

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit:

Menschenrecht und Individuum.

**Zur Entwicklung der Menschenrechte und ihrer Diskrepanz
zwischen Anspruch und Wirklichkeit.**

Verfasser:

Lukas Schalleck

Angestrebter akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuer: Univ.-Doz. Dr. Johann Dvorák

Meinen Eltern, für die Geduld und vieles mehr

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
Methodisches und theoretische Grundlagen	11
I. AUFSTIEG DER MENSCHENRECHTE	
Ideengeschichtliche Entwicklung von Menschenrechten	14
Antiker Stoizismus und Weltvernunft	15
Christliche Gottesebenenbildlichkeit und Primat des Jenseits	17
Mittelalterliche Würde und Herrschaftsbegrenzung	20
Frühe Neuzeit und aufkommender Humanismus	22
Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation	24
Amerikanische Unabhängigkeit und Virginia Bill of Rights	27
Thomas Paine und sein Einfluss auf die amerikanische Unabhängigkeitsbewegung	30
Die Französische Revolution und ihre Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte	35
Thomas Paines Verhältnis zur Französischen Revolution	39
Die Entstehung von bürgerlicher Macht bei Thomas Paine	41
Der bürgerliche Zustand bei Immanuel Kant	43
II. DIALEKTIK DER MENSCHENRECHTE	
1848er-Revolution in Frankreich und gesellschaftlicher Antagonismus	47
Ausdifferenzierung eines politischen und wirtschaftlichen Bürgertums	51
Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und ihre Verletzlichkeit	56
Menschenrechtspakte im Zeichen permanenter Unterminierung	61
Kritik der Menschenrechte bei Karl Marx oder: Der Mensch als Monade	66
Zum unversöhnten Zustand der bürgerlichen Gesellschaft	72
Bürgerlicher Verblendungszusammenhang und Ideologiekritik	81
Menschenrechte und die Dialektik von Freiheit und Gleichheit	86
Immanente Kritik und negativistische Normativität	91
Das Individuum im Spannungsverhältnis von Individualismus und Individualität	96
Imperativ des methodologischen Individualismus	100
Der Mensch in der Kulturindustrie	104
Zum widerständigen Individuum im Bestehenden	108
Menschenrechte und ihre Antizipation von Gerechtigkeit	112
Schlussbemerkungen	115
Literatur und Anhang	122

„Das Unglück der Menschen darf niemals nur ein stummer Rest der Politik sein.“

Michel Foucault

„Für uns alle kann heute nur eine einzige Parole gelten: in nichts nachgeben, was die Gerechtigkeit betrifft, und auf nichts verzichten, was die Freiheit angeht.“

Albert Camus

Einleitung

Die Postulierung von Rechten eines jeden Menschen bedeutet weder die Abwesenheit von Armut und Marginalisierung, noch die von Herrschaft von Menschen über Menschen. Menschenrechte müssen als Prozess aufgefasst werden, der, ohne ein absehbares Ende, schwer als Status quo aus gegenwärtiger Perspektive fixiert werden kann. In dieser Unmöglichkeit, die Entwicklung der Menschenrechte in ihrer Entwicklung „festzunageln“, eröffnet sich ein Raum ihrer eigenen Progression, namentlich der Kritik am Bestehenden und dem immer wiederkehrenden Bemühungen für die Verwirklichung von Menschenrechten für alle Individuen. Denn die Kämpfe um Menschenrechte, also um das Zugeständnis von Rechten für einen jeden Menschen, finden zweifelsohne statt. Als eine Konstante im Bestreben nach universeller Anerkennung für Rechte aller Menschen findet sich die Forderung nach Menschenrechten für vielfältigste AkteurInnen auf diesem Globus: AsylantInnen und Flüchtlinge, LeiharbeiterInnen und Saisoniers, marginalisierte Randgruppen, Minderheiten und Prekarierte, Obdachlose, MindestpensionsbezieherInnen, Arbeitslose, Invalide und Menschen mit besonderen Bedürfnissen, Kindersoldaten, zum Verschwinden gebrachte und Gefolterte. Die Liste ließe sich noch lange fortsetzen: Menschenfeindlichkeit ist allgegenwärtig.

Staaten bzw. Regierungen und ihre Institutionen, als auch die vorherrschende Wirtschaftslogik allgemein, haben nicht selten ein Interesse daran, Menschenrechte auszuhöhlen und sie unmittelbaren Interessen Preis zu geben. Die Annahme eines progressiven Elements der Menschenrechte impliziert also auch gleichzeitig die andere Seite derselben Medaille: die Verteidigung von schon verbürgten Rechtsansprüchen, die der

permanenten Gefahr einer Regression ausgesetzt sind. Tagtäglich werden die Rechte des Menschen mit Füßen getreten.

Die Entstehung der Menschenrechte als historische Errungenschaft kann als Ausdruck einer mit der Neuzeit beginnenden Aufklärung gesehen werden, derer sie immanent verknüpft ist, und die wiederum nur angemessen als dialektisch sich vollziehende verstanden werden kann, da sie ständig in ihr Gegenteil umschlägt: moderne Barbarei. Anders ließe sich nicht erklären warum Rechte des Menschen in allumfassender Form zwar postuliert, jedoch im selbigen Moment nicht eingehalten werden.

Die vorliegende Arbeit will nun den Versuch unternehmen, zu zeigen, warum sie vielmehr gar nicht eingehalten werden *können*, da sie nur als ein durch herrschaftliche Konstruktionen sich konstituierenden Gesellschaft eingebettetes Phänomen gedacht werden können, die gegenseitig auf sich wirken. Veranschaulichen lässt sich diese These zunächst in der Gegenüberstellung zweier einfacher Aussagen: 1. Menschenrechte werden Individuen zugeschrieben. 2. Menschenrechte werden Individuen verwehrt. Diese Antinomie, also ein Widerspruch zwischen zwei Aussagen, die für sich genommen jedoch beide als richtig gelten und mithin nicht aus reiner Logik synthetisierend sich auflösen lassen, beschreibt eine Diskrepanz in Hinsicht auf Menschenrechte, die die Ansprüche von den Rechten des Menschen an ihrer Wirklichkeit im Sinne einer universalen Verwirklichung messen muss.

In Anlehnung an eine berühmte Stelle bei Immanuel Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, an der er meint, dass es sich in seinem gegenwärtigen historischen Kontext zwar nicht um ein „aufgeklärtes Zeitalter“, wohl aber um ein „Zeitalter der Aufklärung“ (Kant 2008a, 639) handelt, könnte behauptet werden, dass gegenwärtig zwar kein menschenrechtliches Zeitalter, jedoch zumindest ein Zeitalter der Menschenrechte sich beobachten lässt.

Da wir in einer Zeit der sich immer weiter globalisierenden Tauschwertgesellschaft leben, kann die Entwicklung der Menschenrechte nicht unabhängig von der sich seit drei Jahrhunderten rasant entwickelnden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gedacht werden. Das Zugeständnis von individueller Rechtspersönlichkeit geht Hand in Hand mit der von Karl Marx festgestellten doppelten Freiheit der Lohnarbeit in der bürgerlichen Gesellschaft: Befreit von feudalen Ketten wird der Mensch in die Freiheit versetzt, die je eigene Arbeitskraft auf dem Markt zu verkaufen. Können feudale Strukturen noch als unmittelbare und direkt wirkende Unterdrückung gewertet werden, muss Lohnarbeit im Kontext struktureller

Arbeitslosigkeit als mittelbare Unterdrückung, also in ihrer Auswirkung viel subtiler auf die Subjekte wirkende Kraft, angesehen werden. Der Status als BürgerIn eines staatlich organisierten Gemeinwesens in Verbindung mit kapitalistischen Eigentums- und Produktionsverhältnissen, wirkt sich auf die einzelnen Menschen unterschiedlich aus: mal wird das Individuum zu ihrer eigenen Glückes Schmiedin, mal zu einer bedrohten Existenz. Die „Lotterie der Geburt“, wie John Rawls dieses zufällig in die jeweiligen Voraussetzungen hineingeboren werden bezeichnet hat, ist erbarmungslos und meist irreversibel.

Die hier verfolgte Fragestellung der Verortung der Menschenrechte in bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen muss also beide Seiten, die Entstehung der Menschenrechte als auch die Entwicklung kapitalistischer Gesellschaftsformen einbeziehen, ohne jedoch in die Falle des Dualismus zu tappen. Vielmehr soll die Kritik an einem, die Verständlichkeit des anderen befördern und vice-versa. So lässt sich ein erhöhtes Verständnis von der Entwicklung menschenrechtlicher Agenda im Laufe der Geschichte als Vexierglas nützen, um den Blick auf sozioökonomische bzw. politisch-ökonomische Rahmenbedingungen in ihren Widersprüchen zu schärfen. Umgekehrt kann mittels der Analyse der den Menschen konfrontierenden bürgerlich-kapitalistischen Produktions- und Verwertungszusammenhängen ein Verständnis davon gewonnen werden, in welchem Kontext Menschenrechte ihrer Verwirklichung harren.

Die Aufgabe muss also lauten, die Menschenrechte als eine beispiellose zivilisatorische Errungenschaft im Zeichen von Freiheit und Gleichheit in einer auf Verwertung, Verdinglichung und Entfremdung aufbauenden Wirtschaftsweise zu verorten. Als helfende Richtschnur soll hier der von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno eingeführte Begriff der „instrumentellen Vernunft“ dienen.

Im Moment einer sich durchsetzenden Rationalität, die sowohl den Status der Einzelnen in der Gesellschaft definiert, als auch den Modus des gesellschaftlichen Austausches als Tauschgeschäft festlegt, schlägt diese Rationalität wieder in ihr Gegenteil um: Menschen wird ihr Status als Mensch mit unveräußerlichen Rechten – politisch bewusst wie strukturell unbewusst – vorenthalten und zeitgleich ein Imperativ der Verdinglichung beschworen, der aber z.B. Menschen im so genannten erwerbsfähigen Alter vom Arbeitsmarkt ausschließt, obwohl sie nichts lieber tun würden, als eben zu arbeiten, um der Reproduktion ihrer Existenz eine Grundlage zu schaffen. In dem Zusammenhang sei auf Artikel 23 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verwiesen, der ein Recht auf Arbeit festlegt, was bei genauerer Betrachtung sich als Paradox denunziert.

Anerkennung von Menschenrechten bedeutet das Zugeständnis, mit einer Formulierung von Kants Kategorischem Imperativ gesprochen, dass der Mensch als vernünftiges Wesen „sich selbst und alle andere *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle“ (Kant 2008b, 681). Der Verkauf der eigenen Arbeitskraft zur Schaffung von Mehrwert impliziert genau Gegenteiliges: nämlich das sich verwenden lassen als reines Mittel, das dem Zweck der Akkumulation von Kapital untergeordnet wird. Die politisch-theoretische Behandlung des Forschungsobjektes Menschenrecht muss somit, wie schon gesagt, auch eine Untersuchung bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaftsordnungen miteinschließen. Ohne diese Verknüpfung ließen sich jene im hier vertretenen Verständnis nicht fassen: zu groß wäre die Gefahr, Menschenrechte als rein idealistische Kategorie festzulegen, die ohne die materielle Wirklichkeit, in der sie erst Realität annehmen und je nach dem entweder verwirklicht oder eben auch mit Füßen getreten werden, gedacht werden würde. Hier kann in Anlehnung an Jürgen Habermas, der die Moderne als „unvollendetes Projekt“ versteht, auch vom Menschenrecht als einem noch zu vollendenden Projekt gesprochen werden. Der Zweifel am Postulat unveräußerlicher Rechte für alle Menschen speist sich genau aus dieser unvollständigen Verwirklichung. Wären sie durchwegs verwirklicht, käme es auch nicht zu mannigfaltigen Forderungen ihrer Verwirklichung. Es ist genau diese Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, der sich Menschenrechte in der Diskussion aussetzen müssen.

Dazu ist notwendig, theoretische Ansprüche menschenrechtlicher Politik mit gesellschaftlicher Praxis zu verbinden, sprich den normativen Horizont auf die Normen des Festlandes zurück zu beziehen, auf dem er sich entfalten sollte. Wenn die gesellschaftliche Maxime jene sein soll, sich dem Horizont der „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (Marx/Engels 2006, 62), also dem Zustand einer Gesellschaft jenseits von Herrschaft, asymptotisch möglichst anzunähern, muss auch die Frage gestellt werden, inwiefern Menschenrechte in der bestehenden Gesellschaft sogar stabilisierend für das normalisierte Unrecht funktionalisiert werden. Menschenrechte würden so gedacht zu einem Ausdruck des Verblendungszusammenhanges der bürgerlichen Gesellschaft, also zu Ideologie. „Denn jedes Mal hatte der egalitäre Anspruch auf allgemeine Geltung und Einbeziehung auch dazu gedient, die faktische Ungleichbehandlung der stillschweigend Ausgeschlossenen zu verschleiern“ (Habermas 1998, 179).

Methodisches und theoretische Grundlagen

Die Ausführungen dieser Diplomarbeit sind vom Interesse geleitet, das Spannungsverhältnis zwischen einer der größten Errungenschaften menschlicher Zivilisation und ihrer nie vollständig geglückten Einlösung unter herrschaftlichen Verhältnissen ein wenig zu beleuchten. Eine der Hauptaufgaben der Arbeit wird also sein, das Denken in diesem Widerspruch zu suchen. Es gilt also die Fragestellung zu verfolgen, wie sich das Phänomen der Menschenrechte in seiner Genese und Widersprüchlichkeit angemessen denken lässt.

Die Arbeit will versuchen, sich dieser Frage historisch-systematisch und im Weiteren auf politisch-theoretischer bzw. philosophischer Ebene anzunähern. Da sich politische Theorie, und Philosophie noch weniger, schwerlich in Methodenkorsette im Sinne naturwissenschaftlicher Erkenntnis zwängen lassen, fällt auch der konkrete Ausweis einer Methode im Gegensatz zur empirischen Sozialforschung, ob qualitativ oder quantitativ, schwieriger aus. Was jedoch nicht bedeutet, nicht methodisch Vorgehen zu können. Geistige Arbeit im hier geforderten Ansatz in Modelle und Experimente zu verpacken, hieße, sie für ihre eigene Verdinglichung freizugeben. Falsifikationismus kann nur dort stattfinden, wo sich Ergebnisse auch messen lassen. Gesellschaftstheorie und –analyse zu betreiben bedeutet insofern, kritisch-hermeneutisch vorzugehen. Nachvollziehendes Sinnverstehen von Gegenständen, auf die der wissenschaftliche Fokus gelegt ist, muss offen bleiben, genauso wie es das Denken ist. Worauf die Einleitung schon hindeutet, wird es vor allem darum gehen, Schein und Sein, also das was die Anschauung nahe legt und wie ihre Wirklichkeit sich darstellt, herauszukristallisieren. In diesem Sinne ist das Vorgehen im Erkenntnisprozess wohl als ideologiekritisches zu bezeichnen.

In Anlehnung an den ersten Satz von Theodor W. Adorno in der „Negativen Dialektik“, „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“, geht die Arbeit grundlegend davon aus, dass die Debatte über Menschenrechte sich gerade auch darum am Leben erhält, weil die Forderung nach Rechten für alle Menschen nie vollständig erfüllt wurde. Nach Adorno war die Ideologiekritik bei Marx darauf ausgelegt zu zeigen, „wie wenig der Begriff, den die bürgerliche Gesellschaft von sich selbst hegte, mit der Realität sich deckte“ (Adorno 1979a, 368). Ähnlich lässt sich

für Menschenrechte in der bürgerlichen Gesellschaft behaupten, dass ihrem ideellen Anspruch nach universeller Geltung eine Realität entgegensteht, die Menschenrechte tagtäglich mit Füßen tritt. Im Sinne Adornos richtet sich das Bedürfnis nach Erfüllung dieser Rechte eines jeden Menschen auf ein bürgerliches Versprechen, das „sie um eben diese Erfüllung zugleich betrügt“ (Adorno 1979b, 392). Es stellt sich nun die ideologiekritische Fragestellung, ob unter der gegenwärtigen Einrichtung der Gesellschaft eine vollkommene Erfüllung von Menschenrechten überhaupt vorstellbar ist, also ob mit Adorno gesprochen ein „richtiges Leben im falschen“ (Adorno 2001, 59), in Bezug auf Menschenrechte als das richtige, doch möglich ist, oder ob die Feststellung weiterhin gültig ist, dass „[d]ie bürgerliche Gesellschaft den ihr immanenten Bedürfnissen weithin die Befriedigung versagt [hat]“ (Adorno 1979b, 395). Oder wie es im historischen Wörterbuch der Philosophie unter Menschenrechten formuliert wird: „(...) das Auseinandertreten von menschenrechtlicher Freiheitsverheißung und real gegebener Freiheit [kann] den M.-Begriff zum politischen Kampfbegriff machen“ (HWPh Bd.8, 241).

Eine erste These der DA soll also lauten, dass Menschenrechte definatorisch als erkämpfte Rechte zu bezeichnen sind und die Behauptung von den quasi automatisch angeborenen Rechten für alle Menschen ein ideologisches Konstrukt darstellt. Das soll jedoch nicht bedeuten, die Menschenrechte als historische Errungenschaft in ihrer Wichtigkeit für Emanzipation zu relativieren. Ganz im Gegenteil: Die Idee von angeborenen Menschenrechten wird dadurch sogar aufgewertet, würde das doch einem Idealzustand entsprechen, der noch zu erreichen ist und für den es eben noch entsprechende Kämpfe zu führen gibt.

Um Menschenrechte nun kritisch zu verorten, würde die zweite These, die zu bearbeiten ist, folgendermaßen lauten: Menschenrechte können gedanklich nur erfasst werden als Ausdruck der Aufklärung, der durch die Moderne hindurch einer Dialektik, wie die Aufklärung selbst, unterliegt.

Eine dritte These der Arbeit würde lauten, dass unter Voraussetzung des Bestehenden und der gegenwärtigen Einrichtung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, nur die Kritik am Bestehenden und weiterer Kampf um Anerkennung der Menschenrechte für jedes Individuum zu einer Weiterentwicklung der Rechte des Menschen führen kann.

Wissenschaftliche Literatur und Debatten zum Themenkomplex Menschenrechte sind mannigfaltig und mittlerweile kaum noch überschaubar. Dementsprechend wird eine

inhaltliche Abgrenzung von zumindest zwei großen Diskursen notwendig. Weder will die vorliegende Arbeit einen Beitrag zur Debatte zwischen Universalismus und Kulturrelativismus leisten, noch der Frage nachgehen, ob so genannte humanitäre Interventionen zum Schutz von Menschenrechten legitim sind oder nicht. Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Diskussion von Menschenrechten unter zwei besonderen Blickwinkeln. Zum ersten wird es notwendig sein, eine ideengeschichtliche Perspektive einzunehmen, die die Menschenrechte in ihrer historischen Genese veranschaulichen. Woher kommen die für die Menschenrechte so zentralen Begriffe wie Vernunft, Freiheit, Gleichheit, Autonomie und Gerechtigkeit und in welchen historischen Kontexten müssen sie verortet werden? Das Wagnis eines Streifzugs durch die Geschichte gebietet bei aller Bescheidenheit darauf hinzuweisen, dass es sich dabei lediglich um eine Spurensuche nach diesen Begrifflichkeiten und den Wurzeln der Menschenrechte handelt, also keineswegs um eine geschichtswissenschaftliche Aufarbeitung von mehr als zweitausend Jahren Menschheit.

