zwischen verwirklichter Demokratie und Sozialismus implizit enthalten ist (*Voraussetzungen*, 1899).

Historisch wichtiger ist, dass LENIN schon zu Beginn der Oktoberrevolution in Verbindung mit der Einführung der Sowjetmacht und ihrer Verteidigung gegen die bürgerlichen oder sozialdemokratischen Kritiker in die Verfassung der ersten sozialistischen Sowjetrepublik, die die Diktatur des Proletariats einführt, eine *Deklaration der Rechte des werktätigen und ausgebeuteten Volkes* (Januar 1918) aufnehmen lässt. Vor den Augen der Welt soll so die Aufhebung der bürgerlichen Revolution von 1789 durch die proletarische demonstriert werden (KLENNER 1982), aber man kann auch schon an den nachfolgenden Konflikt zwischen den beiden Internationalismen denken – dem von LENIN und dem von WILSON. Diese hauptsächlich symbolische Deklaration hat im Nachhinein verheerende terroristische Auswirkungen, weil sie die Vorstellung begründet, dass Bürgerschaft in der Sowjetrepublik nur den Arbeitern zukommen kann, die (mit ihren Kindern) das ›wirkliche Volk‹ sind (genauso wie Emmanuel Joseph SIEYÈS 1789 in seiner Broschüre *Was ist der Dritte Stand?* in Vorbereitung der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* darlegt, dass die Nation ohne den Adel vollständig sei). Sie beruht auf einer Anthropologie, nach der das menschliche Wesen die Arbeit ist, und demonstriert ihre Ambivalenz. Sie liegt zudem der ganzen Geschichte des Sozialismus sowjetischen Typs zugrunde, auch in der umgekehrten Form, die die Erklärung des Endes des Klassenkampfes und die Ankunft eines Staates des ›ganzen Volkes‹ begleitet – ein erstes Mal 1936 mitten in der stalinistischen Schreckensherrschaft und ein zweites Mal nach dem 22. Parteitag der KPdSU (1961), als Nikita CHRUSCHTSCHOW deren ›Irrtümer‹ kritisiert und das Eintreten in die Phase des Aufbaus des Kommunismus verkündet.

3.5 Der Beitrag der sowjetischen Juristen zur Formulierung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 kann auch betrachtet werden als ein (politisch motivierter) Kompromiss zwischen dem sozialistischen Universalismus der Rechte des Menschen als Arbeiter und dem Universalismus des westlichen Liberalismus – unter der Ägide einer per-

sonalistischen Auffassung des menschlichen Wesens, der jeder den gewünschten Inhalt beilegen konnte.

Als einziger aus der marxistischen Tradition unternimmt BLOCH in *Naturrecht und menschliche Würde* (1961) eine Genealogie der M, die die Möglichkeit einer Alternative eröffnet. Um aus der Aporie des Gegenüber zwischen dem sozialistischen und dem bürgerlichen Diskurs über das menschliche Wesen herauszukommen, geht Bloch auf die stoischen und christlichen Quellen des Naturrechts zurück, bevor er dessen Reformulierung durch den Deutschen Idealismus und die Ambivalenz der Urteile von MARX über den Begriff des Rechts untersucht. Seine lange (aber immer wesentlich westliche) Genealogie legt den Akzent auf die rebellische Seite der Freiheits- und Rechtsideale – im Einklang mit der Ontologie des Noch-Nicht (der unvollendeten Potenzialität der Gegenwart) und der Idee der Veränderbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie er sie den *ThF* entnommen hatte (vgl. *PH*, Kap. 19) –, um den Sozialismus als eine permanente Revolution zu denken, die sich nicht in einem staatlichen System positiven Rechts einschließen lässt. BLOCH versucht damit in die ganze westliche Tradition des Gerechten und Rechten eine Erlösung des Kommunismus von seiner historischen Degeneration einzuschreiben. Das ist nicht ganz dasselbe wie der sozialistische Humanismus, der von der althusserianischen Tradition abgelehnt wird – auch wenn die Konflikte des Marxismus des 20. Jh. oft in dieser dichotomischen Form wahrgenommen werden.

4. *Der Marxismus und die Politik der M.* – Die Bewährungsproben des Marxismus bei der Konfrontation mit der politischen Bedeutung der M beschränken sich nicht auf die Nachwirkungen der revolutionären Unternehmungen und der in seinem Namen verwirklichten Staatskonstruktionen. Hinzu kommen externe Bewährungsproben, aber auch hier sind es jedesmal die Gründungspostulate des Marxismus, die philosophisch wie auch politisch in Frage gestellt werden.

4.1 Zu grundlegenden Konfrontationen kommt es zwischen der marxistischen Kritik der M und der feministischen Kritik der patriarchalen Unterdrückung in kapitalistischen und vorkapitalistischen Gesellschaften (Frigga HAUG 2008). Sowohl MARX als auch der moderne Feminismus verlangen die Aufhebung eines dem bürgerlichen Universalismus innewohnenden Widerspruchs. Allerdings steht für die Feministinnen nicht so sehr die individualistische Abstraktion in Frage, sondern die Verdrängung einer anthropologischen Differenz, die für die Individualität selbst konstitutiv ist. Die M auf die Frauen ›auszuweiten‹ bedeutet also nicht nur, die wirklichen

gesellschaftlichen Verhältnisse (und die von ihnen verdeckten Ausbeutungsformen) aufzudecken, sondern auch, die Definition des Menschlichen zu transformieren, indem man bis auf metaphysische Prädikate wie Aktivität und Passivität oder Rationalität und Affektivität zurückgeht und deren politische, berufliche wie auch häusliche und gefühlsmäßige Anwendung kritisiert.

In einer für den klassischen Humanismus noch stärker destabilisierenden Weise wird die Definition des Menschlichen durch die Anerkennung der Rechte des Lebendigen (oder des Tiers) und der Rechte der Natur (oder der Umwelt) in Frage gestellt (WOLFF 2010). Für die Rechte der Frauen oder der sexuellen Minderheiten (die besser als die Rechte *jedes Menschen* zu betrachten wären, die gesellschaftlich anerkannten Normen der Sexualität zu bestimmen) sowie für die Rechte der Natur (deren Teil die Menschheit als lebendige Spezies ist) auf Erhaltung ihrer Diversität stellt der von MARX analysierte Kapitalismus gleichzeitig eine Ursache der Entfremdung und ein Hindernis der Emanzipation dar. Dies bildet selbstverständlich ein Motiv des politischen Engagements, aber keine direkte Quelle der Veränderung der damit verbundenen Begrifflichkeit, weil sich die Herausforderung auf die Gesamtheit der Tradition der modernen politischen Philosophie und nicht spezifisch auf den Marxismus bezieht. Sie betrifft letzteren gerade insofern, als er die radikalste Form der Idee des Fortschritts in die Moderne trägt (LÖWY 2011). Der Fortschritt ist aber kein unbedingter Wert mehr: er ist ein Problem, für manche sogar ein Fetisch (CANGUILHEM 1987).