Zentraler Ankerpunkt dieses Unterfangens ist es, über die klassische Einteilung der Epochen bis in die so genannte Moderne vorzudringen, um so dem Eindruck vom Prozess der Verrechtlichung menschlichen Daseins als einem reinen Phänomen des 18. bzw. 20. Jahrhunderts vorzubeugen (Teil I). Vernunftgeleitetes Handeln, das Versatzstücke auf dem langen Weg zu Vorstellungen von Gerechtigkeit und Recht liefert, beginnt eben nicht erst dort. Dennoch stellen die Amerikanische Unabhängigkeit von Großbritannien und die Französische Revolution im 18. Jahrhundert Kulminationspunkte dar, die nicht zuletzt auch Hinweise auf die Entstehung von bürgerlicher Macht und die sie transportierende Philosophie bzw. gesellschaftliche Praxis geben sollen.

Im zweiten Schritt (Teil II) liegt der Fokus auf der Frage, wie Menschenrechte auf theoretischer Ebene als in bürgerliche Gesellschaften eingebettetes Phänomen verortet und in dieser Verbindung einer Kritik unterzogen werden können. Da die Behandlung des Gegenstandes unter kritischen Vorzeichen erfolgen soll, muss sich dazu auch der Begriff der Kritik selbst einer Untersuchung unterziehen.

Durch dieses Vorgehen soll sich letzten Endes ein dialektisches Verständnis von Menschenrechten, Gerechtigkeit und den ihr zu Grunde liegenden Begriffen von Freiheit und Gleichheit entfalten können.

I. AUFSTIEG DER MENSCHENRECHTE

Ideengeschichtliche Entwicklung von Menschenrechten

Thema des ersten Teils sind die Wurzeln der Menschenrechte. Hierzu soll ein Streifzug durch die verschiedenen Epochen der Menschheitsgeschichte einen Eindruck davon vermitteln, welche Ideen und Denkleistungen, die später in die Menschenrechte einfließen, schon sehr früh formuliert worden sind und in welchem historischen Kontext sie entstanden. Weder wird vorgegeben, eine lückenlose Aufbereitung dieser Aufgabe leisten zu können, noch wird ein Anspruch auf geschichtswissenschaftliche Vollständigkeit suggeriert. Vielmehr soll eine Grundlage dafür geschaffen werden, die Forschungsfrage und die in diesem Zusammenhang aufgeworfenen Thesen in den darauf folgenden Kapiteln befriedigend behandeln zu können. Zu diesem Zweck erscheint ein ideengeschichtlicher Abriss zu den Rechten des Menschen bzw. den Begriffen, Werten und Normen, die damit in Zusammenhang gebracht werden können, von Nöten. Denn um gegenwärtig beurteilen zu können, wie es auf theoretischer Ebene um die Sache der Menschenrechte steht, müssen wir wissen, woher sie überhaupt kommen.

Gedanken was den Menschen in seinem Wesen ausmacht und was ihm qua Existenz zusteht bzw. zustehen sollte, gibt es seit Menschengedenken. Die Art und Weise dieses Denkens unterliegt einem historischen Wandel. In Bezug auf die ideengeschichtlichen Vorläufer der Menschenrechte lässt sich der Ausgang dieses Prozesses zunächst in der griechischen Antike verorten, also dort, wo „[d]ie europäische Wissenschaftsgeschichte ihre Ursprünge [findet]“ (Richter 2011, 28). Wenn es für die Entwicklung von Rechten des Menschen einen Nullpunkt geben kann, ließe er sich folgendermaßen ausdrücken: „Am Anfang der Entwicklung der Menschenrechte stehen Mord und Folter, Sklaverei und Knechtschaft, also die noch nicht begrenzten Möglichkeiten, Menschen zu erniedrigen und zu unterdrücken“ (Fritzsche 2009, 24).

Antiker Stoizismus und Weltvernunft

Schon sehr früh versuchte die griechische Philosophie, das Dasein und das Ziel der menschlichen Existenz in Wort und Schrift zu fassen. Sowohl was den Sinn der Einzelnen in der Gemeinschaft betrifft, wie auch deren Rechte, die jedoch ausschließlich im sozialen Zusammenhang geltend gemacht werden können und deren individuelle Tragweite auch nie über das Kollektiv hinausgehen durften (vgl. Haratsch 2006, 9f.). Die Begründungen waren meist metaphysischer Art einer kosmischen Harmonie oder einem teleologischen Auftrag geschuldet (vgl. Berger 2009, 22ff.). Wahlfreiheit in der Gestaltung des eigenen Lebens war nur wenigen vorbehalten, nicht zuletzt, da es sich weitgehend um das handelte, was man als Sklavenhaltergesellschaften bezeichnen kann, die, weit davon entfernt, dem Mensch qua Menschsein Rechte zuzugestehen, sich in markanter gesellschaftlicher Ungleichheit über Jahrhunderte reproduzieren. Trotzdem werden Fragen nach dem richtigen Handeln und dem geglückten Leben und dessen Voraussetzung, bzw. allgemeiner: zum Begriff des Menschen gestellt (vgl. Klein 2005, 7ff.).

Diese Fragen zu stellen oder sie sogar beantworten zu dürfen war wiederum nur einer kleinen Kaste privilegierter Gelehrter vorbehalten; alle anderen Gesellschaftsmitglieder waren per se vom kontemplativen Unterfangen ausgeschlossen. Prinzipiell differenzierte das intellektuelle Selbstverständnis im antiken Griechenland zur Zeit von Aristoteles zwischen freien, gleichen und rechtsfähigen Bürgern einerseits, und Frauen, Handwerkern, Lohnarbeitern und Sklaven andererseits (vgl. Gerhardt 1999, 22). Aristoteles selbst unterteilt die Menschen in Herren von Natur und Sklaven von Natur (vgl. Brieskorn 1997, 124). Diese hochgradig exklusive Erkenntnisgemeinschaft lässt sich kaum relativieren durch das Entstehen erster demokratischer Ansätze in Form der griechischen Polis (vgl. Klein 2005, 25). Vielmehr offenbart sich ein Widerspruch in der altgriechischen Gesellschaft, der um den Preis der Unbildung der Mehrheit, den Wenigen Reflexion zugesteht. Dennoch „[lassen] sich [b]ereits in der antiken griechischen Philosophie Vorläufer einer Idee der Gleichheit aller Menschen, die Idee eines natürlichen Rechts, das allen Menschen zukommt, ausmachen“ (Fritzsche 2009, 27).

Dadurch muss dieser Epoche aus ideengeschichtlicher Perspektive eine diskursive Initialzündung in Bezug auf Rechte des Menschen zugestanden werden. Insbesondere die philosophische Strömung der Stoa postuliert die Gleichheit aller Menschen (vgl. ebd., 26). Also die Annahme, dass „alle Menschen mit gleicher Vernunft begabt und daher gleichwertig und mit gleichen Rechten“ (Haratsch 2006, 11) ausgestattet sind und in weiterer Folge „[erhoben] die Stoiker die grundlegenden Forderungen nach Gerechtigkeit und Menschenliebe“ (ebd.), die sogar auch für Sklaven und so genannte Barbaren gelten sollten. Generell erhob der stoische Humanismus die Forderung, dass die Differenzierung zwischen männlichen Vollbürgern und allen anderen (Frauen, Handwerker, Lohnarbeiter, Sklaven) endlich der Geschichte angehören sollte (vgl. Gerhardt 1999, 22), denn „[a]lle Menschen seien durch diese Vernunftteilhabe gleich“ (Brieskorn 1997, 41).

Im Stoizismus der griechischen Antike haben wir es also mit einem ersten, in dieser Tragweite erstmaligen, Humanitätsgedanken zu tun (vgl. Haratsch 2006, 11), „[d]as stoische Weltreich der Weisen, in dem das Licht der Weltvernunft leuchtet“ (ebd., 11f.). „Es war die *Stoa*, welche dem *ius gentium*, dem allen Menschen gemeinsamen Recht, eine theoretische Grundlage lieferte“ (Brieskorn 1997, 40), dessen Strahlkraft jedoch im Angesicht von damals bestehendem Unrecht verblasst. Oder anders ausgedrückt: diese durchaus noblen Gedanken hatten „noch nicht viel mit der politischen Realität zu tun“ (Fritzsche 2009, 27).

Die offensichtlichen gesellschaftlichen Ungleichheiten lassen sich durch edle Erkenntnisse einer bevorzugten Minderheit nicht nivellieren, umgekehrt schmälert das Elend der Mehrheit nicht den retrospektiven Wert der geistigen Errungenschaften, so überholt sie an vielen Stellen auch sein mögen. Ganz im Gegenteil. Gerade weil Ungerechtigkeiten in Gesellschaften durch die Geschichte hindurch immer noch fortbestehen, müssen die Wurzeln der Menschenrechte einer genaueren Betrachtung unterzogen werden, um so auch Rückschlüsse in der weiteren Entwicklung dieser machtvollen Idee ziehen zu können. Zweierlei lässt sich feststellen: Erstens war es dem Menschen immer schon ein Anliegen, die Umstände seiner Existenz zu reflektieren, zweitens geschah dies unabhängig von der tatsächlichen materiellen Verfassung des Existierens selbst. Kaum verwunderlich also, dass „[d]er politische Einfluß der stoischen Gedankenwelt begrenzt [blieb]“ (Haratsch 2006, 11). Gleichwohl lässt sich am Stoizismus eine Stoßrichtung zur Individualisierung der Menschen, die sich sonst nur im Bezug zur Gemeinschaft verstanden, festhalten: „Es ist nicht mehr der Einzelne im Kontext der Anderen und der Polis, sonder ein Einzelner, der sich in die Sphäre

des Privaten zurücknimmt, um sich dort gegen alle Bedrohungen von Außen zu wappnen“ (Berger 2009, 31).

Gehaltvolle Phrasen, von denen es in der griechischen Philosophie wohl zuhauf gibt, werden zu leeren Worten, wenn sie angesichts des leidvollen Schicksals der meisten Menschen wie Sand durch die Finger rinnen. Ein Ideal, so geistreich es sein möge, muss sich an der konkreten Wirklichkeit messen lassen. So lässt sich z.B. für den griechischen Vorzeigendenker Platon behaupten, dass bei ihm „Wahrheit aus der Übereinstimmung mit Ideen, nicht durch Überprüfung an der Wirklichkeit [resultiert]“ (Richter 2001, 28). Verschließt sich die Philosophie dieser Probe aufs Exempel, stellt sich die Frage nach dem herrschaftlichen Charakter eben jener. Da die griechische Antike theoretisch zwar reichhaltiges zum gelingenden Leben vorweisen kann, jedoch nicht zu dessen Umsetzung, muss sich diese antike Liebe zur Weisheit den Vorwurf einer „Philosophie der Herren“ gefallen lassen. So sehr in der Gegenwart auch an einigen Stellen positiv darauf Bezug genommen wird und von diesem antiken Denken ausgehend, Theorien von Gerechtigkeit und einem guten Leben für alle Gesellschaftsmitglieder entworfen werden (vgl. Nussbaum 1999).

Was an dieser Stelle bleibt, ist weitere Aspekte herauszuarbeiten, die Indizien für den Fortgang der Gedankenbewegung von Rechten des Menschen liefern. Wie mächtig Ideen sein können, lässt sich gerade daran ablesen, dass auch 2000 Jahre nachher noch über ähnliche Fragen, wenn nicht sogar im Kern die gleichen, debattiert wird und eine wirkliche Lösung des materiellen Grundübel noch aussteht. Ein Übel, das sich im unverschuldeten Leiden vieler ausdrückt, jedoch trotzdem nicht aus der Welt geschafft werden kann - durch Unwillen oft nicht weniger als durch Unfähigkeit.

Christliche Gottesebenbildlichkeit und Primat des Jenseits

Neben der griechischen Antike lässt sich ein zweiter Strang ausmachen, der, in der Literatur weitgehend übereinstimmend, als weitere Wurzel menschenrechtlichen Denkens identifiziert wird: das frühe Christentum. Durch den christlichen Fokus auf das „Leben“ nach dem Tod und der damit einher gehenden Gleichgültigkeit gegenüber den diesseitigen

Lebensbedingungen der überwiegend im Elend lebenden Mehrzahl der Menschen, erscheint dieser Ausgangsgedanke zunächst kontradiktorisch. Wenn das Heil der Menschen nicht im tatsächlichen Leben gesucht wird, sondern auf einen Mythos verwiesen wird, der sich bis dato jeglicher Beweisbarkeit entzieht, stellt sich die Frage, was so zur Weiterentwicklung der Menschenrechtsidee beigetragen werden soll. Die Leistung des frühchristlichen Denkens lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: „Alle Menschen sind gleichermaßen von Gott geschaffen und ihm ebenbildlich“ (Fritzsche 2009, 27).

In Verbindung mit den Gedanken der griechischen Antike, „[bilden] diese beiden Stränge Wegbereiter der Idee der Menschenrechte“ (ebd.). Doch wie oben schon für die altertümliche griechische Philosophie konstatiert, gilt auch für das frühe Christentum, dass die politische Realität ganz anders aussah. Dessen ungeachtet lässt sich eine gedankliche Kontinuität vom Stoizismus zum frühen Christentum festhalten, die sich vor allem im Austausch der allumfassenden stoischen Weltvernunft mit der alles umschließenden Macht Gottes als Schöpfer und ewigen Gesetzgeber manifestiert (vgl. Haratsch 2006, 12). „Die Auffassung, das Christentum sei historisch (und auch normativ) gesehen die Grundlage der Würdekonzepktion, auf der die Menschenrechte basieren, ist somit zu korrigieren; zuvor bedurfte es erheblicher Reinterpretationen (nicht zuletzt im Rückgriff auf die Antike), bevor der ‚Mensch‘ als irdisches Eigenwesen und unbedingt zu respektierende Person hervortreten konnte“ (Forst 2009, 154). Bei beiden Geistesströmungen, der antiken wie der christlichen, ist der äußere Bezugspunkt für den Menschen abstrakt, aber dennoch auf das weltliche Dasein der Menschen zurückgekoppelt. Im ersten Fall blicken die Menschen zur vermeintlichen Weltvernunft auf, im zweiten zu Gott. „Die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die *Imago-Dei-Lehre*, läßt Freiheit und Gleichheit aller Menschen in einem neuen, tieferen Sinn verstehen. Gott tritt dem Menschen als einzelner gegenüber und verleiht der individuellen Seele damit eine einzigartige Würde“ (Haratsch 2006, 12). Im christlichen Mythos schuf Gott also jeden einzelnen Menschen nach seinem Bilde. So konstituiert sich eine Gemeinschaft der Gleichen vor Gott, die in Ansehung der jeweils anderen nichts anderes sehen sollten als was sie auch selbst ausmachten: Teil der Herde zu sein. Das Phänomen kann mit dem Freud’schen Begriff der Illusion in Bezug auf künstliche Massen beschrieben werden: „(...) die nämliche Vorspiegelung (Illusion), dass ein Oberhaupt da ist (...), das alle Einzelnen der Masse mit der gleichen Liebe liebt“ (Freud 1987, 33). Problematisch wird in weiterer Folge, wenn diese gleiche Liebe den einen ein gutes, den anderen ein schlechtes Schicksal im Diesseits beschert. Diesem Widerspruch entsprechend schreibt auch Paulus in einem seiner Briefe, dass auch Sklaven geliebte Brüder als Menschen und vor dem einen

Herrn sind, um jedoch im gleichen Atemzug, sklavischen Gehorsam gegenüber dem irdischen Herrn einzumahnen (vgl. Haratsch, 13). Was nichts anderes bedeutet, als ein entwürdigendes Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnis zwischen zwei, vermeintlich vor Gott gleichen, Menschen theologisch zu begründen.

Dass „[d]as irdische Gesetz nach Möglichkeit der göttlichen Vernunft entsprechen [müsste]“ (ebd.), so in Anlehnung an Augustinus, lässt Fragen nach der göttlichen Vernunftfähigkeit aufkommen, gerade im Bezug auf ein Leben in Würde, das den meisten Menschen zu dieser Zeit de facto verwehrt bleibt. Wenn „[c]hristliche Gleichheit und Freiheit Gleichheit und Freiheit vor Gott [sind]“ (ebd.), entfaltet sich dieser Anspruch vor einem leeren Esstisch in sein Gegenteil. Die Gleichheit der Hungernden untereinander entspricht der Freiheit der Einzelnen zum Freitod. Von politischer Freiheit und materieller Gleichheit lässt sich zu diesem historischen Zeitpunkt wohl kaum ernsthaft sprechen, konnte dies ja auch nicht im Interesse der Kirchenoberen sein, die auf den Erhalt des Interpretationsmonopols und der damit verknüpften Macht bedacht waren. „Die Allmacht Gottes und ihr Verhältnis zur menschlichen Macht ist eines der zentralen Probleme der christlichen Theologie, das mit zwingender Konsequenz aus dem Universalismus und Monotheismus folgt: Wenn es nur einen Gott und eine Ursache der Welt gibt, kann es keine zweite Ursache neben ihm geben“ (Berger 2009, 38). Selbstständiges Denken und ein Aufbegehren aus materieller Not stellten Gefahren für die privilegierte Kaste der Überbringer der Worte Gottes dar. Als Projektionsfläche für diese, aus christlicher Perspektive angesehene, Gefahr des Bösen, dient die Konstruktion Satans. Denn „Satan wirkt wider die Notwendigkeit, er hat einen freien Willen und entzieht sich der göttlichen Herrschaft. Erst mit ihm enthält die Welt Geschichte und die Möglichkeit der Freiheit, eine Möglichkeit, die die Schlange im Paradies dem Menschen eigentlich zum Geschenk macht“ (ebd., 39). Ein Hirte muss die Herde immer im Auge behalten, dementsprechend kann Widerspruch kaum geduldet werden. Die Bedürfnisse der Leibhaftigkeit werden auf später verschoben, von einem mangelhaften Diesseits in ein nicht definierbares Jenseits. Dort werden sie auch lange Zeit, und bis zu einem gewissen Grad bis in die Gegenwart, gut aufgehoben, hätte doch das Aufkommen von Forderungen gegenüber den Mächtigen die heteronome Welt der Christenheit zum erodieren gebracht. Auf den Punkt gebracht: „Der Schritt von der Gleichheit vor und in Gott bis hin zu allgemeinen – im Diesseits einklagbaren – Menschenrechten wurde nicht vollzogen“ (Haratsch 2006, 13). Der Mensch bleibt per se sündhaft und Vergebung spielt die zentrale Rolle, die, zunächst bei Augustinus auch unter die Allmacht Gottes fällt, später im Neuen Testament über Jesus dann auch an die Jünger delegiert wird (vgl. Berger 2009, 39). Nach Augustinus ist der Mensch

sogar nur zur Herrschaft über das Vernunftlose, sprich Flora und Fauna, und nicht zur Herrschaft über andere Menschen berechtigt (vgl. ebd., 41), da, wie weiter oben gezeigt, göttliche Vernunft und irdische Gesetze identisch sein sollten. Doch „gerechtfertigt wird die Notwendigkeit weltlicher Herrschaft aber schließlich durch die Sündhaftigkeit des Menschen, die der Zuchtrute bedarf“ (ebd.).

Der Schritt zu einer Vorstellung von allgemeiner Gleichheit der Menschen in Abgrenzung zur Allmacht Gottes wird erst später durch die in der frühen Neuzeit beginnende Aufklärung vollzogen. Zwar vollzieht sich das nicht in linearer Art und Weise, doch „[a]uch wenn die neuzeitlichen Menschenrechte nicht einfach als Frucht von Stoa und Christentum angesehen werden können, haben beide Strömungen doch die geistigen Grundlagen geschaffen“ (Haratsch 2006, 13).

Man könnte es so ausdrücken, dass sozioökonomische Freiheit und Gleichheit zu dieser Zeit nicht einmal im Ansatz gesellschaftlich verwirklicht wurden, allerdings diese Epoche die etymologische Geburtsstunde jener Begriffe darstellt, die später in anderen historischen Kontexten auch diesseitige Wirkungsmacht entfalten konnten. Letztlich lässt sich also sagen, dass „[d]ie christliche Betonung eines besonderen Beachtungsstatus für alle Menschen, die Gott ‚zu seinem Bilde‘ schuf, ihre menschenrechtliche Bedeutung erst in einem politischen Kontext [erhielt]: in den Konflikten, in denen die Menschen ihre ‚von Gott gegebenen‘ Rechte gegen tyrannische Herrschaftsformen einklagten“ (Forst 2009, 154).

Mittelalterliche Würde und Herrschaftsbegrenzung

Das Zeitalter der Neuzeit und seine geistes- wie naturwissenschaftlichen Erkenntnisse prägen den Fortgang der ideengeschichtlichen Entwicklung von Menschenrechten in markanter Art und Weise. Obwohl auch durch das Mittelalter hindurch einige Personen und Ereignisse durchaus prägnante Anstöße dazu gegeben haben, verblassen die mittelalterlichen Errungenschaften im Vergleich zu der beginnenden aufklärerischen Denkbewegung in der Neuzeit. Trotzdem sollen zwei Punkte an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, die für die Entwicklung von Menschenrechten im heutigen Verständnis bedeutsam sind.

Erstens der Begriff von der Würde des Menschen, welcher durch Thomas von Aquin als „*dignitas humana*“ im 13. Jahrhundert prominent eingeführt wird und aus Verflechtung von stoischer Weltvernunft und christlicher Gottesebenbildlichkeit resultierend (vgl. Haratsch 2006, 14f.) einen Kampfbegriff darstellt, der bis zu den Kämpfen der Gegenwart für Freiheit und Gerechtigkeit, also „in historischen Kämpfen gegen verschiedene Formen ungerechtfertigter Herrschaft“ (Forst 2009, 150), Relevanz besitzt und sie wohl auch zukünftig nicht einbüßen wird. In diesem Zusammenhang erscheint es als umso erstaunlicher, dass dieser Begriff bei Thomas von Aquin den Menschen nicht als unumstößliches Fundament des Menschseins dient. Wenn auch sozusagen a priori durch seine Ebenbildlichkeit mit dem göttlichen Schöpfer jedem Menschen zugeschrieben, „[kann] die menschliche Würde aber verwirkt werden“ (Haratsch 2006, 15). Insofern deckt sich dieses mittelalterliche Naturrechtsverständnis von der Würde des Menschen nicht mit dem neuzeitlichen Begriff der Menschenwürde, der unveräußerliche Geltung genießen soll (vgl. ebd.). Denn in Bezug auf den Menschen „galt die zentrale christliche Fürsorge allein seiner Seele, nicht seiner Würde als freies Wesen: Augustinus wie auch Thomas ließen keinen Zweifel daran, dass der irdische gegenüber dem seelischen Tod das weitaus geringere Übel darstelle“ (Forst 2009, 154).

Zum zweiten soll den mittelalterlichen Versuchen, Herrschaftsbereiche zu beschränken, kurz Aufmerksamkeit geschenkt werden. Lässt sich doch behaupten, dass „[a]ls Vorläufer neuzeitlicher Menschenrechte die ständischen Freiheitsrechte [gelten]“ (Haratsch 2006, 18). Signifikante Bedeutung hat im Hinblick dessen die „*Magna Charta Libertatum*“: 1215 wird dem König in England die Anerkennung von adeligen Lehnrechten und Privilegien abgerungen. Das Dokument wird als einer der bedeutendsten Herrschaftsbegrenzungsverträge angesehen, der richtungweisend für darauf folgende Rechtsvergütungen sein wird (vgl. ebd., 18f.). Die Charta schützt den so genannten „freien Mann“, also eine von der Lebensrealität der Durchschnittsbevölkerung abgelöste Kaste Adelliger und Großgrundbesitzer, deren Anspruch auf Besitzstandswahrung mit dem quasi machiavellistischen Machterhaltungsanspruch des Königs Johann korrespondierte. Keiner dieser „freien Männer“ durfte demnach „ohne gesetzlichen Urteilspruch verhaftet, gefangen gehalten, geächtet oder verbannt werden“ (ebd.). Auf und hinter dem Rücken der damaligen Bevölkerung entstehen also mittelalterliche Verträge, die mit dem individuellen Anspruch auf Rechte aller wenig zu tun haben (vgl. Fritzsche 2009, 29). Ganz im Gegenteil: „Es handelte sich bei derartigen

Herrschaftsbegrenzungsverträgen keineswegs um die ersten positiven Menschenrechtsgarantien“ (Haratsch 2006, 18).

Nichtsdestoweniger kann die Bedeutung der Magna Charta vor allem anhand der „Petition of Rights“ von 1628 und der „Habeas-Corpus-Akte“ von 1679 festgemacht werden, in die sie im Laufe der Jahrhunderte mündet. Erstere sichert die Unantastbarkeit des Bürgers, die Akte schützt ihn nun definitiv vor Verhaftung bar jeden Grundes (vgl. Fritzsche 2009, 29). Konstatieren lässt sich letztlich, dass „[a]llen diesen späteren Freiheitsbriefen gemeinsam [war], daß sie einzelne Rechtsverbürgungen enthielten und eine rechtliche Bindung der Hoheitsgewalt bewirkten. Ihr Anspruch war jedoch nicht, die natürlichen Grundlagen eines Gemeinwesens zu formulieren“ (Haratsch 2006, 19). Eine Gesellschaft zu gestalten, in der möglichst alle Menschen in den Genuss unveräußerlicher Rechte versetzt werden um die gesellschaftlichen Zustände dem Prädikat „gerecht“ anzunähern, war diesen, historisch durchaus bedeutsamen, Verträgen und Verbriefungen fremd.

Frühe Neuzeit und aufkommender Humanismus

Sosehr sogar das „dunkle“ Mittelalter Bruchstücke auf dem Weg zur Proklamierung von universell geltenden Menschenrechten mitgegeben hat, im Vergleich zu den neuzeitlichen Errungenschaften erscheinen diese retrospektiv gesehen es als Luftzug, der den aufklärerischen Sturm des 17. und 18. Jahrhunderts, wenn überhaupt, nur erahnen hat lassen. „In der Realität der mittelalterlichen Welt hatten individuelle Grund- oder Menschenrechte im heutigen Sinne (...) keinen Platz“ (ebd., 20). Um individuelle Rechte gegenüber den jeweiligen Herrschaftsapparaten einklagen zu können, müssen Menschen erst eine Vorstellung von ihrer Möglichkeit zur freien Selbstbestimmung und –verwirklichung entfalten: „Es musste erst ein neues Individualitätsverständnis ausgebildet werden, bevor der irdische Mensch ‚an sich‘ als moralisch autonom und respektabel erscheinen konnte“ (Forst 2009, 154).

Die frühe Neuzeit und der mit ihr aufkommende Humanismus leisten große Arbeit auf dem Weg zu Menschenrechten im modernen Sinne. Mit seinem „Bemühen um eine der

Menschenwürde und freien Persönlichkeitsentfaltung entsprechenden Gestaltung des Lebens ließ der frühneuzeitliche Humanismus Umriss eines humaneren und rationaleren Gemeinwesens erkennen“ (Haratsch 2006, 21), ohne jedoch dieser Bemühung auch in der politischen Praxis Geltung verschaffen zu können. Vorherrschende Strukturen stellen sich, wie schon in den Jahrhunderten zuvor, als teils unüberwindbar, teils sakrosankt dar. Dass gesellschaftliche Realität sich auch anders, also nicht als hierarchisch-stratifizierte, pyramidengleiche Kastensysteme konstituieren könnte, muss erst durch Bewusstseinsbildung bis zu den Menschen und in deren Köpfe vordringen, die mehr Nachteile als Vorteile durch eine Gesellschaft erfahren, in der das Vererben von Macht und Status Tradition hat. Im Endeffekt geht es „um das Nichtbeherrschtwerden durch fremde, dazu nicht legitimierte Kräfte, darum, in seiner Autonomie als eigenständiges Wesen respektiert zu werden“ (Forst 2009, 155). Die z.B. durch nichts zu belegende Annahme aristokratischer Einzigartigkeit blaublütigen Wesens, muss, trotz deren obskurer Erscheinung, erst einmal im Denken der Menschen widerlegt werden. Nach der Erkenntnis, lässt sich erst eine (Selbst-)Anleitung zum Handeln gewinnen. Das Postulat frühneuzeitlicher Autoren, welches besagt, dass Herrschaft zum Nutzen aller ausgeübt werden soll (vgl. Haratsch 2006, 22), verspricht auf normativer Ebene, was deskriptiv einer Einlösung schuldet. Der theoretische Anspruch, „[d]em Herrscher falle die Aufgabe zu, sein Volk zu unterrichten und zu bilden“ (ebd.), zeitigt seine Resignation in Anbetracht einer staatlichen Praxis zu dieser Zeit, in der die Mehrheit der Bevölkerung in Unwissenheit und Bildungsferne gehalten wird. Wie schon anhand der vorangegangenen Beispiele gezeigt, lässt sich aus historischer Perspektive vor allem ein Resultat gesellschaftlicher Praxis konstatieren: Das Einmeißeln von Herrschaft in Stein. Unterwerfung und Gehorsam gegenüber der Autorität stellen die Grundkonstante des absolutistischen Unterfangens dar, denn nach wie vor gilt: „Nicht in ewigen Wahrheiten, sondern in den Willensentscheidungen des Herrschers liegt danach der Maßstab für gerecht und ungerecht“ (ebd., 28). Einzig das Gottesgnadentum und der daraus abgeleitete Herrschaftsanspruch darf ewige Gültigkeit beanspruchen, was sich umso unwahrer darstellt, je weiter die Geschichte Richtung Moderne voranschreitet.

Gemeinhin wird mit dem Begriff des Absolutismus die Zeit vom Westfälischen Frieden 1648 bis zur französischen Revolution 1789 bezeichnet. Diese Phase unterliegt dem Grundirrtum, „der Staat könne seine Aufgabe, für Sicherheit zu sorgen, nur dann erfüllen, wenn die Unterwerfung seiner Bürger bedingungslos sei“ (Menke/Pollmann 2007, 103). Bedingungslose Unterwerfung ist also für den Absolutismus, der gesellschaftlich in „oben“ und „unten“ bei einer sozialen Durchlässigkeit von mehr oder weniger gleich null

differenziert, ob „aufgeklärt“ oder nicht, von zentraler Bedeutung. Wiederum enthält auch diese Epoche einen philosophischen Keim, der zu späterer Zeit fruchtbar gemacht werden kann. Nämlich einen in gewisser Art und Weise vorhandenen Anspruch, dass Herrschaft einer in welcher Form auch immer gearteten Rechtfertigung bedarf, gerade in Anbetracht des später entstehenden so genannten aufgeklärten Absolutismus. Somit lässt sich auch diese Zeit als ein Teilstück auf dem Weg zu universell deklarierten Rechten des Menschen betrachten, selbst wenn es in der Zeit absolutistischer Negation von Menschenrechten entstand.

Insofern lassen sich nun einige Parallelen der bisher diskutierten historischen Stationen auf dem Weg zur Moderne und deren universeller Deklaration von Menschenrechten feststellen: Erstens können durchwegs theoretische Ansätze gefunden werden, die dem Menschen Begriffe wie Würde und ein Leben in Freiheit zuschreiben. Zweitens werden diese ideengeschichtlichen Ansätze durch eine sozioökonomische Faktizität konterkariert, die empirisch belegt, dass die genannten Epochen und deren Herrschaftssysteme nie mit einem allgemeinen Vorteil des Individuums und seiner existenziellen Reproduktion in der Gesellschaft korrelierten, außer als zur jeweils herrschenden Kaste zugehörig. Drittens entbehrt antikes, frühchristliches, mittelalterliches und frühneuzeitliches Gestalten von gesellschaftlicher Realität einer Anerkennung von faktischer Gleichheit der Menschen, und zwar unabhängig von Rang, Geschlecht und Status. Alle genannten Epochen und deren Relevanz als Wurzeln von modernen Menschenrechten sind also insoweit von Bedeutung, als sie begriffliche Versatzstücke für ein Gemeinwesen liefern, dem das Attribut „gerecht“ nicht mehr als wesensfremd erscheinen soll. Was all diesen Epochen verwahrt bleiben muss, ist die Forderung nach Durchsetzung der frommen Wünsche von Würde, Autonomie und Gerechtigkeit als gesellschaftliche Praxis, die erst durch die Aufklärung der späten Neuzeit an der Schwelle zur Moderne konkretere Konturen annimmt.

Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation

Kräftigen Anstoß zu reflexiver Individualität und dem damit verbundenen autonomen und herrschaftskritischen Denken gibt also die Aufklärung. Der Funke, der alsbald eine ganze Fläche in Brand setzen sollte, kann aus ideengeschichtlicher Perspektive in seiner Bedeutung

und Tragweite gar nicht überschätzt werden. Nie zuvor erfahren Macht und Herrschaft eine derartige Infragestellung durch eine neu geschaffene Instanz, „deren Handeln ohne und notfalls gegen die Gesetze legitimiert ist“ (Vismann 2011, 167). Ist zuvor der absolutistische Herrscher als Souverän unter, aber auch gleichzeitig über die Gesetze gestellt worden, findet jetzt eine Kompetenz-Verschiebung nach „unten“ statt: „Diese Kompetenz des Souveräns, (...) geht mit der Aufklärung bekanntlich vom Monarchen auf die Menschen über, virtuell auf jeden einzelnen“ (ebd.). Wenn kritisches Denken über Jahrtausende in den Köpfen einzelner Gelehrter schlummert, wird es in dieser bahnbrechenden Epoche breitenwirksam manifest. Der Durchbruch der Menschenrechte, „[a]uch wenn man Keime der Menschenrechtsidee in einer lang zurückliegenden Zeit entdecken kann, (...) [bleibt] an die Aufklärung gebunden und an die durch sie beförderte Säkularisierung und Demokratisierung“ (Fritzsche 2009, 28). Im Unterschied zu den Protagonisten der Antike, die „Politik als die Aufgabe verstanden, eine vorgegebene Ordnung auszufüllen, begriff die Neuzeit Politik überwiegend vom Ausgangspunkt des *Menschen* her, der von sich und aus sich heraus die Ordnung entwarf“ (Brieskorn 1997, 34f.).

Die Philosophie der Aufklärung stellt umfassende theoretische Anstrengungen zur Verfügung, um nicht nur im Denken, sondern auch in der Praxis strukturelle Veränderungen herbeizuführen. Auf markante Art und Weise zeitigt sie Auswirkungen auf Gesellschaft und Politik.

In seiner programmatischen Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ bestimmt Kant den Begriff der Aufklärung folgendermaßen: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (Kant 2008a, 635).

Dreierlei lässt sich daraus in Bezug zur ideengeschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte setzen. Erstens, dass der Mensch sich seiner Unmündigkeit erst bewusst werden muss, um aus ihr auszubrechen. Zunächst muss also die Autonomie im Denken das leisten, worin dann sogleich ihr Ausgang aus der Unmündigkeit besteht, nämlich die Subversion der Heteronomie zu befördern. Sogar im gleichgeschalteten Denken, denken die Subjekte immer noch in ihrer Subjektivität. Das individuelle Denken lässt sich zwar in geordnete Bahnen lenken, jedoch nicht vollständig ausschalten. In dem aufklärerischen

Versuch, die Freiheit im Menschen zu befreien, spiegelt sich ein von Unfreiheit durchzogener gesellschaftlicher Zustand, der erst nach Diagnose von selbigem, zum Individuum als Selbstbefreiung wieder zurück findet. Erst der Moment, in dem „Philosophie zugleich Widerstand und Verweigerung [ist]“ (Klein 2005, 74), führt zu Mündigkeit, die den Menschen alsdann sich seines Verstandes bedienen lässt. Insofern schlüssig ist also der berühmte von Kant eingeführte Wahlspruch der Aufklärung „Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ (Kant 2008a, 635). Diese Ermutigung zum Gebrauch des eigenen Verstandes birgt, zweitens, einen herrschaftskritischen Impetus in sich. Ab dem Zeitpunkt des Inkrafttretens von autonomem Denken, ist Herrschaft in Auflösung begriffen. Dort, wo Menschen vorgefertigtes Bewusstsein ablehnen, entsteht neues. Dass das alt hergebrachte auf alle Ewigkeit als sakrosankt zu betrachten sei, verliert die Gültigkeit in den Augen der Einzelnen, die aber plötzlich in geistiger Gemeinsamkeit mit vielen anderen stehen. Erst dadurch wird, drittens, die Möglichkeit geschaffen, individuelle Rechte zu beanstanden und diese in weiterer Folge als Menschenrechte zu proklamieren, sprich als Rechte aller am Gemeinwesen beteiligten Individuen.

Ohne also Autonomie im Denken zu fordern bzw. zu fördern, entsteht keine Forderung nach Menschenrechten. Denn die in der Reflexion der eigenen heteronomen Umstände eingelagerte kritische Komponente selbständigen Denkens, führt automatisch zur Ablehnung dessen, was Marx „ein geknechtetes und verächtliches Wesen“ nannte, also das menschliche Leben ohne Würde. „Der ‚aufrechte Gang‘, das Ende von Erniedrigung und Beleidigung – das ist die politisch wie auch rhetorisch stärkste Forderung, die einen ‚menschenrechtlichen‘ Anspruch zur Geltung bringt“ (Forst 2009, 150). Will ein Mensch glaubhaft ein würdevolles Leben für sich einfordern, muss er oder sie selbiges auch für alle anderen einfordern. Ansonsten würde im praktischen Leben der Menschen erst wieder Asymmetrie unter den Menschen Einzug halten, obwohl sie gerade erst überwunden hätte werden sollen. Wenn sich überhaupt so etwas wie eine anthropologische Konstante im menschlichen Wesen feststellen ließe, dann wohl am ehesten die Verweigerung, also den Tatbestand für „(...) einen geschichtlich wandlungsfähigen und doch unverlierbaren Zug des Menschen: den Widerstand gegen Herrschaft und Unterdrückung und den Willen, sich eine Gesellschaft vorzustellen, eine Gesellschaft zu erkämpfen, in der der ‚Mensch aufrecht gehen wird‘“ (Douzinas 2011, 189f.). Aufklärung zielt somit auf individuelle Emanzipation von alten Denkschemata, allerdings insbesondere im Hinblick auf das kollektive Ausmaß, das sie dabei nehmen kann.