4.2 Anders verhält es sich bei einer anderen anthropologischen Differenz, auf die der Begriff der »Rasse« verweist und die historisch die ganze Vielfalt und Komplexität der Phänomene des strukturellen und kulturellen Rassismus und der von ihnen hervorgerufenen Widerstände umfasst. Die Konzepte des Klassenkampfes und des Rassenkampfes stehen nämlich im 17. Jh. in einer Wechselbeziehung, die sich periodisch bemerkbar macht, wie man im Anschluss an FOUCAULT (1975/76) entdeckt, auch wenn seine historische Untersuchung der Korrektur und Ergänzung bedarf. Vor allem vermischen sich – aufgrund der Überdetermination der Phänomene der Ausbeutung der Lohnarbeit durch die Kolonisierung und die fortbestehenden Spuren von Sklaverei im kapitalistischen Weltsystem – die Emanzipationsforderungen der Klassen- und der Rassenzugehörigkeit in einem spannungsgeladenen Verhältnis von Konkurrenz und wechselseitiger Durchdringung (BALIBAR/WALLERSTEIN 1988).

Diese Überdetermination bleibt nicht ohne Folgen für die politischen Konflikte bezüglich der M, bes. im

Moment ihrer Neubegründung von 1948. Sehr aufschlussreich ist die Episode, die zum Weggang von W.E.B. DU BOIS aus den USA führt, um dem Kosmopolitismus aus Afrika heraus neue Impulse zu geben. Als Schüler von MAX WEBER und WILLIAM JAMES wird DU BOIS zu einem heterodoxen Marxisten, als er die Ausgrenzungen studiert, die von der Rassenhierarchie in der vom Kapital ausgebeuteten Klasse bewirkt werden (Du Bois 1935; MARABLE 1986). Als Mitglied der Beratergruppe, die ELEANOR ROOSEVELT bei der Vorbereitung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* namens der Vereinten Nationen unterstützt, hofft er auch einen Aufruf gegen die Rassentrennung in den USA einbringen zu können (was erst 1951 unter dem Titel *We Charge Genocide: The Crime of Government Against the Negro People* gelingt, unter Verwendung des neu geprägten Begriffs zur Bezeichnung der Naziverbrechen, vgl. LEMKIN 1946), was die US-Delegation nicht zuließ (CAROL ANDERSON 2003). Man kann darin einen der Ursprünge der späteren Spaltung der us-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung innerhalb der schwarzen Community sehen oder auch der gegenüber der Sprache der M sehr kritischen Positionen von Frantz FANON (1961).

5. Am aufschlussreichsten für die innere Spannung bei MARX ist zweifellos die *Inauguraladresse* der IAA. An ENGELS schreibt er, dass er als Zugeständnis an die Überzeugungen anderer Gründungsmitglieder der IAA »Phrasen« über »truth, morality and justice« aufnehmen musste, »was aber so placiert ist, dass es einen Schaden nicht tun kann« (4.11.1864, 31/15) – also nicht die Definition des Klassenkampfes zwischen Kapital und Arbeit verändert. Vor allem aber steht am Beginn der *Provisorischen Statuten*, »dass die Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden muss; dass der Kampf für die Emanzipation der Arbeiterklasse kein Kampf für Klassenrechte und Monopole ist, sondern für gleiche Rechte und Pflichten und für die Vernichtung aller Klassenherrschaft« (16/14).

Diese Aussage macht deutlich, dass der Text sich einerseits in die Tradition eines Prinzips der Emanzipation einschreibt, die die Grundrechte nicht als gegebenes normatives System betrachtet (BRUNKHORST 2002), sondern als Ausdruck der politischen Fähigkeit der Arbeitenden, individuell und kollektiv; andererseits bedeutet die Parteinahme für eine ausgebeutete Klasse nicht den Rückzug auf Gruppeninteressen, sondern im Gegenteil deren Erhebung zur Allgemeinheit (wie es zuvor die spekulative Definition des Proletariats als allgemeine Klasse ausdrückt). Sie verdeutlicht aber auch, dass der Marxismus – im Gegensatz zu dem, was man oft der Kritik der Ideo-

logie glaubte entnehmen zu können – keine Politik inspirieren kann, ohne sich die Sprache der bestehenden Universalität und ihrer Werte anzueignen. Dies ist der Ausgangspunkt, um neue Begegnungen zwischen Revolution und menschlicher Emanzipation ins Auge zu fassen.

BIBLIOGRAPHIE: L. ALTHUSSER, »Marxismus und Humanismus« (1963), *FM*, GS 3, 280-318; C. ANDERSON, *Eyes Off the Prize. The United Nations and the African American Struggle for Human Rights, 1944-1955*, Cambridge 2003; É. BALIBAR, *Gleichfreiheit* (2010), a.d. Frz. v. Ch. Pries, Berlin 2012; ders. u. I. WALLERSTEIN, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten* (1988), a.d. Frz. v. M. Haupt u. I. Utz, Hamburg-Berlin 1990; B. BINOCHE, *Critique des droits de l'homme*, Paris 1989; E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M 1961; H. BRUNKHORST, »Die Politik der Menschenrechte«, in: *Blätter*, 46. Jg., 2002, H. 8, 981-91; G. CANGUILHEM, »La décadence de l'idée de progrès«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92. Jg., 1987, H. 4, 437-54; S. DAYAN-HERZBRUN, *L'invention du parti ouvrier. Aux origines de la social-démocratie (1848-1864)*, Paris 1990; C. DOUZINAS, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Oxford 2000; ders., *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Abingdon-New York 2007; W.E.B. DU BOIS, *Black Reconstruction in America*, New York 1935; F. FANON, *Die Verdammten dieser Erde* (1961), a.d. Frz. v. T. König, Frankfurt/M 1966; M. FOUCAULT, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975/76)*, a.d. Frz. v. M. Ott, Frankfurt/M 1999; G. FRAISSE, *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris 1995; I. GREWAL, »Women's Rights as Human Rights: Feminist Practices, Global Feminism, and Human Rights Regimes in Transnationality«, in: *Citizenship Studies*, 3. Jg., 1999, H. 3, 337-54; N. GUILHOT, *The Democracy Makers. Human Rights and International Order*, New York 2005; F. HAUG, »Sozialistischer Feminismus: Eine Verbindung im Streit«, in: R. Becker u. B. Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, 2., erw. u. aktual. A., Wiesbaden 2008, 52-58; C. L. R. JAMES, *Die schwarzen Jakobiner. Toussaint L'Ouverture und die Unabhängigkeitsrevolution in Haiti* (1938), a.d. Engl. v. G. Löffler, Köln 1984; H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Leipzig u.a. 1934; H. KLENNER, *Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie*, Berlin/DDR 1982; L. KOLAKOWSKI, »Marxism and Human Rights«, in: *Daedalus*, 112. Jg., 1983, H. 4, 81-92; C. LEFORT, »Droits de l'homme et politique« (1970), in: ders., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris 1981, 45-84; R. LEMKIN, »Genocides«, in: *American Scholar*, 15. Jg., 1946, H. 2, 227-30; M. LÖWY, *Ökosozialismus. Die radikale Alternative zur ökologischen und kapitalistischen Katastrophe* (2011), a.d. Frz. v. R. Holst, Hamburg 2016; S. LUKES, »Can a Marxist Believe in Human Rights?«, in: *Praxis International*, 1. Jg., 1981, H. 4, 334-45; P. MACHÉREY, »Aux sources des rapports sociaux«. Bonald, Saint-Simon, Guizot« (1992), in: ders., *Études de philosophie française». De Sieyès à Barni*, Paris 2013, 197-218; C. B. MACPHERSON, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke* (1962), a.d. Engl. v. A. Wittekind, Frankfurt/M 1967; M. MARABLE, W.E.B. Du Bois. *Black Radical Democrat*, Boston 1986; S. MOYN, *The Last Utopia. Human Rights in*

*History*, Cambridge/MA u.a. 2010; E. PASCHUKANIS, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* (1924), a.d. Russ. u. hgg. v. H. Klenner, Freiburg u.a. 1991; P.-J. PROUDHON, *Was ist das Eigentum? Untersuchungen über die Grundsätze des Rechts und der Regierung* (1840), a.d. Frz. v. L. Völkning, Münster 2014; M. REBÉRIOUX, »Jean Jaurès: »pour l'amour de l'Humanité««, in: *Mil neuf cent*, 11. Jg., 1993, H. 1, 56-62; B. SEALE, *Wir fordern Freiheit. Der Kampf der Black Panther*, a.d. Engl. v. R. Wolf, Frankfurt/M 1971; L. v. STEIN, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig 1842; J. WALDRON (Hg.), *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London 1987; I. WALLERSTEIN, *After Liberalism*, New York 1995; F. WOLFF, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris 2010; R. J. C. YOUNG, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford 2001; S. ŽIŽEK, »Against Human Rights«, in: *NLR* 34, 6. Jg. (NF), 2005, 115-31.

ÉTIENNE BALIBAR (TL)

II. – 1. M beanspruchen schon dem Wort nach universelle Geltung. Für Menschen und ihre Rechte sollen keine Grenzen gesellschaftlicher, kultureller oder religiöser Besonderheiten oder Differenzen gelten. Unabhängig von der Forderung nach Universalität aus ethischen, politischen oder rechtlichen Gründen sollen alle Menschen über Rechte verfügen, die ihr Menschsein ermöglichen und garantieren. Die Menschen seien zwar frei geboren, so heißt es schon in den frühesten Dokumenten der M-Geschichte, da aber »Vergessen und Verachtung der natürlichen M die einzigen Ursachen des Unglücks in der Welt sind«, so die *Jakobiner-Verfassung* von 1793, sollten sie in einer »feierlichen Erklärung« proklamiert werden, »damit alle Bürger [...] sich niemals durch die Tyrannei unterdrücken und entehren lassen«. Schon in der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 war das Vergessen, die Missachtung oder gar die Unkenntnis der Rechte für das allgemeine Unglück der Menschen verantwortlich gemacht und ihre feierliche Erklärung zum idealistischen Fanal der menschlichen Emanzipation ausgerufen worden. Die »Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen M« sei, wie es dort in Art. 2 heißt, »das Ziel jeder politischen Vereinigung«. Sie bilden nicht nur die Grundlage jedes Grund- und Bürgerrechts, ihre Verwirklichung ist CONDORCET zufolge sogar »der einzige Zweck der Vereinigung der Menschen zu politischen Gesellschaften« (1794/1976, 149).

1.1 Dieser universelle Anspruch besteht seit Beginn der Proklamation der M, aber mit der Hinzunahme des Eigentums, neben Freiheit, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung, sind sie zugleich gesellschaftlich auf die Bourgeoisie, die Klasse der Eigentümer beschränkt. Diesen Widerspruch zwischen der politischen Emanzipation von der Feudalherrschaft

und der menschlichen Emanzipation vom egoistischen Privateigentümer der kapitalistischen Gesellschaft nahm MARX zum Ausgangspunkt seiner Fundamentalkritik an der bürgerlichen Konzeption der M. »Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt [...], 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.« (*Judenfrage*, 1/370)

Doch diese Stufe menschlicher Emanzipation wird solange nicht erreicht, wie nicht die Entfremdung des Menschen durch das Privateigentum in der revolutionären Umwälzung der Produktionsverhältnisse beseitigt wird. MARX' Kritik an der politischen Emanzipation deckt ihr doppeltes Gesicht auf: positiv werden den Bürgern fundamentale individuelle und kollektive Rechte gewährt, Glaubens- und Meinungsfreiheit; negativ bleibt der Mensch ein entfremdeter Arbeiter. Die Enthumanisierung folgt aus der Verallgemeinerung des Privateigentums. Der Mensch der M ist das bürgerliche egoistische Individuum. Der M-Diskurs beendet nicht den Widerspruch zwischen dem realen Elend auf Erden und der imaginären Befreiung im Himmel, er reproduziert sich nur in neuer säkularer Form als Widerspruch zwischen der bürgerlichen Gesellschaft, die in Klassen gespalten ist, und der Fiktion einer politischen Gemeinschaft, die die Individuen im Glauben ihrer Freiheit mit sich selbst versöhnt. M, kodifiziert in nationalen oder internationalen Verfassungen, sind also keine Rechte der Menschen, sondern Rechte von Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft, also »Klassenrechte« (KLENNER 1982, 63). Dieser Widerspruch wird allerdings weitgehend ignoriert, wenn nicht gar ausdrücklich verworfen (so z.B. bei HALLER 2012, 125f; SANDKÜHLER 2013, 138f). Am universellen Anspruch der M wird jedoch trotz des offensichtlichen Widerspruchs z.B. zwischen den politischen und bürgerlichen M und den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen M, die immer noch keinen gleichwertigen Status der Verbindlichkeit erlangt haben, festgehalten.