Das Unterfangen der Aufklärung ist für den einzelnen Menschen ein schwieriges, gilt es doch, „sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten“ (Kant 2008a, 635). Selbst wer „die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit (...) abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist“ (ebd.). Selbstermächtigung impliziert, dass der Zustand, der sich aufmacht, ein vorher unbekannter war. Da, wo vorher Ohnmacht und Gehorsam stand, findet sich plötzlich Emanzipation und Widerstand gegen die Obrigkeit. Als ein Novum muss es per definitionem als ungewohnt erscheinen und löst so im Menschen Unsicherheit aus: „Daher gibt es nur wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung des Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln und dennoch einen sicheren Gang zu tun“ (ebd.). Größeren Erfolg verspricht da eine größere Anzahl von RezipientInnen, denn „[d]aß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich“ (ebd.). Zwei historische Beispiele im 18. Jahrhundert können diesen Prozess der geistigen Selbstbefreiung, der dann in eine neue politische Realität mündet, veranschaulichen: die Amerikanische Unabhängigkeit 1776 und die Französische Revolution 1789. Es entspricht der weithin geteilten Auffassung, dass „die Menschenrechte den revolutionären Freiheitsbewegungen des 18. Jahrhunderts entstammen“ (Menke/Pollmann 2007, 37), und „[d]ie Überwindung des absolutistischen Staates durch die Unabhängigkeit der nordamerikanischen Kolonien vom englischen Mutterland 1776 und durch die Französische Revolution von 1789 den Menschenrechten ihren endgültigen Durchbruch [brachte]“ (Haratsch 2006, 33).

Amerikanische Unabhängigkeit und Virginia Bill of Rights

Der geglückte Versuch der Loslösung dreizehn amerikanischer Kolonien von der britischen Krone stellt aus der Perspektive der Menschenrechtsentwicklung einen nicht weg zu denkenden Akt dar. Insbesondere der Begriff der Freiheit, „das in der Aufklärung entdeckte treibende Moment der Moderne“ (Shute/Hurley 1996, 24), kommt hier handlungsanleitend für eine Praxis der Emanzipation zur Geltung. Zwar ursprünglich aus Handelstreitigkeiten entstanden und im Beginn vor allem um die Gewissens- bzw. Religionsfreiheit im Rahmen

territorialer Unabhängigkeit kämpfend, ebnet die amerikanischen Bundesstaaten mit den von ihnen explizit ausformulierten Rechten in Form der am 12. Juni 1776 veröffentlichten „Virginia Bill of Rights“ und der „Declaration of Independence“ vom 4. Juli 1776, erstmals der Entstehung von Menschenrechten im modernen Sinn ihren Weg. Starken philosophischen Einfluss auf diese zwei zentralen Dokumente der Menschenrechtsgeschichte übte John Locke aus, dessen Schriften des 17. Jahrhunderts, allen voran die „Two treatises of government“ von 1690, sich an wichtigen Stellen in ihnen widerspiegeln, so z. B. was das Recht auf Leben, Freiheit und Besitz angeht (vgl. Fritzsche 2009, 29).

So formuliert die Virginia Bill of Rights (zum Dokument, siehe ebd., 207ff.) nach ihrer Einleitung „über die Rechte, die ihnen und ihrer Nachkommenschaft als Grundlage und Fundament der Regierung zustehen“, gleich an erster Stelle: „Alle Menschen sind von Natur aus in gleicher Weise frei und unabhängig und besitzen bestimmte angeborene Rechte, (...) und zwar den Genuss des Lebens und der Freiheit, die Mittel zum Erwerb und Besitz von Eigentum und das Erstreben und Erlangen von Glück und Sicherheit.“ Das Postulat „Alle Macht ruht im Volke und leitet sich folglich von ihm her“, wie es der zweite Artikel besagt, und dass eine Regierung, wie im dritten Artikel festgelegt, „zum allgemeinen Wohle, zum Schutze und zur Sicherheit des Volkes“ eingesetzt wird, und, wenn sie dies nicht leistet, ein „unveräußerliches und unverletzliches Recht, eine Regierung zu verändern oder abzuschaffen“ existiert, beinhaltet eine Umkehrung der bisherigen historischen Logik von Herrschaftsverhältnissen. Eine Regierung ist nun von der Bevölkerung abhängig und einem permanenten Rechtfertigungszwang unterworfen und nicht umgekehrt. Einen Frontalangriff auf das Selbstverständnis einer Monarchie liefert der vierte Artikel, der die Vererbbarkeit von „Stellen der Beamten, Gesetzgeber oder Richter“ verneint. Dass, wie der fünfte Artikel besagt, „[d]ie gesetzgebende und die ausführende Gewalt des Staates von der richterlichen getrennt und unterschieden sein [sollen]“ und durch regelmäßige Wahlen „die Mitglieder der beiden ersteren dadurch, dass sie die Lasten des Volkes mitfühlen und mittragen, von einer Unterdrückung abgehalten werden und deshalb in bestimmten Zeitabschnitten in ihre bürgerliche Stellung entlassen werden und so in jene Umwelt zurückkehren [sollen], aus der sie ursprünglich berufen wurden“, führt zur Etablierung eines demokratisch orientierten Gemeinwesens mit Gewaltentrennung. Jedoch mit dem Makel, dass, wie im sechsten Artikel festgehalten, nur „alle Männer, die ihr dauerndes Interesse und ihre Anhänglichkeit an die Allgemeinheit erwiesen haben, das Stimmrecht [besitzen]“. Ein weiteres, für die Etablierung einer demokratischen Öffentlichkeit unverzichtbares Novum, zeitigt die im zwölften Artikel ausgedrückte „Freiheit der Presse“ als „eines der starken Bollwerke der Freiheit“, das explizit

„nur durch despotische Regierungen beschränkt werden [kann].“ Weiter erwähnenswert erscheint die Formulierung im sechzehnten und letzten Artikel, nämlich dass „alle Menschen gleicherweise zur freien Religionsausübung berechtigt [sind], entsprechend der Stimme ihres Gewissens“, was in Richtung eines säkularisierten, Religion gegenüber neutralen Staates, deutet.

In der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung (zum Dokument, siehe ebd., 211ff.) wird vorab gezeigt, warum und inwieweit die Trennung von der britischen Krone ein legitimes Anliegen ist: „Die Regierungszeit des gegenwärtigen Königs von Großbritannien ist von unentwegtem Unrecht und ständigen Übergriffen gekennzeichnet, die alle auf die Errichtung einer absoluten Tyrannei über diese Staaten abzielen.“ Der Wille und das Recht der Menschen, Regierungen, die nicht zu ihrem Wohle handeln, die Legitimationsgrundlage zu entziehen und abzuschaffen, wie es der besagte dritte Artikel der Virginia Bill of Rights schon klar formuliert, kommt auch hier zum Ausdruck, wenn davon gesprochen wird, dass „wenn eine lange Reihe von Missbräuchen und Übergriffen, die stets das gleiche Ziel verfolgen, die Absicht erkennen lässt, sie [die Menschen, Anm. L.S.] absolutem Despotismus zu unterwerfen, so ist es ihr Recht und ihre Pflicht, eine solche Regierung zu beseitigen und neue Wächter für ihre künftige Sicherheit zu bestellen.“ Letztlich hat der König „seinen Herrschaftsanspruch hier dadurch aufgegeben, dass er uns als außerhalb seines Schutzes stehend erklärte und Krieg gegen uns führte“ und ein „Monarch, dessen Charakter durch jede seiner Handlungen in dieser Weise gekennzeichnet wird, die einem Tyrannen zuzutrauen ist, kann nicht geeignet sein, über ein freies Volk zu herrschen.“ Feierlich wird kundgetan, „dass diese Vereinigten Kolonien freie und unabhängige Staaten sind und es von Rechts wegen bleiben sollen; dass sie von jeglicher Treuepflicht gegen die britische Krone entbunden sind, und dass jegliche politische Verbindung zwischen ihnen und dem Staate Großbritannien vollständig gelöst ist und bleiben soll (...).“

Im Kampf um Unabhängigkeit und Freiheit in Nordamerika lassen sich den Menschenrechten demnach zwei Funktionen zuschreiben (vgl. ebd., 31): Einerseits als Rechtfertigung für den Aufstand gegen die britische Krone mit dem expliziten Ziel der Lossagung von ihr, andererseits als Gründungselemente für einen neu zu erschaffenden Staat. „Die amerikanischen Kolonisten wollen mit dem Rekurs auf Menschenrechte ihre Unabhängigkeit vom britischen Empire legitimieren“, wobei, „[d]ie amerikanischen Bill of Rights im wesentlichen den bestehenden Rechtsbesitz britischer Bürger [inventarisieren]“ (Habermas 2011, 113). Es wird also in begründeter Art und Weise mit dem traditionellen

Herrschaftsanspruch des Empire gebrochen um in weiterer Folge begründend etwas Neues zu schaffen, das sich im wesentlichen aber auf alt hergebrachte Rechtsverbürgungen stützt, die jedoch nicht erfüllt wurden. Hierin liegt auch der Kern des historischen Novums und warum „[d]ie amerikanischen Erklärungen der Menschenrechte und die mit ihr verbundene Beschränkung der Staatsgewalt den entscheidenden Durchbruch zum modernen Verfassungsstaat [bringen]“ (Fritzsche 2009, 29), was folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden kann: „Neu ist, dass die Grundrechte den Staat konstituieren und beschränken und nicht umgekehrt. Die Rechte und Freiheiten werden nicht mehr vom Staat gewährt, sondern werden sowohl zum Fundament des Staates als auch zu seinem Zweck“ (ebd., 29f.). So lässt sich die Virginia Bill of Rights auch als die „erste umfassende Positivierung von Menschenrechten im modernen Sinn“ (Haratsch 2006, 33) bezeichnen. Der „revolutionäre Sinn der Deklaration“ in Nordamerika ist zunächst Unabhängigkeit und dann die Umsetzung einer neuen Verfassung (vgl. Habermas 2011, 114).

Thomas Paine und sein Einfluss auf die amerikanische Unabhängigkeitsbewegung

Erheblichen Einfluss auf den Entstehungsprozess der amerikanischen Freiheitsbewegung und ihre letzten Endes erfolgreiche Abkapselung vom britischen Mutterland, hatte der, erst 1774 von England nach Pennsylvania eingewanderte, und später ein wenig in Vergessenheit geratene, Journalist, Schriftsteller und Politiker Thomas Paine. An dieser Stelle soll ihm die Aufmerksamkeit geschenkt werden, die ihm im Zusammenhang mit der Entstehung von Rechten des Menschen oft verwehrt wird. Da er nicht zuletzt auch den Versuch unternahm, die in seinen Augen revolutionären Vorgänge in Nordamerika nach Kontinentaleuropa, genauer, nach Frankreich zu „exportieren“ bzw. die dortigen Vorgänge zu unterstützen, bietet er sich als Übergang zu der in Anschluss daran zu behandelnden Französischen Revolution von 1789 an.

In seiner Schrift „Common Sense“, am 9. Jänner 1776 in Philadelphia erschienen, liefert er, in vier Hauptabschnitte unterteilt, Argumente für die Unabhängigkeit der amerikanischen Kolonien und darüber hinaus, auch bemerkenswerte Abhandlungen zum Spannungsverhältnis

von Staat und Gesellschaft und zur Frage nach der Legitimität von Regierungen. Den ersten ursprünglichen Unterschied zwischen Gesellschaft und Regierung veranschaulicht er folgendermaßen: „Eine Gesellschaft entsteht aus unseren Bedürfnissen, eine Regierung wegen unserer Schlechtigkeit. Die erstere fördert unser Glück auf positive Weise, indem sie unsere Gefühle vereint, die letztere auf negative Weise, indem sie unsere Verderbtheit zügelt; die eine fördert die menschlichen Beziehungen, die andere schafft Unterschiede. Erstere tut Gutes, letztere bestraft“ (Paine 1982, 7). Prinzipiell stellt er die Notwendigkeit von Regierungen in Frage und verknüpft das mit einer Kritik an den damals am autoritärsten auftretenden Herrschaftsformen, den Königtümern. So schreibt er in der für ihn charakteristischen Sprache aufgebrachter Klarheit, dass „eine Regierung das Kennzeichen der verlorenen Unschuld [ist]; die Paläste der Könige sind auf den zerstörten Hütten des Paradieses erbaut, denn die Menschen bräuchten keinen Gesetzgeber, wenn die Gebote des Gewissens klar und einheitlich wären und von allen strikt befolgt würde“ (ebd.). Er führt aus, wie einzelne Menschen sich nach und nach aus Gründen des besseren Überlebens zu einer Gesellschaft konstituieren und lässt die Bildung einer Regierung durch die Menschen vorerst offen, da „solange sie vollkommen gerecht zueinander sind, die Segnungen der Gesellschaft die Verpflichtung auf ein Gesetz und eine Regierung überflüssig machen [würde]“ (ebd., 9). An dieser Stelle bemerkenswert, gerade im Bezug auf die in „Common Sense“ vertretene analytische Differenz von Gesellschaft und Regierung, „[scheut] Paines Liberalismus nicht einmal anarchistische Konsequenzen: die Gesellschaft (...) beginnt in dem Augenblick selbsttätig zu handeln, in dem die formelle Regierungsgewalt abgeschafft ist – es entsteht eine allgemeine Assoziation“ (Habermas 2011, 123), die allerdings nicht aufrecht zu erhalten ist. Aufgrund der in den Menschen selbst schlummernden Fehleranfälligkeit was moralisch richtiges Handeln betrifft, als auch jener in den Gesellschaften, zu denen sich die Menschen assoziieren, entspringt überhaupt erst das Bedürfnis nach einer Regierung. Resultat der moralischen Unvollkommenheit ist „ein Übereinkommen, das durch die Unfähigkeit der moralischen Tugend, die Welt zu regieren, notwendig wurde“ und dem zentralen „Zweck und Ziel einer Regierung“ zugeführt wird, nämlich die „Garantie von Freiheit und Sicherheit“ (Paine 1982, 10f.). Bezüglich der alten Rechtsverbürgungen der englischen Realverfassung führt Paine aus, „dass sie für die dunklen und unfreien Zeiten, in denen sie eingerichtet wurde, vortrefflich war. Als überall auf der Welt Tyranneien herrschten, bedeutete die kleinste Verbesserung eine glorreiche Befreiung“ (ebd., 11). Da sie aber „unvollkommen ist (...) und nicht in der Lage, auch zu verwirklichen, was sie zu versprechen scheint“ (ebd.), soll nach diesem in „Common Sense“ vertretenen politischen Selbstverständnis, einer progressive

Weiterentwicklung des rechtlichen Status der Menschen in einer Gesellschaft Genüge getan werden.

Neben dem zentralen Begriff der Freiheit im Denken Paines, entfaltet sich gleich zu Beginn des zweiten Kapitels in „Common Sense“ jener der Gleichheit. In seiner Theorie schreibt er den Menschen ursprüngliche Gleichheit zu, die erst durch menschliche Praxis in ihr Gegenteil verkehrt wird. Der menschliche Urzustand verbürgt Gleichheit, die im Kontrast zur historischen Konstante von alle bisherigen Gesellschaften durchziehenden Ungleichheit steht. Daher „kann diese Gleichheit nur durch spätere Ereignisse zerstört worden sein“ (ebd., 16). Zwei Unterscheidungen sind ausschlaggebend, die in Reiche und Arme, und jene in Könige und Untertanen, wobei letztere als die wichtigere der beiden ausgewiesen wird (vgl. ebd.). Interessant für die Rezeption ist, dass „das Übel der Unterdrückung eine Folge der politischen Ungleichheit von Herren und Knechten und nicht der sozialen Unterschiede zwischen Armen und Reichen [ist]“ (Habermas 2011, 123). Aus der den Menschen zugeschriebenen Gleichheit wird wenig später ein anti-monarchisches Argument abgeleitet: „Denn da alle Menschen ursprünglich gleich waren, kann *niemand aus seiner Geburt* das Recht ableiten, für seine eigene Familie ein ständiges Vorrecht gegenüber allen anderen zu beanspruchen“ (Paine 1982, 22). Ständische Weitergabe von Privilegien und dynastische Erbfolge sieht sich so ihrer Grundlage beraubt, namentlich der automatischen Besserstellung qua Geburt. Das monarchische Prinzip, über Jahrhunderte in verschiedenen Ländern zur unumstößlichen Tradition als Wahrheit verklärt und bar jeglicher rationalen Begründung, wird in seinen Grundfesten erschüttert. Dem noch nicht genug, wird es darüber hinaus auch vor den Augen aller bloß gestellt, denn „was die Menschheit beunruhigt, ist nicht so sehr die Absurdität als vielmehr die Übel der Erbfolge“, da, „sie das Wesen der Unterdrückung in sich [trägt]“, das zurückzuführen ist auf die fälschliche Annahme, dass manche Menschen „zum Regieren geboren [seien] und die anderen zum Gehorchen“ (ebd., 25).

Im dritten Kapitel der Schrift, das sich mit dem „gegenwärtigen Stand der Sache Amerikas“ beschäftigt, hebt sich vor allem eine Formulierung ab, die in ihrer Weitsicht und auf das Thema der vorliegende Arbeit bezogen, aus dem Abstand von mehr als zwei Jahrhunderten kaum zu übertreffen ist: „die Nachwelt ist unmittelbar in diesen Kampf verwickelt, und sie wird mehr oder weniger bis ans Ende der Zeit von den jetzigen Vorgängen beeinflusst werden“ (ebd., 31). Stellt man dem die retrospektive Einordnung der (wissenschaftlichen) Nachwelt gegenüber, die den damaligen Vorgängen in Nordamerika einen Durchbruch in der Sache der Menschenrechte zuschreibt, so sollte Paine absolut Recht

behalten. Definitiv hat in der politischen Theorie und Praxis „die Stunde für eine neue Ära der Politik geschlagen, eine neue Denkweise ist entstanden“ (ebd.). Wenn überhaupt, wird eine einzige Einschränkung im Kampf für Unabhängigkeit in einem Satz vermittelt, der zugleich ein allgemeines Motto im Kampf für Emanzipation sein könnte: „Das Ziel, für das man kämpft, sollte immer in einem gesunden Verhältnis zu dem Aufwand stehen, den man dafür erbringt“ (ebd., 43). Jene Zielsetzung wird dann noch einmal konkretisiert. So sollen die gewählten Mitglieder einer kontinentalen Konferenz in Anlehnung an die englische Magna Charta eine kontinentale Charta ausarbeiten, die insbesondere „gemäß den Geboten des Gewissens Freiheit und Eigentum aller Menschen und vor allem die freie Religionsausübung“ (ebd., 52) sicherstellen soll. Befördert werden diese Forderungen vom Selbstverständnis, sich für eine gerechte Sache einzusetzen, denn „trieben uns nicht die Ungerechtigkeiten, die unser Gemüt ertragen muß, zur Gerechtigkeit“ (ebd., 55), wären alle Anstrengungen nie unternommen worden. Schließlich endet das Kapitel mit einem flammenden Appell an jene, die es wagen, sich „nicht nur der Tyrannei, sondern auch dem Tyrannen zu widersetzen“ (ebd.). Da „[j]eder Fleck in der alten Welt von der Unterdrückung heimgesucht [ist]“, und „[d]ie Freiheit über den ganzen Globus gejagt worden [ist]“, beendet Paine das Kapitel mit einem Aufruf, der wiederum die globalgeschichtliche Relevanz dieses Unabhängigkeitskampfes in seiner Universalität erkennen lässt: „Empfangt den Flüchtling, und bereitet rechtzeitig ein Asyl für die Menschheit“ (ebd.).