1.2 Desgleichen stehen kulturelle und religiöse Unterschiede in der Weltgesellschaft dem Anspruch auf Universalität im Wege. Wenn die UN-Generalversammlung in ihrer Resolution 57/204 über *Menschenrechte und kulturelle Vielfalt* von 2002 zwar erwägt, dass »die Bedeutung nationaler und regionaler Besonderheiten und unterschiedlicher historischer, kultureller und religiöser Voraussetzungen im Auge zu behalten ist«, zugleich aber betont, »dass alle Kulturen und Zivilisationen einen gemeinsamen Katalog universeller Werte teilen«, sind die Vorbe-

halte aus nicht-westlichen Gesellschaften unübersehbar. So heißt es in einer Erklärung des Iran zum »Tag der islamischen Menschenrechte und Menschenwürde« am 5. August 2012: »Die Herausgabe der Menschenrechtserklärung von 1948 war ein Schritt des Menschen zur Einforderung seiner Rechte. Sie war ein Fortschritt, denn sie fasste viele Grundrechte und private und soziale Freiheitsrechte ins Auge. [...] Aber die Menschenrechtserklärung ist das Produkt der gemeinsamen Überlegung von Staaten, die deutlich den westlichen Liberalismus vertreten. [...] Es ist eine Tatsache, dass die Werte, die für die Beachtung der M genannt werden, erst dann international begrüßt werden können, wenn alle Kulturen sowohl theoretisch als auch in der Praxis mitberücksichtigt und mitbeteiligt werden. Die Internationale Menschenrechtserklärung richtet sich jedoch nach den westlichen Denkschulen«; dagegen gründeten die M im schiitischen Islam auf der Tauhid-Denkweise, »die auf dem Prinzip des Glaubens an den einen Gott aufbaut« (zit.n. Sandkühler 2013, 185).

Dieser Glaubensvorbehalt bezieht sich bes. auf die Rechte und Stellung der Frau oder sexueller Minderheiten (Lesben, Schwule, Bi-, Trans- und Intersexuelle), deren Diskriminierung nach westlichem M-Verständnis nicht akzeptiert werden kann, selbst wenn der Westen von der vollen Realisierung der Rechte der Frau sowie der Minderheiten noch weit entfernt ist. Auch das Recht auf Leben gehört nicht zum »gemeinsamen Katalog universeller Werte«, von dem die UN-Resolution von 2002 spricht. In manchen afrikanischen und Nahost-Staaten wird die Todesstrafe gegen Homosexuelle praktiziert. Die Todesstrafe für schwere Verbrechen ist nicht einmal in den USA, einem der Ursprungsstaaten der M, verboten. Nur in 102 Staaten ist sie abgeschafft, und in 34 Staaten besteht ein Hinrichtungsverbot. Gleichwohl beansprucht das Recht auf Leben universale Geltung. Ein universales Verbot der Todesstrafe lässt sich daraus jedoch nicht ableiten und durchsetzen. Dies relativiert den Anspruch auf universelle Geltung des Rechts auf Leben und dokumentiert die Brüchigkeit der M-Konzeption. Obwohl das Verbot der Folter ebenfalls einen universellen und absoluten Anspruch erhebt, der seinen Ausdruck in verschiedenen internationalen Verträgen und Konventionen findet, wird sie zu Beginn des 21. Jh. in zahlreichen Staaten praktiziert. Anders als bei der Todesstrafe unternehmen die Staaten mit bezeugter Folterpraxis (z.B. USA, Iran, Israel) jedoch alles, um ihre inkriminierte Praxis zu rechtfertigen und zu schützen. Israel geht dabei soweit, die Geltung der Anti-Folter-Konvention für die besetzten palästinensischen Gebiete zu bestreiten (vgl. UN-CCPR 2003).

2. Den iranischen Glaubensvorbehalt finden wir *mutatis mutandis* auch in anderen Regionen, Kulturen und Zivilisationen. Er hat im Europa des 19. Jh. dazu beigetragen, dem östlichen Denken Rückständigkeit und generelle philosophische Unterlegenheit gegenüber dem westlichen zu unterstellen (vgl. MISHRA 2013). Für HEGEL ist der gesamte Orient statisch und für die Weltgeschichte uninteressant. Er deklassiert die Werke des KONFUZIUS als »ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt« (*PhilGesch*, W 12, 172). HERDERS Urteil über die »Sinesische Sklavencultur« (1787/2002, 397) ist nicht viel freundlicher. Er macht KONFUZIUS dafür verantwortlich, dass »dies Volk, wie so manche andere Nation des Erdenkreises mitten in seiner Erziehung, gleichsam im Knabenalter stehen geblieben« sei (402). So unterschiedlich die philosophischen Prämissen und die theoretischen Positionen dieser Denker auch sind, ihr Eurozentrismus und ihre Geringschätzung der östlichen Kulturen, die Edward SAIDS Begriff des »Orientalismus« erfasst, sind durchweg vom herrschenden Kolonialbewusstsein infiziert und prägen die abendländische Kulturarroganz durch Jahrhunderte. Said (1978/2017, 181) sieht Spuren dieses Vorurteils selbst bei MARX, der in seinen Analysen der britischen Herrschaft in Indien (9/127-32 u. 220-26) zwar scharf kritisiert, »welches Elend der englische Kolonialismus mit seiner Raubgier und offenen Grausamkeit darin anrichtete«, zugleich aber gegen die Verklärung »dieser idyllischen Dorfgemeinschaften« einwendet, dass sie als »feste Grundlage des orientalischen Despotismus [...] den menschlichen Geist [...] zum gefügigen Werkzeug des Aberglaubens, zum unterwürfigen Sklaven traditioneller Regeln machten und ihn jeglicher Größe und geschichtlicher Energien beraubten« (132).

Die allgemeine Geringschätzung der östlichen Kulturen wird erst Ende des 20. Jh. durch neue Studien durchbrochen (vgl. ROETZ 1995; LEUPRECHT 2015; GROVOGUI 2016). Sie konstatieren z.B. eine philosophische, politische und moralische Reife des konfuzianischen Denkens, wie es von MENZIUS weiterentwickelt wurde, die der westlichen M-Konzeption ebenbürtig ist (vgl. LEUPRECHT 2015, Kap. 1). Die Association of Southeast Asian Nations (ASEAN), eine Organisation von zehn Staaten mit etwa 600 Mio Menschen, verpflichtet ihre Mitglieder in ihrer Charta von 2007 ausdrücklich auf den Schutz der M und hat dazu 2009 eine Kommission eingerichtet. Diese bereitete eine Erklärung vor, die 2012 von den Mitgliedstaaten angenommen wurde (vgl. FREMUTH 2015, 764). Das darin enthaltene Bekenntnis zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*

von 1948 und zu den Ergebnissen der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz von 1993 spiegelt sich in den bekannten Prinzipien, Grundsätzen und Rechten wider, die auch schon in der *ASEAN-Charta* zu finden sind. Ausdrücklich wird eine besondere Pflichtenbindung an den Koran und seine Verbreitung und die Berücksichtigung aller Kulturen bei der Verwirklichung der M zur Norm gemacht. Das führt zu Protokollerklärungen mit Vorbehalten bes. bei Frauenrechten, der Meinungs- und Religionsfreiheit unter Berufung auf die Scharia, die in Konflikt mit den Normen der klassischen M-Konzeption und der *UN-Charta* geraten und in der islamischen Diskussion selbst als Wertrelativismus kritisiert werden (vgl. TRIKI 2011, 218). Ein Unterschied zu den klassischen internationalen M-Erklärungen ist die Erweiterung des Katalogs der M in der *ASEAN-Erklärung* durch die Aufnahme sog. kollektiver Rechte: das Recht auf sichere, saubere und nachhaltige Umwelt, das Recht auf Entwicklung und das Recht auf Frieden als subjektive Rechte der einzelnen Menschen, deren Bedeutung ebenso wie die der ökonomischen und sozialen Rechte betont werden (vgl. SANDKÜHLER 2013, 179).