Aus der Perspektive der weiter oben angesprochenen kantischen Philosophie, die die Mündigkeit ins Zentrum der Aufklärung stellt, drängt sich ein Satz im vierten Kapitel auf: „Der Zustand der Unmündigkeit (wie er immer genannt wird), in dem sich die Kolonien noch befinden, ist bei weitem kein Argument gegen, sondern für die Unabhängigkeit“ (ebd., 64). Exemplarisch kann daran gezeigt werden, dass sich Mündigkeit aus der Unmündigkeit selbst befreien muss. Autonomie und Unabhängigkeit können erst einer Probe aufs Exempel unterzogen werden, wenn sie sich in den entsprechenden Zustand versetzen, dies auch potentiell leisten zu können. Der Zustand bemisst sich an den Parametern von Freiheit und Gleichheit und lässt so auch die Verwobenheit von Autonomie und Unabhängigkeit zum Vorschein kommen. In Ketten gehaltene Autonomie ist genauso wenig sinnvoll wie Unabhängigkeit ohne Selbstbestimmung. Die beiden Begriffe verweisen aufeinander unter der Voraussetzung gleicher Freiheit für alle. Insofern kann „Common Sense“ als ein Versuch der Verknüpfung dieser vier grundlegenden Begriffe für Emanzipation interpretiert werden. An erster Stelle steht die Forderung nach Gleichheit der Menschen untereinander in einem Staat, die per se vom monarchischem System Großbritanniens negiert wird. Das Vorenthalten der

Freiheit, diesen Zustand straffrei und dem eigenen Wissen und Gewissen nach anzuprangern, um so vielleicht doch Verbesserung herbeizuführen, führt zur Forderung nach Unabhängigkeit von der britischen Krone. Letztlich sollen die Vereinigten Staaten von Amerika das Recht auf Selbstbestimmung erhalten, indem die heteronome Verbindung zum Mutterland gekappt wird und so zwei Staaten auf Augenhöhe, also in Gleichheit, sich letzten Endes gegenüberstehen. In diesem Sinne verbinden sich der Kampf um Menschenrechte und jener um Unabhängigkeit in diesem historischen Moment. Konsequenterweise spricht der Schlusssatz des vierten Kapitels auch von den ehrenhaften Verteidigern von Menschenrechten *und* den freien und unabhängigen Staaten von Amerika (vgl. ebd., 84).

Zusammenfassend lässt sich für diese Schrift sagen, dass sie „die Institution der Monarchie einer ätzenden Kritik [unterzog]“ (Berg 2007, 334), und im Umkehrschluss daraus, als Plädoyer für repräsentative Mitbestimmung und republikanische Emanzipation gelesen werden kann. Trotz der Tatsache, dass es in der wissenschaftlichen Aufarbeitung eher als „polemische Streitschrift“ denn als „komplexes Gedankengebäude“ (ebd., 336f.) angesehen wird, steht die enorme Bedeutung für eine politische Praxis im Geiste der Aufklärung, die der Emanzipation von Unterdrückung und Abhängigkeit verpflichtet ist, außer Frage. Zu einer Zeit verfasst, in der die vollständige Überwindung des monarchischen Prinzips für den Großteil der Menschen in Europa so unrealistisch erschien wie das Bereisen des Mondes, stellt die Schrift einen radikalen Gegensatz zur Auffassung von gottgewollter, ewiger dynastischer Herrschaft dar. Davon abgesehen, dass die Loyalisten auf der amerikanischen Seite des Atlantiks, und selbst einige in den Reihen der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung selbst, „die Republik als Herrschaft des Mobs fürchteten“ (ebd., 347). Unbeirrt dessen, will Paine Herrschaft in eine neue, vom Willen der „gemeinen“ Menschen, vorher bestenfalls Untertanen, im schlechtesten Fall Leibeigene, nicht komplett losgelöste Form der vernunftgeleiteten Repräsentation überführen. Dementsprechend geht es beim Inhalt und den darin dargelegten Prinzipien von „Common Sense“ um „gedankliche Konstrukte, welche die Legitimität von Herrschaft aus der Vernunft herleiten sollen, während sich die Apologeten der Erbmonarchie auf Geschichte und Tradition beziehen“ (ebd., 339). Es geht Paine um nichts weniger als den Nachweis, „dass die britische Verfassung eine Schimäre und die Monarchie selbst das Grundübel ist“ (ebd., 340). Eine durch Vernunft begründete Regierung, die er dem als alternativlose Alternative entgegenstellt, „muss die Einheitlichkeit des politischen Willens gewährleisten, der nur vom Volk ausgehen kann“ (ebd.). Dennoch muss angemerkt werden, dass trotz dieser Propagierung von Volkssouveränität, das Wort Demokratie in der Schrift nicht existiert und das Wahlrecht, wie oben schon einmal betont,

vor allem für weiße, gut situierte Männer vorbehalten war, also nicht unabhängig von Status, Geschlecht oder gar Hautfarbe (vgl. ebd., 346).

Die Französische Revolution und ihre Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte

Wenige Ereignisse der Weltgeschichte haben neben der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung derart unbestrittene Auswirkungen auf die gesamte Menschheit gehabt wie die Revolution in Frankreich und ihre Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte am 26. August 1789. Bezeichnenderweise stellte Hegel nicht weniger als einen Bruch mit der Vergangenheit fest, der durch Aufklärung und die Französische Revolution stattfand (vgl. Habermas 1998, 197). Findet sich doch in ihr nichts Geringeres als der Anspruch, „die universelle Geltung der Menschenrechte zu fordern“ (Fritzsche 2009, 31).

Meinungen von Zeitgenossen über dieses Ereignis gehen dabei auseinander. Sprechen die einen von der Erhebung des dritten Standes, der Revolution und den mit ihr deklarierten Rechten als „die erste, die auf der Theorie der Rechte der Menschheit und den Prinzipien der Gerechtigkeit begründet worden ist“ (Robespierre 1989, zit. n. Menke 2011, 15), beklagen sie andere wie Jeremy Bentham, als „Unsinn auf Stelzen“ (Bentham 2011, 73). Jenen Kräften, die aktiv revolutionäre Geschichte in Frankreich schreiben, wirft Bentham vor, dass, „[i]ndem sie den vergangenen Aufstand rechtfertigen, säen und hegen sie für die Zukunft einen Hang zur permanenten Revolte“ und dass sie „[i]n alle Richtungen die Saat der Anarchie streuen“ (ebd., 64). Dem entspricht in markanter Art und Weise „Das Manifest der Gleichen“ von Gracchus Babeuf, dem die Französische Revolution gar nicht weit genug ging, und sie nur als „Vorläuferin einer anderen, viel größeren und bedeutsameren Revolution, die die letzte sein wird“ (Babeuf 2011, 90), ansieht. In Anbetracht dessen, „daß die überwältigende Mehrheit der Menschen im Dienste und nach dem Belieben einer winzigen Minderheit arbeitet und sich abquält“, wird diese „letzte Revolution“ Schluss machen „mit den empörenden Unterschieden zwischen Reichen und Armen, Großen und Kleinen, Herren und Knechten, Herrschenden und Beherrschten“ (ebd., 90f.). Jakobinischer Terror und bonapartistische Herrschaft wussten dies jedoch zu verhindern.

Die aus der Französischen Revolution hervorgehenden Rechte unterscheiden sich zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Rechtsverbürgungen insoweit, als das Recht sich nicht vertraglich zwischen Herren und Untertanen unter dem Sanktus eines Königs herleitet, sondern als Fundament eine politische Ordnung der gesellschaftlichen Selbstbestimmung etabliert (vgl. Raimondi 2011, 97). Es ist „die erste Manifestation jener Volkssouveränität, die in der *Déclaration* selbst als die neue Grundlage politischer Legitimität niedergelegt wird“ (ebd.). Andere Autoren bezeichnen die der Erklärung voran gestellte Präambel aus heutiger Perspektive gar als „ein Bollwerk gegen öffentliche Missstände und (...) konstitutiv für eine funktionierende freiheitliche Demokratie“ (Stegner 2008, 153). Doch was besagt nun die berühmte *Déclaration* und ihre wichtigsten Artikel im Wortlaut?

Beginnend mit der Präambel und ihrer „Erwägung, dass die Unkenntnis, das Vergessen oder die Verachtung der Menschenrechte die alleinigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen sind“, werden die „natürlichen, unveräußerlichen und geheiligten Menschenrechte“ dargelegt (zum Dokument, siehe Fritzsche 2009, 217ff.). Kurz und prägnant werden 17 Artikel ausformuliert, deren universeller Anspruch im 16. Artikel folgendermaßen zum Ausdruck kommt: „Eine jede Gesellschaft, in der weder die Gewährleistung der Rechte zugesichert noch die Gewaltenteilung festgelegt ist, hat keine Verfassung.“ Dass die Königshäuser im restlichen Europa mit großem Argwohn die Ereignisse in Frankreich beobachteten, wird dadurch klar. Hatten die von ihnen geführten Länder weder das eine, noch das andere. Individuelle Rechte und die Trennung der Staatsgewalten waren republikanische Kampfbegriffe, gegen die es sich, um des Machterhalts willen, zu wehren galt. Insbesondere die ersten zwei Artikel waren Gift für jedes monarchisch-dynastische Selbstverständnis. So besagt der erste Artikel: „Die Menschen werden frei und gleich geboren und bleiben es.“ Der zweite legt fest: „Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unverzichtbaren Menschenrechte. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen die Unterdrückung.“ In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass das letztgenannte Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung, das auch noch auf dem Boden verfassungsrechtlicher Herrschaft gelten soll, von Kant geleugnet wird. Selbst wenn eine Regierung bevollmächtigt wird „durchaus gewalttätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Untertan kein Widerstand als Gegengewalt erlaubt bleibt“ (Kant 1992, 32). Begründet wird das damit, dass der rechtliche Zustand sich der Gefahr aussetzt, ausgehebelt zu werden, wenn das Urteil über den (un)rechtlichen Zustand zur Disposition der Bevölkerung steht.

Für das historisch relativ junge Phänomen der Nation, welches dann im 19. Jahrhundert enorme, und später im 20. Jahrhundert präzedenzlos zerstörerische Wirkung entfaltet, stellt die Erklärung so etwas wie eine Geburtsstunde dar. So besagt Artikel 3: „Der Ursprung aller Souveränität liegt wesentlich in der Nation.“ Ihm folgt im vierten Artikel eine Definition der Freiheit, die aus dieser Souveränität entspringen soll: „Die Freiheit besteht darin, alles tun zu dürfen, was einem anderen nicht schadet.“ Gerade dieser Begriff der Freiheit wird später Karl Marx in seiner Kritik an den Menschen- und Bürgerrechten beschäftigen, auf den an späterer Stelle noch einzugehen sein wird. Das aus der Volkssouveränität entspringende Gesetz ist „der Ausdruck des allgemeinen Willens“, wie Artikel 6 besagt. Nur am Rande erwähnenswert, besitzt dieser an Rousseaus *volonté générale* angelehnte gemeinsame Wille des Volkes, wenn er dafür missbraucht wird, eine Tendenz zum totalitären Charakter einer Mehrheitsdiktatur, wie sich am Terror des 1793 gegründeten Wohlfahrtsausschusses zeigt. Dennoch zeugt er grundsätzlich von dem Willen, alle am Gemeinwesen Beteiligten in die öffentlichen Angelegenheiten mit einzubeziehen. Von zentraler Bedeutung sind auch noch das Verbot willkürlicher Verhaftung (Art. 7), Unschuldsvermutung (Art. 9), Freiheit der Anschauung (Art. 10), die auch jene religiöser Natur subsumiert, sowie der freie Austausch von Gedanken und Meinungen in Wort und Schrift (Art. 11).

Die von der französischen Nationalversammlung in der *déclaration* verkündeten Rechte und Prinzipien werden zwei Jahre später in die französische Verfassung von 1791 eingehen. An diesem Punkt tritt auch das Erstaunliche an der französischen Erklärung zu Tage: Schafft sie es doch, einerseits Rechte der französischen Bevölkerung und andererseits, allgemeine Rechte aller Menschen zu formulieren. Daraus folgt, dass „[z]wei Geltungsbereiche maßgeblich [sind]: Republik und Menschheit. Zeitlich gilt die Erklärung sowohl seit sie verabschiedet worden ist als auch seit Menschengedenken“ (Vismann 2011, 165). Die Nationalversammlung „deklariert also weit mehr, als sie in der konkreten Lage als nationaler Gesetzgeber eigentlich kann“ (ebd., 166). In dieser globalen Dimension erscheint das damalige Frankreich sozusagen als weltgeschichtliche Avantgarde, selbst wenn die Revolution sich in einer *Nationalversammlung* niederschlägt. Insofern lässt sich daraus auch für das Menschenrechtsverständnis von Thomas Paine ableiten, dass es, der Rhetorik nach, zwar universell angelegt ist, die Verwirklichung der Rechte jedoch genauso in nationalstaatlichen Konstruktionen verankert ist.

Im Unterschied zur potentiell universellen Reichweite der französischen Erklärung, fühlt sich die amerikanische Unabhängigkeitsbewegung mehr ihrer selbst verpflichtet. Zwar

sprechen die Virginia Bill of Rights und die späteren Amendments in der amerikanischen Verfassung ihrem Impetus nach eine ähnliche Sprache, nämlich die der Positivierung von naturrechtlich angenommenen Prinzipien menschlichen Daseins, doch fehlt ihnen die explizit universelle Ambition. Beide sind Kinder ihrer Zeit, denn es „breitet sich mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert allgemein ein neues historisches Bewusstsein aus“ (Habermas 1998, 197), und insofern miteinander verbunden. Insbesondere auch durch die Tatsache, dass beide Freiheitsbewegungen ihre politischen Absichten aus der Vernunft herleiten. Gebrauch der Vernunftfähigkeit ist wiederum das Programm der Aufklärung, die dem Aufkommen der Moderne als Katalysator dient. „Weil die Moderne sich selbst im Gegensatz zur Tradition versteht, sucht sie sozusagen Halt in der Vernunft“ (ebd., 198). Althergebrachte gesellschaftliche Ordnungsmechanismen, allen voran Religion und Monarchie, werden im Sturm der Aufklärung ihrer Grundlage beraubt: dem Glauben an sie. Es ist gerade dieses Charakteristikum der Moderne, das sie durch ihre Betonung auf Reflexivität im Zeichen des Humanismus von vorangegangenen Epochen unterscheidet. Sie „muss sich aus der einzigen Autorität, die sie übriggelassen hat, stabilisieren, eben aus Vernunft. Denn allein im Namen der Aufklärung hatte sie die Tradition entwertet und überwunden“ (ebd.). Beide Ereignisse, 1776 wie auch 1789, betrieben die Überwindung der Tradition aus ähnlichen Gründen, Überwindung ungerechtfertigter Herrschaft, aber auf ihre eigene Art und Weise.

Am offenkundigsten ist jener Unterschied, dass im Fall der amerikanischen Unabhängigkeit, neue Staatlichkeit quasi „bottom-up“ entstand, während in Frankreich die tyrannische Staatsgewalt, das „Ancien Régime“, gestürzt wurde (vgl. Fritzsche 2009, 31f.). Trotz dieses Unterschieds lässt sich eine weitere übergreifende Konstante feststellen. Beide aufklärerischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts wollen verwirklichen, was als ideengeschichtliche Ansätze, wie gezeigt, schon seit der Antike in Versatzstücken vorhanden war: Vernunft, Würde und Gleichheit in Freiheit. Im Unterschied zum rein theoretisch formulierten, verschafft sich dieser dem Wohl des Menschen verpflichtete Anspruch nun eine politische Praxis in Form des Kampfes um die „Rights of Man“ bzw. der „Droits de l’Homme“ für die sich vergesellschaftenden Individuen. „Die Menschenrechtserklärung (und in diesem Falle auch die Unabhängigkeitserklärung) steht für den Augenblick, in dem die alte Ordnung verabschiedet wird und eine neue gefordert, aber noch nicht eingerichtet ist. Damit eröffnet sich gleichsam ein Ort, der offensichtlich kein Naturzustand im klassischen Sinne mehr ist, sondern ein politischer Ort: Es ist der Ort einer Auflehnung gegen die alte Ordnung, der zugleich ein Jenseits dieser Ordnung eröffnet, das noch zu bestimmen ist“ (Raimondi 2011, 101). Dieses Jenseits der alten Ordnung ist die aufkommende Moderne mit ihrer

Säkularisierung und Individualisierung. War der einzelne Mensch per se nichts wert, außer er oder sie stand am oberen Ende des Kastensystems, begründet sich nun Legitimität vom Menschen her: „Das Neue liegt im *aktiv vertretenen Anspruch*, der den Respekt der politischen Gewalten vor dem einzelnen Menschen verlangt. Das Individuum erklärt sich zur absoluten Instanz, von der nicht nur alle Rechtsansprüche auszugehen haben; vor ihr hat auch alle politische Macht ihre definitive Grenze“ (Gerhardt 1999, 25).

In kaum einem Individuum drückt sich die beschriebene Verbundenheit von 1776 und 1789 trefflicher aus als in Thomas Paine. Er bietet sich als Schnittstelle zwischen diesen zwei zentralen Ereignissen des 18. Jahrhunderts an, die zugleich eine Überleitung zur Behandlung der Entstehung von bürgerlicher Macht dienen soll. Als Protagonist war er in beide Ereignisse involviert und übergab George Washington im Namen des revolutionären Frankreichs in einem symbolischen Akt nicht nur den Schlüssel zur Bastille, sondern zog auch mit französischer Ehrenbürgerschaft als Abgeordneter in den Konvent ein. An ihm zeigt sich besonders markant, wozu reflexive Individualität, wenn sie sich nur Gehör verschafft, fähig sein kann.

Thomas Paines Verhältnis zur Französischen Revolution

Neben „Common Sense“, soll nun seiner zweiten, für das Entstehen eines Bewusstseins für Menschenrechte wichtige, und nicht minder berühmte Schrift, mit dem klingenden Titel „The Rights of Man“, im Folgenden Aufmerksamkeit geschenkt werden. Als Antwort auf Edmund Burkes 1790 erschienene Schrift „Betrachtungen über die französische Revolution“ gedacht, vermittelt Paine in den „Rechten des Menschen“ eine klare Auskunft über das progressive Wesen dieser Revolution und die historische Wichtigkeit der Ereignisse in Nordamerika und Frankreich insgesamt.