Diese kollektiven M – als sog. dritte Generation nach den bürgerlichen und politischen M (1789 u. 1793) und den ökonomischen und sozialen M (1918 u. 1919) im 20. Jh. entstanden – sind das Ergebnis der kolonialen Befreiungskämpfe und der Forderungen der aus ihnen entstandenen neuen souveränen Staaten mit selbständiger Mitgliedschaft in der UNO. Prototypisch steht für diese Entwicklung das Recht auf Selbstbestimmung, dessen Wurzeln weit vor die Revolutionen des 18. Jh. bis zu den spanischen Theologen FRANCISCO DE VITORIA und BARTOLOMÉ DE LAS CASAS in ihrer Auseinandersetzung mit der kaiserlichen Conquista zurückreichen (vgl. PAECH 1996). Doch erst mit seiner Verankerung in Art. 1 der beiden UN-Pakte für bürgerliche und politische sowie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 erstarkt es zu einem zwingenden Recht (*ius cogens*) mit weitreichender Bedeutung in den postkolonialen Kämpfen um Autonomie, Selbstverwaltung und Sezession. Die Kodifizierung sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Selbstbestimmungsrecht namhaften staatenlosen Völkern wie Palästinensern, Kurden und Sahrauis auch zu Beginn des 21. Jh. noch vorenthalten wird.

Eine vergleichbare juristische Festigung konnten die Rechte auf Entwicklung, intakte Umwelt und Frieden (vgl. PAECH 2016) nicht erfahren. Sie verbleiben auf der Stufe des Programmatismen ohne direkte Justiziabilität und Durchsetzbarkeit. Selbst die Resolution 32/28 des UN-Menschenrechtsrats zum *Recht auf Frieden* von 2016 formuliert vorsichtig: »Die Staaten sollen« – nicht »müssen« oder

›sind verpflichtet‹ – ›Gleichheit und Nichtdiskriminierung, Gerechtigkeit und Rechtsstaatlichkeit achten, verwirklichen und fördern und die Freiheit von Furcht und Not als Mittel zur Konsolidierung des Friedens innerhalb von und zwischen Gesellschaften garantieren.« (Art. 2) Dennoch stimmten alle 13 europäischen Staaten dagegen oder enthielten sich, da sie weder Einigkeit über eine rechtliche Definition von ›Frieden‹ erzielten, noch geklärt werden konnte, wer Träger von Pflichten oder Rechten in diesem Zusammenhang sein soll.

Konsequenter zeigt sich die UNO in der Rassenfrage, Ansatzpunkt schwerster Verletzungen der M. Schon 1950 wendet sich die UNESCO in einer Erklärung gegen die Anwendung des Begriffs ›Rasse‹ auf Menschen, und in ihrer *Stellungnahme zur Rassenfrage* erklärt eine wissenschaftliche Arbeitsgruppe der UNESCO-Konferenz ›Gegen Rassismus, Gewalt und Diskriminierung‹ 1995 in Stadtschlaining, ›dass es keinen wissenschaftlich zuverlässigen Weg gibt, die menschliche Vielfalt mit den starren Begriffen ›rassischer‹ Kategorien oder dem traditionellen ›Rassen‹konzept zu charakterisieren‹, was der ›Revolution in unserem Denken über Populationsgenetik und molekulare Genetik‹ geschuldet sei.

Die Rezeption des Islam ist stark durch die Erfahrung des islamistischen Terrors seit dem 11. September 2001 überlagert. Die negative und gering-schätzigste Bewertung wird auch hier im 19. Jh. durch Autoren wie CHATEAUBRIAND und Ernest RENAN vorbereitet (vgl. LEUPRECHT 2015, 88f; SAID 1978/2017, 149ff u. 199ff). Entscheidenden Einfluss auf die geradezu feindliche Ablehnung des Islam hat aber Samuel HUNTINGTONS *Kampf der Kulturen* (1996). Darin wirft er dem Islam vor, ›gewalttätig‹ (418) zu sein: ›Der Islam hat blutige Grenzen.« (421) Dass die katholische Kirche an diesem Feindbild nicht unschuldig ist, zeigt z.B. Papst BENEDIKT XVI. in seiner *Regensburger Rede* von 2006, in der er die Vernunft zwar als Bestandteil des Christentums, nicht aber des Islam einstuft (vgl. LEUPRECHT 2015, 91). Demgegenüber eröffnet das Studium der großen muslimischen Denker AVICENNA, AVERROES und IBN CHALDUN ›eine Welt des Humanismus, der Rationalität, der Mäßigung und der Toleranz‹, wie es Peter LEUPRECHT ausdrückt: ›Was wir mitnehmen, ist das Bild eines humanistischen, aufgeklärten, rationalen und offenen Islam – eines Islam, der weit entfernt ist von einigen seiner im Westen verbreiteten Karikaturen [...], entfernt auch von zeitgenössischen fundamentalistischen Versionen des Islam.« (86)

Dennoch scheint der Vereinbarkeit des Islam mit den M der Glaubensvorbehalt entgegenzustehen, wie er in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* von 1981, in der Präambel der Kai-

roer *Erklärung der Menschenrechte im Islam* von 1990 und der *Arabischen Charta der Menschenrechte* von 1994/2004 enthalten ist (vgl. DHOUB 2012; eine umfangreiche Zusammenstellung dieser und weiterer Rechtsdokumente findet sich in Fremuth 2015). Obwohl diese Erklärungen den Anspruch der Universalität erheben, werden die Grundrechte und universellen Freiheiten als integraler Bestandteil des islamischen Glaubens unter den Vorbehalt der Scharia als verbindliche Gesetze Gottes gestellt. Zudem finden sich keine Bestimmungen zur Religions- und Glaubensfreiheit in ihr. Abgesehen davon befindet sich die *Arabische Charta der Menschenrechte* der Arabischen Liga jedoch nunmehr auf dem Niveau der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 und der beiden UN-Pakte von 1966, auf die sie sich ausdrücklich in der Präambel bezieht (vgl. FREMUTH 2015, 194). Sie enthält alle klassischen bürgerlichen und politischen sowie verschiedene wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, wie das Recht auf Arbeit und Gewerkschaften, auf einen angemessenen Lebensstandard, auf Bildung und auf die eigene Kultur und Sprache. Auch wenn in der Präambel und in Art. 3 auf die ›islamische Scharia und andere göttliche Gesetze, Gesetzgebung und internationale Instrumente‹ Bezug genommen wird, besteht zumindest auf programmatischer Ebene kein Zweifel mehr, dass der Islam mit der internationalen M-Konzeption grundsätzlich vereinbar ist (vgl. LEUPRECHT 2013, 195ff).

Nach Ansicht von Maxime RODINSON ist der Raum, den die Religion für Argumentation und Vernunft lässt, im Koran ohnehin wesentlich größer als in den heiligen Schriften des Christen- und Judentums (1966/1971, 115ff). Dem steht die in Anlehnung an Hisham SHARABI formulierte Kritik entgegen, dass die autoritären gesellschaftlichen Strukturen in den arabischen Staaten, die alle politischen, sozialen und kulturellen Bereiche durchziehen, die ›praktische Verwirklichung der M verhindern‹; die ›patriarchalischen Auslegungen des Korans‹ sind dabei eine wichtige Schranke (DHOUB 2012, 52f). Wer allerdings die Vernunft allein mit dem Christentum verbindet, die Menschenwürde aus der Gottes-ebenbildlichkeit ableitet und die M als säkularisierte christliche Maximen ansieht, übersieht den patriarchalen Charakter von Altem und Neuem Testament und den jahrhundertelangen christlichen Widerstand gegen M als gleiche Rechte für alle Menschen (vgl. KLENNER 1982, 34ff; SANDKÜHLER 2014, 58ff).

3. Universalität der Programmatik ist weder Universalität der Realität noch rechtlich verbindliche Norm – sie ist lediglich Anspruch mit dem Ziel, den Menschen aller Kontinente, Regionen, gesell-

schaftlicher Organisationen und Religionen die gleichen Standards der Freiheit, Gerechtigkeit, des Friedens und guten Lebens zu ermöglichen. Auf der internationalen Konferenz des Europarats von 1989 über die »Universalität der M in einer pluralistischen Welt« sind sich die Teilnehmer weitgehend einig, dass »die M nur gedeihen können, wenn sie der Diversität der Kulturen Rechnung tragen«, wie es Robert BADINTER in seinem Schlussbericht formuliert (1990, 170). Die jährlichen Berichte von Amnesty International und die zahlreichen Dokumente des UN-Menschenrechtsrats und anderer Organisationen zeigen jedoch den elenden Zustand der M in zahlreichen Staaten und Regionen, der bis zu den Protagonisten der M-Propaganda, Europa und USA, reicht. Diese Kritik galt ebenso denjenigen sozialistischen Ländern, deren offensichtliche Defizite bei den politischen Bürgerrechten schließlich ihren Untergang mitbewirkten.

An diesem Zustand hat der hohe Grad der Kodifizierung durch internationale Verträge, UNO-Konventionen und -Institutionen mit starker Beteiligung aller Staaten und bedeutender NGOs – stärkstes Argument der Universalität – nichts Entscheidendes ändern können. Auch die Erklärung der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz von 1993 bekräftigt lediglich abermals »das feierliche Bekenntnis aller Staaten zur Erfüllung ihrer Verpflichtungen zur Förderung der allseitigen Achtung, Einhaltung und Wahrung aller M und Grundfreiheiten für alle Menschen in Übereinstimmung mit der Satzung der Vereinten Nationen, den anderen auf die M bezüglichen Instrumenten und dem Völkerrecht. Der universelle Charakter dieser Rechte und Freiheiten steht außer Frage.« So bemerkenswert die Entwicklung des Völkerrechts nach dem Zweiten Weltkrieg auch ist, die Realität der M ist weit von diesem »feierlichen Bekenntnis« entfernt.

MAOS Nachfolger DENG Xiaoping weist im November 1989 auf den zentralen Widerspruch zwischen Anspruch und Realität der M hin, wenn er sagt, gegenwärtig sei »nationale Souveränität weitaus wichtiger als M, aber die Gruppe der Sieben (oder Acht) verletzt oft die Souveränität armer, schwacher Länder der Dritten Welt. Ihr Gerede von M, Freiheit und Demokratie ist nur darauf angelegt, die Interessen der starken, reichen Länder zu wahren, die ihre Stärke dazu ausnutzen, um schwächere Länder zu drangsaliieren, nach Hegemonie streben und Machtpolitik betreiben« (zit.n. Zhu 2002, 81). Auch wenn er über die schweren Verletzungen der bürgerlichen und politischen M, bes. des Rechts auf Meinungsfreiheit, in der VR China hinweggeht, ist sein Hinweis dennoch richtig. Alle Kriege, die die NATO-Staaten nach dem Untergang der SU geführt

haben, wurden mit Berufung auf die M begonnen bzw. im Laufe der Kämpfe damit gerechtfertigt. Die M dienen nicht ihrer historischen Bestimmung, dem Schutz vor staatlicher Gewalt und Willkür, sondern zum Vorwand der Intervention mit zweifelhafter und oft fehlender völkerrechtlicher Legitimation. Nicht »die Unkenntnis, das Vergessen oder die Verachtung der M [sind] die einzigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen«, wie es noch die Erklärung von 1789 formuliert hatte. Die Ursachen sind bis ins 21. Jh. die strategischen Interessen der Sicherung von Rohstoffen, Handelswegen und Investitionen, die »Führung in der Weltpolitik«, wie Zbigniew BRZEZINSKI schon 1977 als Sicherheitsberater von US-Präsident Jimmy CARTER schreibt: »Wir glauben, dass die M eine Idee sind, deren Stunde gekommen ist [...], wenn wir entschlossen sind, die amerikanische Führung in der Weltpolitik zu bekräftigen [...], dass sich in dem einen Wort »M« die wahrhaft historische Forderung unserer Zeit verkörpert [...], die tiefverwurzelten amerikanischen Werte.«

Die Instrumentalisierung der M für Weltmacht-politik bedeutet jedoch ihre totale Perversion und den zynischen Verrat an ihren historischen Quellen. Die zahllosen militärischen Interventionen der USA weltweit im Namen von Demokratie und M diskreditieren ihre Glaubwürdigkeit und entlarven sie als kriegsverbrecherische imperiale Politik, was die Staaten des westlichen Bündnisses allerdings nicht hindert, sich an den Raubzügen um Ressourcen und Märkte aktiv zu beteiligen.