So wie schon in „Common Sense“, ist eines der größten Anliegen des Buches, die Regierungsform der Republik als die zu bevorzugende gegenüber der Monarchie darzustellen. Wenn Paine z.B. davon schreibt, dass die zu seiner Zeit gegenwärtigen Regierungen nichts anderes als Szenen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung sind (vgl. Paine 1973, 137), dass

eine despotische Regierung in ihrem Übermut, die die Menschen als ihre Untertanen für ihre Verachtung auch noch bezahlen lässt, im höchsten Grad Sklaverei bedeutet (vgl. ebd., 145), oder dass eine Regierung, wenn sie die Angelegenheiten einer Nation verwalten will, nicht Eigentum einer einzelnen Person oder deren Familie sein kann und die Einteilung der Menschen in Könige und Untertanen eine barbarische ist (vgl. ebd., 172). Demgegenüber zieht sich der von der Hoffnung getragene Wunsch, dass der Grundsatz der amerikanischen Regierung, also der der gleichen Rechte der Menschen, „einen schnellen Fortschritt in der Welt macht“ (ebd., 151), wie ein roter Faden durch die gesamte Schrift. Den zwei Antipoden Vernunft und Unwissenheit korrespondieren analog die Republik als die vernünftige, und die Monarchie bzw. Aristokratie demgegenüber als die von Unwissenheit getragene Regierungsform (vgl. ebd., 168). Um das Stadium der Unwissenheit zu überwinden, beschwört er die Aufklärung der Menschen als Mittel, um Revolutionen und den Untergang der Monarchie zu befördern und letztlich, zum republikanischen Zweck zu gelangen. Da die Monarchie nicht nur der Unwissenheit, sondern nach Paine, ganz im Stil der Aufklärung, auch der Unvernunft geschuldet ist, benötigt es einen Kampf um die Köpfe der Menschen. Sie sollen selbst denken lernen, um die durch falsche Erziehung und Gewohnheit im Untertanen verankerte Akzeptanz der Monarchie brechen zu können (ebd., 186f.). Nur so kann in den Augen der Menschen das bisherige Regierungssystem als das erkannt werden, was es ist, nämlich Tyrannei. Der Grund dafür liegt für Paine auf der Hand: „Niemand ist für etwas eingenommen, das er für Unrecht erkennt“ (ebd., 187). So wie bei Kant postuliert, sollen die Menschen Gebrauch von ihrem eigenen Verstand machen um sich aus dem Stadium der Unmündigkeit zu befreien.

Der historische Augenblick für die Abschaffung der „Sklaverei der Furcht“, die die Menschen vom Denken abhielt, und den Eintritt in die Freiheit, die, wie „die Sonne keiner Zuschrift [bedarf], um sie von der Finsternis zu unterscheiden“ (ebd., 189), ist für Paine eindeutig gekommen: „Wir leben in einem Zeitalter der Revolutionen, wo man alles erwarten kann“ (ebd., 176). Revolutionen sind für ihn der Schlüssel zum Erfolg für den Fortschritt der Menschheit. Ohne sie, wäre auch die amerikanische Unabhängigkeitserklärung in seinen Augen nie möglich gewesen, die zivilisatorische Errungenschaft von Rechten des Menschen in einem nationalstaatlichen Gemeinwesen hätte nie statt gefunden. Dementsprechend versucht Paine, die Ereignisse in Nordamerika mit denen in Frankreich mit viel Pathos zu verbinden: „Die Revolutionen in Amerika und Frankreich haben einen Lichtstrahl über die Welt geworfen, der bis in den Menschen reicht“ (ebd., 142). Darüber hinaus stellt er die Prognose auf, dass den revolutionären Vorgängen in Amerika und Frankreich noch mehrere

folgen werden (vgl. ebd., 191). Diese Erwartungshaltung kann in Anbetracht der sich im 19. Jahrhundert vollziehenden Revolutionen, retrospektiv verifiziert werden.

Für Revolutionen weist Paine in den „Rechten des Menschen“ zwei Ursachen aus (vgl. ebd., 323): Zum ersten, die Selbstbefreiung von großem Ungemach, zweitens um ein positives Gut zu erlangen. Die Gewichtung erfolgt zugunsten der letzteren, lässt sich doch dort „das mehr belebte als beunruhigte Herz heiter in die Sache ein“. Um zum Ziel zu gelangen, aber gleichzeitig, wie in „Common Sense“ festgestellt, den Aufwand in vernünftige Relation zu diesem zu setzen, führt er aus: „Vernunft und Untersuchung, Überredung und Überzeugung werden die Waffen im Kampfe, und nur wenn man diese zu unterdrücken versucht, wird zur Gewalt Zuflucht genommen“ (ebd.). Einsatz von revolutionärer Gewalt wird von ihm also nicht dezidiert ausgeschlossen. Jedoch darf sie nur aus einer Position der Selbstverteidigung entspringen. Also wenn die kommunikativen Mittel versagen und die freie Meinungsbildung ihrerseits von staatlicher Gewalt bedroht ist. Der weiter oben schon ausgeführten Trennung von Gesellschaft und Regierung folgend, ist letztere ein notwendiges Übel, dem, bei aller Herrschaftskritik, nicht wirklich zu entkommen ist. In diesem Verständnis eingebettet, muss auch das inoffizielle Motto des Werkes verstanden werden: „Legt also die Axt an die Wurzel und lehrt die Regierungen Menschlichkeit!“ (ebd., 69) (Im Original: „Lay the axe to the root and teach governments humanity“). Ist eine Regierung also menschlich bzw. besonnen genug um ein rechtes Maß anzuwenden, muss sie auch nicht unbedingt abgeschafft werden. Für die absolutistische Tyrannei in Frankreich unter Ludwig XVI. gilt das eindeutig nicht. Insofern war die Anwendung von Gewalt, die Burke in seiner Streitschrift gegen die Revolution besonders zum Ausdruck gebracht hat, zum Sturz der Gewaltherrschaft gerechtfertigt. Mit Erich Fried gesprochen: „Die Gewalt kann man vielleicht nie mit Gewalt überwinden aber vielleicht auch nicht immer ohne Gewalt“ (Fried 1985, 19).

Die Entstehung von bürgerlicher Macht bei Thomas Paine

Nach dem Umsturz ist es nach Paine erforderlich, die absolutistische Macht in eine bürgerliche zu transformieren. Die Konstitution einer Nationalversammlung, die auch verfassungsmäßig garantierte Rechte des Menschen als ihre Grundlage ausweist, ist in der

europäischen Geschichte präzedenzlos, sodass Paine sie als nichts Geringeres als eine Regeneration des Menschen überhaupt tituliert (vgl. Paine 1973, 137). Wie lässt sich diese Konstitution nun definieren? Darauf gibt er folgende Antwort: „Eine Konstitution ist ein Etwas, das der Regierung vorherging, und die Regierung ist nur das Geschöpf der Konstitution. (...) Sie ist der Inbegriff der Bestandteile, worauf man sich beziehen, woraus man jeden Punkt herleiten kann. Sie enthält die Grundsätze, worauf die Regierung gegründet, die Art wie sie besetzt werden soll, ihre Macht, die Art der Wahlen, die Dauer der Parlamente (...), die Macht der ausübenden Teile der Regierung: mit einem Worte alles, was sich auf die vollständige Einrichtung einer bürgerlichen Regierung und auf die Grundsätze, wonach sie verfahren und woran sie gebunden sein soll, bezieht“ (ebd., 86). Doch was versteht er grundsätzlich unter dem Begriff der bürgerlichen Macht bzw. Regierung?

Im Sinne der in der Aufklärung noch stark vertretenen Naturrechtsauffassung, entspringt das bürgerliche aus dem natürlichen Recht, das zu einer bürgerlichen Macht konzentriert, sprich der Summierung der natürlichen Rechte der Einzelnen, jenen dieses Recht auch verbürgt (vgl. ebd., 83). Es galt die weit verbreitete Auffassung: „Das Naturrecht schützt die Würde des Menschen vor staatlicher Gewaltherrschaft“ (Menke/Pollmann 2007, 100). Die Instanz im Mittelpunkt, in Form der bürgerlichen Regierung, darf jedoch, idealtypisch gedacht, nie in die vorher konstitutionell festgeschriebenen und nachher weiter fortbestehenden natürlichen Rechte eingreifen, da diese nur temporär mit bürgerlichen Rechten ausgetauscht werden (vgl. Paine 1973, 83). Bürgerliche Rechte sind durch die Tatsache von Nöten, dass die natürlichen Rechte zwar einem jeden Menschen angeboren sind, sich jedoch im Einzelnen kein Recht gegenüber der Gemeinschaft garantieren können (vgl. ebd., 82). Um den von Natur aus gegebenen Rechten Geltung zu verschaffen, benötigt es die Instanz der bürgerlichen Regierung, die allerdings als Summe der natürlichen Rechte der Einzelnen erst ihre Legitimation daraus zieht. Da die in der Konstitution begründeten Rechte der Regierung vorausgehen und sie erst begründen, entsteht ein konstitutionelles Primat über die Regierung, was einen Schutzmechanismus gegenüber den individuellen Rechten bedeutet, die dort verankert sind: „Die Konstitution ist also gegen die Regierung, was die nachher von dieser Regierung abgefassten Gesetze gegen einen Gerichtshof sind. Der Gerichtshof gibt die Gesetze nicht, und ebenso wenig kann er sie verändern; er verfährt nur nach diesen gegebenen Gesetzen, und auf eben die Art steht die Regierung unter der Konstitution“ (ebd., 86). Grundlage dieser herrschaftlichen Konstruktion bleibt unumstößlich die konstitutionelle Erklärung der Rechte, denn sie „wird mehr Gutes stiften als alle bisher abgefassten Gesetze und Statuten“ (ebd., 137). Die den Rechten korrespondierende Pflicht der Einzelnen besteht

darin, auch die Rechte der Anderen zu sichern: „Meine Rechte als Mensch sind auch die Rechte anderer, und es wird mir zur Pflicht, sie sowohl zu sichern als zu besitzen“ (ebd.).

Durch diese Wechselwirkung soll ein symmetrisches Verhältnis der einzelnen Glieder der Gesellschaft zueinander entstehen. Sozusagen eine vertragliche Basis, auf der sich Repräsentation durch eine Regierung später entfalten kann. Eine Repräsentation allerdings, die sich nicht über die Gesellschaft erheben darf, denn wenn sie „sich anmaßt, für sich selbst zu bestehen, und nach Parteilichkeit begünstigt oder unterdrückt, wird sie die Ursache des Übels, dem sie vorbeugen sollte“ (ebd., 197). Die im „Common Sense“ schon ausgedrückte Differenz zwischen Gesellschaft und Regierung kommt auch hier wieder zum Ausdruck. Der Mensch ist prinzipiell ein „Geschöpf der Gesellschaft“, und wenn er nicht moralisch unvollkommen wäre, könnte er auch ohne Regierung auskommen: „Je vollkommener die Versittlichung ist, je weniger bedarf sie der Regierung, weil sie um so wirksamer ihre eigenen Angelegenheiten ordnen und sich selbst regieren kann“ (ebd., 196). Ist nun eine Regierung wohl oder übel notwendig, so soll sie zumindest republikanischen, mit menschenrechtlich unterfütterten Aspekten, und nicht monarchischen Prinzipien folgen. Letztlich hat also die politische Theorie „auf die Legitimitätsfrage eine doppelte Antwort gegeben: Volkssouveränität und Menschenrechte“ (Habermas 1998, 173).

Der bürgerliche Zustand bei Immanuel Kant

Als Resultat der angestellten Überlegungen im Anschluss an Thomas Paine, ergibt sich nun eine Gesellschaft, die sich zwar selbst eine Regierung gibt, jedoch unter der Prämisse, dass den von ihr verordneten Gesetzen, wenn sie verfassungskonform beschlossen wurden, unbedingt Folge zu leisten ist. Um die bürgerlichen Freiheiten der einzelnen Glieder des Gemeinwesens voreinander zu schützen, benötigt es nach wie vor einer Staatsgewalt, die Zwangsmittel monopolisiert. Allerdings unter anderen Vorzeichen, als dies noch in absolutistischen Systemen der Fall war: „Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkür eines anderen Zwang heißt: so folgt, daß die bürgerliche Verfassung ein Verhältnis freier Menschen ist, die (...) doch unter Zwangsgesetzen stehen“ (Kant 1992, 21). Im Gegensatz zur Begründung durch dynastisches Erbrecht als Ausdruck herrschaftlicher

Irrationalität, nun, „weil die Vernunft selbst es so will, und zwar die reine *a priori* gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen worden) Rücksicht nimmt“ (ebd.). Als republikanische, profitiert die Regierung also von der herrschaftlichen Transformation ihrer Legitimierung. Da das Recht in dieser Staatsform per definitionem vom Volk ausgeht, kann sie prinzipiell auf der Zustimmung der zu Regierenden aufbauen. Unabhängig von dem existenziellen Zustand, in dem die Menschen leben bzw. überleben, ist eine legitime Grundlage für die Regierungsgewalt geschaffen worden. Nicht mehr Gottesgnadentum und vererbte Titel begründen die politische Macht, sondern Wahlen und Gewaltenteilung. Die monarchische Einheit von Legislative, Exekutive und Judikative ist aufgebrochen, die reine Willkürherrschaft delegitimiert. Zwar besteht ein Untertanenverhältnis zur staatlichen Institution fort, nur baut dieses auf einer rationalen Begründung auf. Als Prinzipien dieses bürgerlichen Zustands lassen sich mit Kant anführen: „1. Die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menschen. 2. die Gleichheit desselben mit jedem anderen, als Untertan. 3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers“ (ebd.).

Freiheit in diesem Zustand ist nicht mehr jener, der die Untertanen als „unmündige Kinder“ behandelt, die „nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloß von dem Urteile des Staatsoberhauptes (...) zu erwarten“, was in Kants Augen „der größte denkbare Despotismus“ ist (ebd., 22). Sondern, Freiheit wird den dennoch unter Zwangsgesetzen stehenden sozusagen zugemutet. Sie erhält eine Rechtsverbriefung, die qua Menschsein Gültigkeit beanspruchen darf: „Dieses Recht der Freiheit kommt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, sofern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist“ (ebd.). Rechtsnormen nach Kant, um dies noch einmal zu betonen, „müssen so beschaffen sein, daß sie unter je verschiedenen Aspekten gleichzeitig als Zwangsgesetze und als Gesetze der Freiheit betrachtet werden können“ (Habermas 1998, 172). Als vernunftfähiges Wesen, ist der Mensch förmlich dazu auserkoren, rechtliche Instanzen zu schaffen, die den Vollzug von Freiheit gewährleisten. Dieser Befund gilt individuell, wie auch kollektiv. So, wie ein Mensch für sich wohl kaum den unfreien Zustand dem der Freiheit vorziehen und sich um das grundlegende Menschenrecht auf Freiheit bringen würde, so ist es „widersinnig anzunehmen, dass ein Volk sich in Freiheit selbst der Menschenrechte beraubte“ (Menke/Pollmann 2007, 36).

Gleichheit wiederum, ist die Umkehr der monarchischen Konstante von apriorischer Ungleichheit. Sie leitet sich vor allem daraus her, dass alle (mit Ausnahme eines recht dubios erscheinenden „Oberhauptes“ bei Kant, „welcher allein die Befugnis hat, zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsgesetz unterworfen zu sein“ (Kant 1992, 22f.)) gleich gezwungen sind, sich dem Gesetz zu unterwerfen. Für die kantische Untertanengesellschaft lässt sich Gleichheit also auf die Formel bringen: „Jedes Glied desselben muß zu jeder Stufe eines Standes in demselben gelangen dürfen (...), und es dürfen ihm seine Mituntertanen durch ein erbliches Prärogativ (...) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten“ (ebd., 24). Davon abgesehen, dass bei Kant in „Über den Gemeinspruch“ die Frau dem Mann gehorchen muss wie das Kind den Eltern (vgl. ebd., 23), was die Idee menschlicher Gleichheit in der Praxis sogleich ad absurdum führt, postuliert er auch eine in der gesellschaftlichen Gleichheit eingelagerte soziale Ungleichheit. Nämlich jene, dass bei aller rechtlichen Gleichheit als Untertanen im Staat, Ungleichheit in Bezug auf Mengen und Grad des Besitzes durchaus legitim sind: „(...) so daß des einen Wohlfahrt sehr vom Willen des anderen abhängt (des Armen vom Reichen) (...), daß der eine dient (als Tagelöhner), der andere lohnt usw.“ (ebd.). Gleichheit bezieht sich dezidiert auf den Rechtsstatus. Dem Verhungern Preis gegebene, genießen nach Kant also die gleichen Rechte wie im Überfluss lebende Mituntertanen unter öffentlichen Zwangsgesetzen.

Selbständigkeit drückt sich vor allem im Bürgerstatus aus, und diese wiederum als Mitgesetzgeber, sprich als mit einem Stimmrecht ausgestattet (vgl. ebd., 26f.). In den Genuss des mit einem Stimmrecht ausgestatteten citoyen, kommt jedoch nur ein mit Eigentum ausgestatteter Mann (ebd., 27). Die Schaffung öffentlicher Gesetze benötigt nach Kant einen öffentlichen Willen, der dem Recht zugrunde liegt und der dem Willen des Volks entspricht. In diesem Willen bleiben die Einzelnen jedoch frei und gleich, was wiederum ihrer Selbständigkeit geschuldet ist. „Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit und Einheit des Willens aller zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammengenommen werden, Selbständigkeit die Bedingung ist“ (ebd.). Es entsteht ein „ursprünglicher Vertrag“, der im Kern die Aufgabe hat, „jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe“ (ebd., 29). Kant begreift Autonomie also „als die Fähigkeit, den eigenen Willen an normative, aus dem öffentlichen Vernunftgebrauch resultierende Einsichten zu binden. Diese Idee der Selbstgesetzgebung inspiriert auch das Verfahren einer

demokratischen Willensbildung, mit dem politische Herrschaft auf eine weltanschaulich neutrale Grundlage der Legitimation umgestellt werden kann“ (Habermas 1998, 189).

II. DIALEKTIK DER MENSCHENRECHTE

So fortschrittlich sich aus idealistischem Blickwinkel eine bürgerliche Gesellschaft mit verfassungsmäßiger Gewaltenteilung und Grundrechten gegenüber den ihr vorausgegangenen Regierungssystemen zeigt, so widersprüchlich wird sie in der Gegenüberstellung mit der Entstehung kapitalistischer Produktionsverhältnisse. Jenen Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft Aufmerksamkeit zu schenken, insbesondere in Bezug auf die durch sie zwar begründeten, jedoch nie vollständig eingelösten Menschenrechten für jedes einzelne Individuum, wird die Aufgabe der folgenden Kapitel sein. Die Wechselwirkung zwischen den Menschenrechten und der Herausbildungen normativer Ordnungen im Zeichen der Heteronomie, soll mit einem dialektischen Verständnis der Menschenrechte herausgearbeitet werden. Dazu ist jedoch auch eine ideengeschichtliche Überleitung ins 19. und 20. Jahrhundert von Nöten, die am Beginn des zweiten Teils steht.