Der von DENG hervorgehobene Widerspruch ist auch in die Institutionen und Organisationen eingewoben, die von der UNO und der internationalen Zivilgesellschaft gerade mit Unterstützung und Beteiligung der armen und schwachen Länder eingerichtet wurden, also den Anspruch der Universalität einlösen sollen. Auch diese Institutionen können sich nicht aus dem hegemonialen System des Imperialismus befreien, in dem sich die internationalen Beziehungen der Staaten auch zu Beginn des 21. Jh. bewegen. Trotz weitgehender Beseitigung der alten kolonialen Herrschaftsverhältnisse und neuer Souveränität der ehemaligen Kolonien haben die Gesetze der Globalisierung die Dominanz der alten Mächte nicht beseitigt, sondern auf einer neuen Stufe verstärkt und gefestigt. An die Stelle des alten ist ein neuer Kolonialismus getreten, der die Abhängigkeit nicht aufgehoben, sondern nur verändert hat. So wenig sich die Kluft zwischen Armut und Reichtum in der Welt schließen konnte, so wenig haben die internationalen Abkommen zum Minderheiten- und Flüchtlingsschutz die Katastrophe der weltweiten Flüchtlingsbewegungen verhindern können. Die



einzigste Institution, die schwere M-Verletzungen wie Kriegsverbrechen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder Völkermord verfolgen und sanktionieren kann, der seit 2002 in Den Haag arbeitende Internationale Strafgerichtshof, ist weitgehend auf einen »afrikanischen« Gerichtshof reduziert, der sich nicht an die schweren M-Verletzungen der mächtigen Staaten heranwagt.

Das ungleiche Sanktionspotenzial der Staaten transformiert sich in den internationalen Organisationen in eine asymmetrische Aufnahme der M in die politischen Beziehungen. Das Bewusstsein von der Überlegenheit der eigenen Sanktionsgewalt setzt sich zugleich um in die moralische Gewissheit von der Überlegenheit der eigenen Sache, die die Sache des Guten ist. Während die M zu einem permanenten Monitum der mächtigen Staaten geworden sind und nicht selten zu erpresserischen Zwecken eingesetzt werden, steht den schwachen Staaten dieses Argument nicht zur Verfügung. Es bleibt wirkungslos, sei es das Recht auf Selbstbestimmung, das Recht auf die eigenen Ressourcen, das Recht auf Entwicklung oder das Recht auf Frieden. M an sich kämpfen nicht, sie können allenfalls wie während der Dekolonisation als emanzipatorische Perspektive und normatives Instrument die Kämpfe unterstützen. Der Kampf um ihre Verwirklichung ist seit ihrer ersten Proklamation kein juristischer, sondern ein politischer um die Veränderung der Welt.

Für diese Veränderung formuliert bereits der 25-jährige MARX seinen »kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (KHR, 1/385; Hervorh. getilgt). Er zielt, selbst wenn auf Deutschland bezogen, auf den universalen Anspruch, alle Herrschaftsmacht zu stürzen. Gedacht vom »Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt« (391), ist dieser Imperativ nicht national, sondern weltweit, nicht juristisch, sondern kosmopolitisch, nicht visionär, sondern revolutionär, nicht theoretisch, sondern praktisch. In den Worten ERNST BLOCHS: »Keine wirkliche Installierung der M ohne Ende der Ausbeutung, kein wirkliches Ende der Ausbeutung ohne Installierung der M.« (1961, 13)

BIBLIOGRAPHIE: R.BADINTER, »Final Report«, in: *Universality of Human Rights in a Pluralistic World. Proceedings of the Colloquy Organised by the Council of Europe in Co-operation with the International Institute of Human Rights. Strasbourg 17-19 April 1989*, Kehl u.a. 1990, 166-74; E.BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, GA 6, Frankfurt/M 1961; Z.BRZEZINSKI, »Das Wiedererwachen des amerikanischen Idealismus«, in: FAZ, 11.11.1977, 10; CONDORCET, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (1794), hgg. v. W.AIFF,

a.d. Frz. v. W.AIFF u. H.Schweppenhäuser, Frankfurt/M 1976; S.DHOUB, »Die kritische Diskussion der Menschenrechte. Stimmen aus dem arabisch-islamischen Kulturraum«, in: *MenschenRechtsMagazin*, 17. Jg., 2012, H. 1, 44-53; M.-L.FREMUTH, *Menschenrechte. Grundlagen und Dokumente*, Berlin 2015; S.N.GROVOGUI, »Universalismus, Partikularismus und das Streben nach menschlicher Würde«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 66. Jg., 2016, H. 10/11, 36-39; G.HALLER, *Menschenrechte ohne Demokratie? Der Weg der Versöhnung von Freiheit und Gleichheit*, Berlin 2012; J.G.HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91), W III/1, hgg. v. W.Pross, München 2002; S.Ph.HUNTINGTON, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, a.d. Amer. v. H.Fliessbach, München-Wien 1996; H.KLENNER, *Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie*, Berlin/DDR 1982; P.LEUPRECHT, »L'Islam – ennemi des droits de l'homme?«, in: *Revue Financière des Droits de l'Homme* 4/5, 2013, 195-208; ders., *Vernunft, Gerechtigkeit, Würde. Eine Reise zu chinesischen, islamischen und westlichen Quellen der Menschenrechte*, Klagenfurt-Wien 2015; P.MISHRA, *Aus den Ruinen des Empires. Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens*, a.d. Engl. v. M.Bischoff, Frankfurt/M 2013; N.PAECH, »Valladolid – Der Aufbruch der Vernunft oder homo homini homo est«, in: *Kritische Justiz*, 29. Jg., 1996, H. 4, 407-20; ders., »Recht auf Frieden«, in: *Ossietzky* 23, 2016, 823-26; M.RODINSON, *Islam und Kapitalismus* (1966), a.d. Frz. v. R.Schubert, Frankfurt/M 1971; H.ROETZ, *Konfuzius*, München 1995; E.W.SAID, *Orientalismus* (1978), a.d. Engl. v. H.G.Holl, 5.A., Frankfurt/M 2017; H.J.SANDKÜHLER, *Recht und Staat nach menschlichem Maß. Einführung in die Rechts- und Staatstheorie in menschenrechtlicher Perspektive*, Weilerswist 2013; ders., *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*, Freiburg-München 2014; F.TRIKI, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*, a.d. Frz. v. H.J.Sandkühler, Weilerswist 2011; UN-CCPR, *Concluding Observations of the Human Rights Committee: Israel. 21/08/2003* (www); ZHU Majie, »Deng Xiaoping's Human Rights Theory«, in: *Cultural Impact on International Relations*, Chinese Philosophical Studies XX, hgg. v. Yu Xintian, Washington 2002, 79-89.

NORMAN PAECH

⇨ Anthropologie, Antikolonialismus, Black Marxism, Bürgerrechte, Demokratie, Demokratie/Diktatur des Proletariats, demokratischer Sozialismus, Egalitarismus, Egoismus, Emanzipation, Entkolonisation, Ethik im Sozialismus, feministische Rechtskritik, Fiktionen im Recht, Folter, Französische Revolution, Frauenemanzipation, Freiheit, Gandhismus, Genozid, gerechter Krieg, Gerechtigkeit, Gewalt, Gewohnheitsrecht, Gleichheit, Grundrechte, Haitianische Revolution, Hegemonie, Humanismus, Ideal, Idealisierung, Ideologiekritik, Imaginäres, Individualismus, Juristen-Sozialismus/juristische Weltanschauung, Klassenkampf, klassenlose Gesellschaft, Kommunismus, Konjunktur (politisch-historische), Konservatismus, Kosmopolitismus (moderner), Liberalismus, Meinungsfreiheit, Menschenbild, Menschenwürde, Menschheit, Mitleid, moderne Sklaverei, Moral, Nationalismus, Naturrecht, pluraler Universalismus, Postkolonialismus, Pressefreiheit, Prinzipien, Rassismus, Recht,

Rechte, Rechtsstaat, Rechtssubjekt, reproduktive Rechte, Sklaverei/Sklavenhaltergesellschaft, Sozialismus, sozialistischer Rechtsstaat, Staat, Tierrechte, Universalismus, Unrecht, Utopie, Völkerrecht, Widerstandsrecht

## Menschenwürde

A: karāmat al-ʿinsān. – E: human dignity.

F: dignité humaine. – R: čelovečskoe dostoinstvo.

S: dignidad humana. – C: rén de zūnyán 人的尊严

M ist abzugrenzen von bes. Arten der Würde, die auf Alter, Amt oder Leistung zurückgehen. Sie ist zunächst ein *normativer* Begriff, eine Forderung: M reklamiert Achtung für jede und jeden. Als *moralischer* Begriff fordert er vom Einzelnen, im Anderen die gleiche Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung zu sehen, den gleichen Anspruch auf Selbstbestimmung, auf Macht über den eigenen Leib, auf Bestimmung über die eigenen Taten, soweit sie mit den Grundsätzen einer universalistischen Moral übereinstimmen. Als *rechtlicher* Begriff soll die Norm der M vor Erniedrigung und Demütigung durch Ausschluss aus der Menschheit schützen. M ist im Recht der bürgerlichen Gesellschaft eine Auffangstellung, die (in einigen Verfassungen wie der deutschen über das Sozialstaatspostulat) ein Minimum an Teilhabe sichern und die Ausgrenzung von Armen oder Minderheiten verhindern soll. Sie regiert die Interpretation der Grundrechte, bes. in Fragen der Abwägung und Beschränkung. M ist darüber hinaus ein *sozial-konstruktiver*, *utopischer* Zielbegriff. Er fordert dazu auf, gesellschaftliche Bedingungen herzustellen, in denen die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten und Kräfte für alle möglich ist. M verwirklicht sich nicht in gesellschaftlicher Isolation, sondern, mit MARX gesprochen, in einem »Verein freier Menschen« (KI, 23/92).

Die subjektive Dimension der Würde ist die *Selbstachtung*, das Bewusstsein des eigenen Würdeanspruchs und seine Darstellung in Haltung und Tun. Sie besteht in der Gewissheit, dass Taten und Erdulden in Übereinstimmung mit den Forderungen stehen, die sich aus der Zugehörigkeit zur Menschheit ergeben. Wie man des Anspruchs auf eine menschenwürdige Behandlung durch andere nicht verlustig gehen kann, so gibt es keinen rationalen Grund, die Selbstachtung dauerhaft zu verlieren. Selbstachtung meint die elementare Gewissheit, über seinen Leib und sein Handeln selbst bestimmen zu können. Zum Bewusstsein der M gehört die Überzeugung, dass wir alle den gleichen Ursprung haben und das glei-

che »Recht zu sein und zu wirken« (SPINOZA 1670, Kap. 20; 1965, 352). Wer sich selbst achtet, erniedrigt sich nicht um eigener Vorteile willen. Selbstachtung ist rebellisch, hat »Stiefel im Gesicht nicht gern« (BRECHT, *Einheitsfrontlied*); sie kann sich zum Wir erweitern und zum kollektiven Widerstand werden. Sie wird – angesichts der säkularen Verschwendung der Reichtümer in den Händen Weniger – auch durch bestimmte Arten von Arbeiten und durch die zermürbende Sorge um das tägliche Brot untergraben.

Der *Grund* für den normativen Begriff der M, die objektive Dimension, liegt in der Tatsache, dass Menschen typischerweise mit Moralbegriffen leben; sie haben ein Wissen von Gut und Böse. Solche Menschen sind »Personen«, sie haben ein Bewusstsein der Gattung, ihre Tätigkeit ist frei und bewusst (vgl. MARX, *Ms 44*, 40/515f). Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt (Art. 1 der UN-Deklaration von 1948), d.h. sie repräsentieren ein Allgemeines, sie haben das Bewusstsein von praktischen Regeln und Begriffe von Zwecken, weshalb sie frei von der »Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses« (40/517) produzieren und handeln können. In dieser Fähigkeit zur Verwirklichung des Allgemeinen liegt der Grund für jene Achtung, die Menschen, allen Menschen, aber auch nur ihnen zukommt. Kein Individuum kann personale Eigenschaften wie Selbstbewusstsein, sprachliche Kommunikation und praktische Vernunft entwickeln, ohne in einem Zusammenhang zu stehen, der die biologischen und sozialen Voraussetzungen menschlichen Lebens reproduziert. Deshalb strahlt der Anspruch auf Achtung, die Personen beanspruchen können, auf alle Formen menschlichen Lebens aus: es darf nicht instrumentalisiert werden. Deshalb ist der Anspruch auf Achtung auch nicht verlierbar: weder aus medizinischen noch aus moralischen Gründen. Auch dem Verbrecher oder demjenigen, der es an Selbstachtung fehlen lässt, muss man im Wissen um seine besseren Möglichkeiten begegnen. Auch im Wachkoma-Patienten oder im Dementen muss man die Person ehren, die er oder sie gewesen ist.

1. In der Geschichte der Philosophie ist CICERO in *De officiis* (44 v.u.Z.) der erste, der einen Begriff der menschlichen Würde im Unterschied zu spezifischen Würden des Amtes oder der Person verwendet (vgl. Pöschl 1992). M ist für Cicero in der Vernunftfähigkeit begründet und muss im Lebenswandel realisiert werden. Ohne diese Leistung besteht kein Achtungsanspruch: manche sind »nicht in Wahrheit Menschen, sondern nur dem Namen nach« (*De officiis*, I, 105; 1992, 93). Die weitere Geschichte des Würdebegriffs ist von der christlichen Theologie und dem Begriff der »Ebenbildlichkeit« geprägt (vgl. Wetz 2011,