1848er-Revolution in Frankreich und gesellschaftlicher Antagonismus

Die revolutionären Ereignisse des 18. Jahrhunderts bilden zweifelsfrei Meilensteine für den Aufstieg der Menschenrechte als ein die Politik prägendes Element aus. Im „Achtzehnten. Brumaire des Louis Bonaparte“ charakterisiert Marx die Vorgänge im revolutionären Frankreich im Zuge von 1789 folgendermaßen: „In der ersten französischen Revolution folgt auf die Herrschaft der *Konstitutionellen* die Herrschaft der *Girondin's* und auf die Herrschaft der *Girondin's* die Herrschaft der *Jakobiner*. Jede dieser Parteien stützt sich auf die fortgeschrittenere. Sobald sie die Revolution weit genug geführt hat, um ihr nicht mehr folgen, noch weniger ihr vorangehen zu können, wird sie von dem kühnern Verbündeten, der hinter ihr steht, bei Seite geschoben und auf die Guillotine geschickt“ (Marx 2007, 35f.). Begrifflich verweist in diesem Zitat schon das Wort Herrschaft auf den autoritären Charakter im Wettstreit um die „bessere“ Verwirklichung der Prinzipien der Revolution. Konsequenterweise betonte auch Marx, „daß der Terror der Französischen Revolution kein Zufall, sondern zwangsläufiges Ergebnis des immanent autoritären Charakters der

bürgerlichen Normen gewesen sei“ (Demirovic 1997, 15). Stellenweise spricht die Literatur sogar vom „Paradigma der Französischen Revolution, (...) jeden Lebensbereich autoritär-staatlich von oben mit Politik zu durchdringen“ (ebd., 78). Nachdem das revolutionäre Frankreich „die eigenen Kinder gefressen hat“, in weiterer Folge in den napoleonischen Feldzügen gipfelt und dann letzten Endes gegen die vereinte europäische Restauration das Nachsehen hat, wird im Wiener Kongress von 1815 die herrschaftliche Aufteilung Europas durch die Pentarchie von Großbritannien, Preußen, Österreich, Russland und dem wieder royalistischen Frankreich in der Schlussakte besiegelt. Hauptanliegen des Kongresses war, die europäischen Zustände vor der Französischen Revolution wieder herzustellen. Die mächtige Parole „Liberté, Egalité, Fraternité“ sollte sich schnell in Luft auflösen. Trotzdem stellten die Kämpfe für Rechte des Menschen in Nordamerika und Frankreich förmlich einen Paradigmenwechsel dar: „Im achtzehnten Jahrhundert war die Überzeugung, daß der Mensch mit bestimmten Rechten ausgestattet ist, keine Wiederholung von Glaubenssätzen, die von der Gemeinschaft vertreten wurden, oder gar eine Wiederholung von Glaubenssätzen, die von den Ahnen überkommen waren. Sie spiegelte die Situation der Menschen wieder, die diese Rechte proklamierten; sie drückte eine Kritik von Verhältnissen aus, die gebieterisch nach einer Änderung verlangten und diese Forderung wurde vom philosophischen Denken und den geschichtlichen Aktionen verstanden und in diese umgesetzt“ (Horkheimer 2008, 52f.).

Zentralen Stellenwert im 19. Jahrhundert werden wenig später die revolutionären Ereignisse von 1848 einnehmen. Insbesondere in Frankreich passiert historisch das, was Marx im „18. Brumaire“ in Bezug auf die Revolution von 1789 und in Anlehnung an Hegel folgendermaßen beschreibt, nämlich, „daß alle großen weltgeschichtlichen Thatsachen und Personen sich so zu sagen zweimal ereignen (...): das eine Mal als große Tragödie, das andre Mal als lumpige Farce“ (Marx 2007, 9). Mit dieser Aussage spielt er auf die nicht eingelösten Versprechen der 1789er-Revolution an und die dennoch statt findende Rückbeziehung auf diese von 1848 und deren Scheitern nach der Ausrufung der zweiten Republik im Februar desselben Jahres. Aussage und Titel des Buches stellen eine Verbindung der Vorgänge nach der Revolution 1789 mit denen von 1848 her: Napoleon Bonaparte löst am 9. Oktober 1799, also am 18. Brumaire im revolutionären Kalender, die gesetzgebende Versammlung auf um die Macht mittels Staatsstreich an sich zu reißen, sein Neffe liquidiert die zweite Republik nach seinem coup d'état am 2. Dezember 1851 (vgl. Brunkhorst 2007, 268). Nachdem er drei Jahre zuvor schon zum Präsidenten gewählt wurde, riss er später die gesamte Macht an sich. Für die Wahl von Louis Napoleon Bonaparte zum Präsidenten am 10. Dezember 1848 zeichnete sich vor allem eine gesellschaftliche Kraft verantwortlich, die bäuerliche. Zu diesem

Zeitpunkt waren die Bauern „vollständig verarmt und verelendet, analphabetisch, zur Selbstorganisation in Klassen, Parteien und Parlamenten unfähig“ (ebd., 216). Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass „[d]ie Nüchternheit der bürgerlichen Gesellschaft bei diesen Elenden noch nicht eingekehrt [ist]. Sie glauben an Wunder, sie glauben an den Kaiser“ (ebd.). Im Übergang zum Jahr 1852 soll sich dieser Wunsch dann erfüllen, die Konterrevolution war gelungen und Louis Bonaparte französischer Kaiser als Napoleon III., „[d]ie fixe Idee des Neffen verwirklichte sich, weil sie mit der fixen Idee der zahlreichsten Klasse der Franzosen zusammenfiel“ (Marx 2007, 120). Die historische Diagnose von Marx: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden“ (ebd., 9).

In dieser Zeit bilden sich neben der zahlenmäßig noch dominanten bäuerlichen Kraft die Grundpfeiler dessen heraus, was die traditionelle marxistische Theorie als den grundlegenden Widerspruch kapitalistischer Gesellschaften identifiziert: der Antagonismus zwischen Arbeit und Kapital. So war das Frankreich von 1848 „eine fortschreitend moderne Gesellschaft. Ihre Form war durch funktionale Differenzierung und kapitalistische Produktionsverhältnisse geprägt, und um die Pole Kapital und Arbeit bildeten sich die großen, organischen Klassen der Gesellschaft“ (Brunkhorst 2007, 216). Zum richtigen Verständnis des „18. Brumaire“ ist dem jedoch hinzuzufügen, dass „weder die entfremdete Arbeit noch die normfreie Integration der Gesellschaft durch deren kapitalistische Organisation im Zentrum [steht], sondern Verfassung, Recht und Politik, die als autonome Mächte *neben* Arbeit und Kapital treten und deren Konzert stören“ (ebd., 271). Im 19. Jahrhundert stellen sich zwei Entwicklungen als zentral dar: einerseits der durch die 1848er Revolutionen transportierte und europaweit aufflammende Nationalismus und andererseits der Beginn der organisierten ArbeiterInnenbewegung. Durch die zunehmende Industrialisierung und die damit einhergehende Herausbildung kapitalistischer Produktionsverhältnisse entsteht die Klasse des Proletariats, das, von politischer Partizipation und sozialem Wohlergehen ausgegrenzt, um gleiche Rechte und Anerkennung kämpft. „Kapitalismus und Demokratie stellen, schon seit den bürgerlichen Revolutionen des 18. Jahrhunderts, eine komplexe und widersprüchliche Einheit dar. Sie sind intern miteinander verknüpft und verweisen aufeinander“ (Demirovic 1997, 12). Um diese widersprüchliche Einheit besser verstehen zu können, lohnt es sich, die Ereignisse in Frankreich von 1848 einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

Ähnlich wie schon Paine eine Trennung zwischen Regierung und Gesellschaft in seinen im ersten Teil behandelten Schriften vollzieht, beschreibt Marx im „18. Brumaire“ das Verhältnis von Staat und der mit der 1789er-Revolution entstandenen bürgerlichen Gesellschaft und deren parlamentarischer (Selbst-)Entmachtung im Zuge der Konterrevolution nach 1848. Eine maßgebliche Kraft der 1848er-Revolution, das Pariser Proletariat, war per Wahlgesetz vom 31. Mai 1850 von der Teilnahme an politischer Gewalt ausgeschlossen, gleichzeitig in diesem Jahr der Prosperität weitgehend beschäftigt (vgl. Marx 2007, 64f.). Marx und Engels selbst stellten sich schon früh gegen das Vorurteil, das allgemeine Wahlrecht sei nur ein bürgerlicher Fallstrick (vgl. Demirovic 1997, 14). Dass das Proletariat als revolutionäre Kraft diese Teilnahme unter den Augen der Bourgeoisie verlor, hatte nach Marx einen triftigen Grund. Denn die Bourgeoisie war von der durchaus richtigen Einsicht geleitet, „daß alle Waffen die sie gegen den Feudalismus geschmiedet, ihre Spitze gegen sie selbst kehrten, daß alle Bildungsmittel, die sie erzeugt, gegen ihre eigne Civilisation rebellirten, daß alle Götter, die sie geschaffen, von ihr abgefallen waren. Sie begriff, daß alle sogenannten bürgerlichen Freiheiten und Fortschrittsorgane ihre Klassenherrschaft zugleich an der gesellschaftlichen Grundlage und an der politischen Spitze angriffen und bedrohten, also ‚sozialistisch‘ geworden waren“ (Marx 2007, 59). Sie selbst hält Frankreich nun „in athemloser Furcht vor den zukünftigen Schrecken der rothen Anarchie“ (ebd., 112). Das Wahlgesetz hatte nun eine einschneidende Konsequenz für die proletarische Bewegung: „Es warf die Arbeiter in die Pariastellung zurück, die sie vor der Februarrevolution eingenommen hatten. Indem sie einem solchen Ereignisse gegenüber sich von den Demokraten lenken lassen und das revolutionäre Interesse ihrer Klasse über einem augenblicklichen Wohlbehagen vergessen konnten, verzichteten sie auf die Ehre eine erobernde Macht zu sein, unterwarfen sich ihrem Schicksale, bewiesen daß die Niederlage vom Juni 1848 sie für Jahre kampfunfähig gemacht hatte und daß der geschichtliche Prozeß zunächst wieder über ihren Köpfen vor sich gehen müsse“ (ebd., 65). Dennoch war der Schrei nach Recht und Gerechtigkeit in einer Republik, die soziale Missstände und das Elend der arbeitenden Bevölkerung beseitigen sollte, unüberhörbar: „Die soziale Republik erschien als Phrase, als Prophezeiung an der Schwelle der Februarrevolution. In den Junitagen 1848 wurde sie im Blute des Pariser Proletariats erstickt, aber sie geht in den folgenden Akten des Dramas als Gespenst um“ (ebd., 111f.).

Auslöser für die insurrektionellen Ereignisse im Juni 1848 war die drohende Schließung der so genannten Nationalwerkstätten, die, als wahrscheinlich größte soziale Errungenschaft der provisorischen Republik, einen großen Teil des arbeitslosen Proletariats aufzufangen und

so deren Elend zeitweilig zu mindern vermochte (vgl. Brunkhorst 2007, 248). Als die wirtschaftliche Lage sich verschlechtert, kommen die ökonomisch unrentablen Werkstätten „unter den Druck der bürgerlichen Parlamentsmehrheit, und die Exekutivkommission, die die Regierungsgeschäfte in der Zeit der verfassungsgebenden Versammlung führte, (...) und (...) die Repressivmaßnahmen gegen politisch aktive Unterschichten [verschärfte]“ (ebd.). Angesichts der Schließung kommt es zum Aufstand und hunderte von ArbeiterInnen errichtete Barrikaden säumen die Straßen von Paris und fordern die Exekutivgewalt heraus. Retrospektiv betrachtet kann dieser Aufstand durchaus als Versuch gewertet werden, der politischen, eine soziale Revolution folgen zu lassen, die ein Ende der sozialen Ungleichheit bedeuten hätte können. Selbst wenn die Revoltierenden am Ende eine schmerzliche Niederlage erfahren, ein Sachverhalt war nun nicht mehr zu leugnen: sie machten „durch ihre *politische Aktion* die offizielle Politik als *polizeiliche Ordnung* der Ein- und Ausgrenzung kenntlich“ und so „verwandeln sie die bis dahin unpolitischen Klassegegensätze in den Streit politischer Parteien“ (ebd., 250). Weitreichende politische Konsequenzen sollten dieser sozialen Revolte folgen. Noch bevor das Proletariat 1850 komplett vom Wahlrecht ausgeschlossen wird, beschließt die Parlamentsmehrheit, dieses an eine sechsmonatige Residenzpflicht zu binden, was nichts anderes als den inoffiziellen Ausschluss schon 1848 bedeutete, da die ArbeiterInnen überwiegend keinen fixen Wohnsitz mit registrierter Adresse hatten, und wenn, von ständiger Delogierung und Arbeitskündigung betroffen waren (vgl. ebd., 251). Um „die Arbeiter von der politischen Macht auszuschließen, sie aller Organisationsmittel zu berauben, sie durch brutale Repression einzuschüchtern“, war der so genannte Belagerungszustand von Nöten, also „die parlamentarische Ermächtigung der Exekutive zur Ausübung diktatorischer Maßnahmen“ (ebd.). Insgesamt entsprach das einer „Kombination von politischer Exklusion und expansiver Exekutivermächtigung (...) um das rote Gespenst auf Dauer zu bannen und die Besitzlosen wirksam auszuschließen. So sollten egalitärer Parlamentarismus und ungezügelter Kapitalismus miteinander versöhnt werden“ (ebd., 251f.).

Ausdifferenzierung eines politischen und wirtschaftlichen Bürgertums

Anders als beim Proletariat, das politisch isoliert und zwei Jahre nach der Revolution kampfunfähig im Angesicht der Reaktion ist, stellt sich die Situation für die Bourgeoisie dar.

Staatliche Exekutivgewalt und französisches Bürgertum sind, bei aller dieses auch selbst treffenden Repression, ineinander verwoben, was Marx auf die materiellen Interessen des Bürgertums zurückführt, die diese staatliche Gewalt benötigt um selbst zur Entfaltung kommen zu können. Um den Erhalt ihrer Interessen zu gewährleisten, nimmt sie Repressionsmittel in Kauf und befördert diese sogar. Frankreich stellt sich zu diesem historischen Zeitpunkt als ein Land dar, „wo der Staat die bürgerliche Gesellschaft von ihren umfassendsten Lebensäußerungen bis zu ihren unbedeutendsten Regungen hinab, von ihren allgemeinsten Daseinsweisen bis zur Privatexistenz der Individuen umstrickt, kontrolliert, maßregelt, überwacht und bevormundet“ (Marx 2007, 55f.). Gleichzeitig „[ist] das materielle Interesse der französischen Bourgeoisie gerade auf das Innigste mit der Erhaltung jener breiten und vielverzweigten Staatsmaschine verwebt. Hier bringt sie ihre überschüssige Bevölkerung unter und ergänzt in der Form von Staatsgehalten, was sie nicht in Form von Profiten, Zinsen, Renten und Honoraren einstecken“ (ebd., 56). Was nun hinzu kommt, ist das politische Interesse des Bürgertums, das wiederum Repressionsmittel der „Staatsmaschine“ rechtfertigt: „es (...) zwang sie, die Repression, also die Mittel und das Personal der Staatsgewalt täglich zu vermehren, während sie gleichzeitig einen ununterbrochenen Krieg gegen die öffentliche Meinung führen und die selbstständigen Bewegungsorgane der Gesellschaft misstrauisch verfolgen, verstümmeln, lähmen musste, wo es ihr nicht gelang sie gänzlich zu amputieren“ (ebd.). Diese Schizophrenie des französischen Bürgertums gipfelt also in einer politisch unbefriedigenden Situation zugunsten der Befriedigung ihrer materiellen Interessenslage, für die die politische geopfert wird. Im Endeffekt „war die französische Bourgeoisie durch ihre Klassenstellung gezwungen, einerseits die Lebensbedingungen einer jeden, also auch ihrer eigenen parlamentarischen Gewalt zu vernichten, andererseits die ihr feindliche Exekutivgewalt unwiderstehlich zu machen“ (ebd.). Eine „düstere Dialektik der modernen Staatsmacht“ kommt zum Vorschein, „die sich als autonomer Herrschaftsapparat, dessen Eigenmacht mit und ohne den Willen derer, die ihn zeitweilig beherrschen und seine Richtung beeinflussen, zu wachsen scheint“ (Brunkhorst 2007, 275).

Mit Blick auf die französische Bourgeoisie entsteht also eine verwirrende und in sich widersprüchliche Situation, die nur im Kontext der historischen Dynamik an Klarheit gewinnen kann. Eine Dynamik, die insbesondere eng im Zusammenhang mit der katalysatorischen Wirkung der industriellen Revolution an der Schwellenübertretung zum 19. Jahrhundert steht, die vorher ungeahnte Produktivität freizusetzen vermochte und daraus resultierend, große Teile der Bevölkerung in der ArbeiterInnenschaft aufgehen ließ, die wiederum weitgehendem Elend ausgesetzt war und nach Emanzipation strebt. Die

Konsequenz daraus: eine am Ende des 18. Jahrhunderts aus der Taufe gehobene und sich im 19. Jahrhundert weiter entfaltende bürgerliche Macht in politischer Hinsicht, gefährdet auf der Grundlage demokratischer Allgemeinheit die bürgerliche Vormacht in materieller Hinsicht. Volkssouveränität als politische Forderung zog unweigerlich Fragen der wirtschaftlichen Verteilungsgerechtigkeit nach sich, denn der „latente Widerspruch egalitärer Rechte zu einer unegalitären Gesellschaft wird erst in der Demokratie manifest“ (ebd., 242). Diese Forderung kann nur durch die quasi Selbsttorpedierung der politischen Ansprüche des einst progressiven Bürgertums abgewehrt werden. Der Unterschied zwischen bourgeois und citoyen nimmt Gestalt an. Obwohl der Widerspruch zwischen politischer und wirtschaftlicher (Industrie-) Bourgeoisie sich in Frankreich über fünf Jahrzehnte erst entfalten musste, kommt er nun umso deutlicher zum Vorschein: „Die Wortführer und die Schriftgelehrten der Bourgeoisie, ihre Tribüne und ihre Presse, kurz die Ideologen der Bourgeoisie und die Bourgeoisie selbst, die Repräsentanten und die Repräsentierten, standen sich entfremdet gegenüber und verstanden sich nicht mehr“ (Marx 2007, 96). Es handelte sich um nichts weniger als einen „Bruch der kommerziellen Bourgeoisie mit ihren Politikern. Sie warf ihnen vor (...) an unnütz gewordenen Prinzipien festzuhalten“ (ebd.), es „begreift die Bourgeoisie außerhalb des Parlaments nicht, wie die Bourgeoisie innerhalb des Parlaments ihre Zeit mit so kleinlichen Zänkereien vergeuden (...) kann“ (ebd., 78). Parlamentarische Zänkereien, die, je nach dem wie gerade die Konjunktur sich zeigte, willkürlich in Bezug zueinander gesetzt wurden: „Wenn der Handel gut ging, wie noch Anfang 1851, tobte die kommerzielle Bourgeoisie gegen jeden parlamentarischen Kampf, damit dem Handel ja nicht der Humor ausgehe. Wenn der Handel schlecht ging, wie fortdauernd seit Ende Februar 1851, klagte sie die parlamentarischen Kämpfe als Ursache der Stockung an und schrie nach ihrem Verstummen, damit der Handel wieder laut werde“ (ebd., 98). Egal also, ob das Wirtschaften unter einem guten oder schlechten Stern stand, der Parlamentarismus musste immer entweder als Gefahr oder als Sündenbock herhalten. Was sich also sehr lebendig anhand dieser Ausführungen beschreiben lässt, ist eine Spaltung der bürgerlichen Macht in analytische Kategorien von „citoyen“ und „bourgeois“. Erstere konzentriert sich auf politische Agenda, letztere um ökonomische Interessen. Als besondere Form der gesellschaftlichen Arbeitsteilung lässt sich diese Ausdifferenzierung beschreiben als „die bis in das Individuum reichende Abspaltung der Verfolgung des privaten, egoistischen Interesses von der der allgemeinen gesellschaftlichen Belange, die die Gestalt der Politik annehmen. Das Individuum wird in den bourgeois und den citoyen aufgespalten“ (Demirovic 1997, 83).

Jene zur Belastung für ihre kommerziellen Interessen „unnütz gewordenen“ politischen Prinzipien in Form des Parlamentarismus und seines (in der Theorie) inklusiven Charakters der politischen Beteiligung möglichst aller Bevölkerungsgruppen an der gesellschaftlichen Macht, können in Phasen gesellschaftlicher Umbrüche wirtschaftliche Instabilität nach sich ziehen. Langsam lichten sich die Nebel dieser zunächst konfusen Konstellation innerhalb des Bürgertums, des obigen Rätsels Lösung bringt Marx nun wie folgt auf den Punkt: „Indem also die Bourgeoisie, was sie früher als ‚liberal‘ gefeiert, jetzt als ‚sozialistisch‘ verketzert, gesteht sie ein, (...) daß um die Ruhe im Land herzustellen, vor allem das Bourgeois-Parlament zur Ruhe gebracht, um ihre gesellschaftliche Macht unversehrt zu erhalten, ihre politische Macht gebrochen werden müsse, daß die Privatbourgeois nur fortfahren können, die andern Klassen zu exploitieren und sich ungetrübt des Eigenthums, der Familie, der Religion und der Ordnung zu erfreuen, unter der Bedingung, daß ihre Klasse neben den andern Klassen zu gleicher politischer Nichtigkeit verdammt werde, daß um ihren Beutel zu retten, die Krone ihr abgeschlagen und das Schwert, das sie beschützen solle, zugleich als Damoklesschwert über ihr eignes Haupt gehängt werden müsse“ (Marx 2007, 60f.). Insbesondere das industrielle Bürgertum begriff also, „daß der Kampf um die Behauptung ihre *öffentlichen* Interesses, ihres eignen *Klasseninteresses*, ihrer *politischen Macht* sie als Störung des Privatgeschäfts nur belästige und verstimme“ (ebd., 98). Die Aufgabe demokratischer Ambitionen war also durchaus der Einsicht in die Notwendigkeit des eigenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Machterhalts bei gleichzeitiger Unterwerfung unter die exekutive Staatsgewalt des Louis Napoleon Bonaparte geschuldet. Zu groß war die proletarische „Gefahr“ geworden, der fortschreitenden Herstellung egalitärer Verhältnisse in der Gesellschaft anheim zu fallen. Insofern entspricht es einer konsequenten Haltung, den aus bürgerlichen Kämpfen geborenen Anspruch auf Volkssouveränität und gleichen Rechten aller dem eigenen Machterhalt auf materieller Ebene zu opfern. Hierbei stellte sich das wirtschaftliche Bürgertum als weniger „naiv“ im Vergleich zum politischen dar. Letztere wurden insofern auch Opfer der Krankheit, die Marx „parlamentarischen Kretinismus“ nennt, „jene eigenthümliche Krankheit (...), die seit 1848 auf dem ganzen Kontinente grassirte, (...) der die Angesteckten in eine eingebildete Welt festbannt und ihnen allen Sinn, alle Erinnerung, alles Verständniß für die rauhe Außenwelt raubt, (...) wenn sie, die alle Bedingungen der parlamentarischen Macht mit eignen Händen zerstört hatten und in ihrem Kampfe mit den andern Klassen zerstören mussten, ihre parlamentarischen Siege noch für Siege hielten“ (ebd., 85). Letztlich besiegelt der coup d’etat im Dezember 1951 die

republikanischen Bemühungen und führt zum zweiten Kaiserreich in Frankreich, Louis Napoleon Bonaparte wird zu Napoleon III.

Die zweite französische Republik mit parlamentarischer Verfassung stellt sich am Ende des Tages als ein Gebilde dar, das der eigentlichen Intention als *res publica* zuwider läuft: „Die parlamentarische Republik war mehr als das neutrale Gebiet, worin die zwei Fraktionen der französischen Bourgeoisie, Legitimisten und Orleanisten, großes Grundeigentum und Industrie gleichberechtigt nebeneinander hausen konnten. Sie war die unumgängliche Bedingung ihrer gemeinsamen Herrschaft, die einzige Staatsform, worin ihr allgemeines Klasseninteresse sich zugleich die Ansprüche ihrer besondern Fraktionen wie alle übrigen Klassen der Gesellschaft unterwarf“ (ebd., 90). Jene gemeinsame Herrschaft lief dann auf das hinaus, was 1789 schon einmal gestürzt wurde, die Monarchie. Deshalb auch die Rede von der Geschichte von 1848 als Farce, die die Tragödie von 1789 auf andere Weise wiederholte. Großen Anteil am Scheitern des zweiten republikanischen Anlaufs muss das Bürgertum auf sich nehmen. Zunächst dem Proletariat als vormals revolutionäre Kraft ihre Unterstützung versagt, spaltet sie sich untereinander und befördert so ihre eigene Entmachtung und indirekt die kaiserliche Restauration. Frankreich war „also nur der Despotie einer Klasse entlaufen, um unter die Despotie eines Individuums zurückzufallen“ (ebd., 116), nämlich der des Kaisers, „der nicht mehr die Weltgeschichte als eine Komödie, sondern seine Komödie als Weltgeschichte nimmt“ (ebd., 70). Ironisch beschreibt Marx die bürgerliche Zerreißprobe: „Die Bourgeoisie hatte offenbar keine andere Wahl, als Bonaparte zu wählen. Despotie oder Anarchie. Sie stimmte natürlich für die Despotie“ (ebd., 127). Am Ende „klatscht die industrielle Bourgeoisie dem Staatsstreich vom 2. Dezember, der Vernichtung des Parlaments, dem Untergang ihrer eignen Herrschaft, der Diktatur Bonaparte’s ihr serviles Bravo zu“ (ebd., 109) und der Kampf war „so geschlichtet, daß alle Klassen gleich machtlos und gleich lautlos vor dem Kolben niederknien“ (ebd., 116). Volkssouveränität gehörte wieder einmal der Geschichte an: „Die Farce selbstverschuldeter Unmündigkeit des französischen Bürgertums ist zu Ende“ (Brunkhorst 2007, 268).

Eine Lehre, die sich aus den beschriebenen Ereignissen und Dynamiken ziehen lässt, ist vor allem jene, dass „[d]ie Verfassung der parlamentarischen *Demokratie* (...) von vornherein in einem scharfen Spannungsverhältnis zu den *ökonomischen Herrschaftsverhältnissen* der kapitalistisch organisierten *Produktionssphäre* [steht]. Egalitärer Parlamentarismus und kapitalistische Herrschaft sind nicht so einfach zu vereinbaren“ (ebd., 240f.). Erweiterung der Mitbestimmungsrechte vormals stumm gehaltener Bevölkerungsteile stellt ungerechte

Vermögens- und Chancenverteilungen zwangsläufig zur Disposition. Jene, die aus dem Schatten ihres Daseins ans Licht treten wollen, treffen auf diejenigen Kräfte, die diesen Platz auf Dauer für sich reserviert zu wissen glauben. Da parlamentarische Inklusion eigentlich auf symmetrische Verhältnisse zwischen den Menschen abzielt, können die am oberen Ende der asymmetrischen Besitzverhältnisse sich befindlichen gar nicht anders, als das Parlament als Gefährdung dieser für sie vorteilhaften Asymmetrie zu liquidieren. Oder anders formuliert: „Die Logik der Demokratie steht im Widerspruch zur Logik des Marktes und des Kapitalismus. Sind hier die Effizienz, der Gewinn und die Sicherung von Eigentum und Profitabilität bestimmend, werden hier die LohnarbeiterInnen Gegenstand der Strategien zur Abpressung von Mehrarbeit und die einzelnen zu manipulierten KonsumentInnen, so bilden dort Mitspracherechte, Beteiligung, individuelle und eigenständige Meinungsbildung, Engagement die entscheidenden Aspekte“ (Demirovic 1997, 13f.). Jeweilige Bemühungen um die Erweiterung von Rechten des Menschen stellen bei allen Rückschlägen ein progressives historisches Element dar. Selbst wenn die den Menschenrechten zugrunde liegenden Prinzipien bis dato noch lange nicht für alle Menschen verwirklicht werden konnten, so „gibt es eine Evidenz dafür, daß im Laufe der letzten zweihundert Jahre aufgrund der sozialen Kämpfe der Arbeiter, der Frauen und vieler ausgegrenzter Minderheiten der Geltungsbereich jener Normen von Freiheit und Gleichheit und die damit verbundenen Partizipationsrechte immer weiter ausgedehnt wurden“ (ebd., 14). Trotzdem steht die Abschaffung von Armut und Marginalisierung weder unmittelbar bevor, noch ist sie absehbar. Der im Angesicht des Triumvirats von Staat, Nation und Kapital zum Niedergang genötigten Idee der Menschenrechte ist dies insoweit vorzuwerfen, als sie immer schon eine ideologische Funktion in der Konstitution von bürgerlicher Vergesellschaftung einnahmen, worauf später noch zurück zu kommen sein wird.

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und ihre Verletzlichkeit

Mit den (konter-) revolutionären Ereignissen im Frankreich des 19. Jahrhunderts lässt sich vor allem eines beobachten: „Die Erfahrung des Rückschritts im Fortschritt“ (Brunkhorst 2007, 209), und „die Spannung zwischen egalitärer Verfassung und unegalitärer Gesellschaft“ (ebd., 250). Die Geschichte der Menschenrechte lässt sich so gesehen als fortlaufender Kampf

der Ideen mit der Wirklichkeit beschreiben. Davon legen insbesondere die revolutionären Phasen in Frankreich gegen Ende des 18. Jahrhunderts und in der Mitte des 19. Jahrhunderts Zeugnisse ab. Bezeichnenderweise erscheint 1848 das von Marx und Engels verfasste „Manifest der kommunistischen Partei“, und der Refrain der „Internationale“, das Kampflied der 1864 gegründeten Internationalen Arbeiterassoziation, endet mit der Ansage, dass sie „das Menschenrecht erkämpft“. Sprich, eine neue revolutionäre Kraft schreibt sich den Kampf um die Rechte des Menschen auf die Fahnen. Für die Emanzipation von an den Rand der Gesellschaft gedrängten Gruppen waren Menschenrechte ein starker Orientierungspunkt am politischen Kompass: „Es war das historische Ziel der Internationale, die Menschenrechte durchzusetzen. Es ist der Erfolg der Arbeiter-, der Frauen- wie vieler anderer sozialer Emanzipationsbewegungen, aber auch die Erfahrung der Barbarei von zwei Weltkriegen und der staatlich kommandierten Massenvernichtung von Menschen, daß die Menschenrechte wie die politische Partizipation heute in den führenden kapitalistischen Industrieländern als eine zivilisatorische *conditio sine qua non* betrachtet werden“ (Demirovic 1997, 14f.).

Die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 (zum Dokument, siehe Fritzsche 2009, 231ff.) verkündet nach zwei Weltkriegen, die innerhalb eines halben Jahrhunderts sich zutragen, und insbesondere nach der Erfahrung totaler Entmenschlichung durch den Vernichtungsantisemitismus, in ihren ersten zwei Absätzen, dass „die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, da die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen“ (ebd., 231). Weder kann das Gewissen der Menschheit sich mittlerweile als ein bereinigtes betrachten, noch wäre es so, als gäbe es keine Gründe mehr sich zu empören. Dennoch verkünden vor allem die ersten drei Artikel der Erklärung Verheißungsvolles (ebd., 231f.): „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ (Art. 1); „Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten“ (Art. 2); „Jeder hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person“ (Art. 3). Zwar findet gegenwärtig keine planstabsmäßig organisierte Massenvernichtung von Menschen wie im Nationalsozialismus statt, trotzdem gibt es bis in die Gegenwart besonders gefährdete Gruppen, die Menschenrechtsverletzungen zum Opfer fallen, namentlich Frauen, Kinder und Flüchtlinge und Asylsuchende. Bevor Kritikpunkte an den Menschenrechten auf theoretischer Ebene aufgezeigt werden, soll ein Blick auf diese drei Gruppen geworfen werden. Es wird nicht die Absicht verfolgt, das menschliche Subjekt, das sich prinzipiell und

überall in heteronomen Strukturen reproduzieren muss, in gewisse Gruppen aufzuspalten und diesen einen per se gültigen Opferstatus zuzuschreiben und sie so als ewig hilflose Opfer zu stigmatisieren. Vielmehr soll an dieser Stelle der alltäglichen Realität entsprochen werden, dass „[o]bwohl alle Menschen die gleiche Würde und die gleichen Menschenrechte haben, sind sie nicht gleich in der Anfälligkeit, Opfer von Menschenrechtsverletzungen werden zu können“ (ebd., 120). Sprich „die Menschenrechte werden aus der Opferperspektive gemäß einer außerordentlichen Verletzlichkeit mit einem außerordentlichen Schutz ausgestattet“ (ebd.), was im Folgenden betrachtet wird. Das Leiden dieser besonders verletzlichen Gruppen kann als empirische Evidenz angesehen werden, dass die Deklarationen der Menschenrechte ihren Ansprüchen gemäß nie der gesellschaftlichen Wirklichkeit gerecht werden konnte. Diesem Eingeständnis wird eigentlich auch schon in der Präambel von 1948 vorausschauend Rechnung getragen, wenn hoffnungsvoll von einem „von allen Völkern und Nationen zu erreichenden gemeinsamen Ideal“, das durch „fortschreitende nationale und internationale Maßnahmen“ zu einer „tatsächlichen Anerkennung und Einhaltung“ führen soll, gesprochen wird (vgl. ebd., 231). Warum überhaupt die theoretische Behauptung, dass alle Menschen die gleichen Menschenrechte haben, Teil einer ideologischen Konstruktion im Zeichen herrschaftlicher Gesellschaftspraxis ist, wird an späterer Stelle näher beleuchtet.

Die strukturelle Diskriminierung von Frauen ist evident (vgl. ebd., 121): Circa 70 Prozent der von Armut betroffenen Menschen sind Frauen, Schätzungen der Vereinten Nationen besagen, dass mindestens 2 Millionen Frauen und Mädchen von Genitalverstümmelung betroffen sind, 75 Prozent der in Analphabetismus gehaltenen Menschen sind Frauen, und an den Orten auf der Welt, wo Parlamente existieren, stellen Frauen durchschnittlich nur 10 Prozent der Abgeordneten. Die Benachteiligung von Frauen schlägt also auf der ökonomischen, sozialen, politischen und physischen bzw. psychischen Ebene zu. Hier kommt die Problematik der geschlechtsneutralen Formulierung der Menschenrechtsdeklarationen vom 18. Jahrhundert bis 1948 und danach zum Ausdruck, denn sie „verkünden die Gleichberechtigung aller Menschen ohne Rücksicht auf ihr Geschlecht. Tatsächlich aber werden Frauen in der ganzen Welt auf unterschiedliche Weise, wenn auch in ganz unterschiedlichem Ausmaß diskriminiert“ (Okin 1998, 313). Die 1967 verabschiedete UN-Deklaration für die Rechte der Frauen hat Frauenrechte vor allem als Gleichstellung mit Männern eingefordert, wobei auch noch ein geschlechtsneutraler Zugang zu Sprache gewählt wurde (vgl. ebd., 314). Das wirft ein grundlegendes Problem auf, ist doch „Gleichheit in einer Welt, in der männliche Normen das Maß aller Dinge sind, für Frauen eine stumpfe Waffe“ (ebd.). Die Konvention zur Eliminierung aller Formen von Diskriminierung von Frauen

(CEDAW) von 1979, folgt deshalb nicht mehr der geschlechtsneutralen Sprache der anderen Deklarationen, um gerade in den Bereichen Bildung und Arbeit auch frauenspezifische Fragestellungen wie Quotenregelungen, Mutterschaftsurlaub und Schwangerschaftsvorsorge ansprechen zu können (vgl. ebd.). Es entspricht dies der immer weiter sich verbreitenden Auffassung, „daß erst die einseitig männliche Ausrichtung des Menschenrechtsgedankens und der damit verbundenen Prioritätensetzung verändert werden müssen, damit Frauenrechte als Menschenrechte vollständig anerkannt werden“ (ebd., 317), und dem grundlegenden Problem, „daß die bestehenden Menschenrechtstheorien, die Zusammenstellung und die Hierarchisierung der Menschenrechte nach männlichem Modell konstruiert sind“ (ebd., 318), entgegen gewirkt werden kann. Abgesehen von der strukturellen Benachteiligung von Frauen, wird erst 1993, erstmals in der Geschichte der Vereinten Nationen, Gewalt gegen Frauen explizit als Menschenrechtsverletzung in der Abschlusserklärung der Menschenrechtskonferenz in Wien verurteilt (vgl. Fritzsche 2009, 122). Im selben Jahr wird in der UN-Generalversammlung eine eigene „Erklärung über die Beseitigung der Gewalt gegen Frauen“ aufgesetzt, die Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsverletzung präzisiert, dazu exemplarisch (vgl. ebd.): körperliche, sexuelle und psychologische Gewalt in der Familie sowie im Umfeld der Gemeinschaft, Vergewaltigung (auch in der Ehe), Genitalverstümmelung, Gewalt außerhalb der Ehe und Gewalttätigkeit im Zusammenhang mit Ausbeutung, sexueller Missbrauch, sexuelle Belästigung und Einschüchterung am Arbeitsplatz, in Bildungseinrichtungen und andernorts, Frauenhandel und Zwangsprostitution sowie staatliche oder staatlich geduldete körperliche, sexuelle und psychologische Gewalt. Diese vielfältigen Formen der Gewalt gegen Frauen treten sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich auf. Schutzmechanismen greifen so oft sehr schwach, da die Privatheit der Familie z. B. ein oft weitgehend abgeschirmter Bereich ist, wo patriarchale Normen ungeahndet Platz greifen. Dies korrespondiert mit der Tatsache, „daß ein Großteil der Menschenrechtsdebatte auf die staatliche Gewalt als Verursacher von Menschenrechtsverletzungen bezogen ist“ (Okin 1998, 320). Das Problem ist nun, dass viele Verletzungen von Frauenrechten „ursächlich nicht von Regierungen aus[gehen], sondern eher von den männlichen Mitgliedern der Gesellschaft. Die scheinbare ‚Unsichtbarkeit‘ dieser geschlechtsbezogenen Menschenrechtsverletzungen ergibt sich aus der mangelnden Beschäftigung der Menschenrechtsdebatte mit der familiären Sphäre oder Privatsphäre, (...) in der auch die Rechte der Frauen am häufigsten verletzt werden“ (ebd.). Dass viele Staaten ihrerseits CEDAW entweder gar nicht ratifizieren oder nur mit Vorbehalt unterschreiben, abgesehen von den prinzipiellen Vorbehalten jener Länder, deren Gesetzgebung am

islamischen Recht der sharia ausgerichtet ist (vgl. Fritzsche 2009, 123), erschwert den Kampf der Frauenbewegung für Gleichberechtigung in immer noch unegalitären und von Diskriminierung durchzogenen, androzentristischen Gesellschaften.

Rechte von Kindern werden in großem Ausmaß verletzt und unterliegen ihrerseits auch speziellen Schutzmechanismen. Die nackten Zahlen sprechen für sich (vgl. ebd., 124f.): 11 Millionen Kinder sterben in den ersten vier Jahren nach ihrer Geburt, 150 Millionen Kinder leiden Hunger, 250 Millionen Kinder zwischen dem fünften und vierzehnten Lebensjahr sind von Kinderarbeit betroffen, 120 Millionen werden nie eine Ausbildung erhalten, 30 Millionen Kinder werden verkauft und müssen sich prostituieren oder werden versklavt, in 40 Ländern werden um die 300.000 Kinder für private oder staatliche Armeen zwangsrekrutiert. Eine Deklaration der Kinderrechte ohne jegliche Verbindlichkeit für die Staaten wird 1958 verabschiedet, die Konvention der Kinderrechte 1989 (vgl. ebd., 125). Laut Kinderhilfswerk der Vereinten Nationen (UNICEF) können Kinderrechte in vier Kategorien unterteilt werden (vgl. ebd., 126): Überlebensrechte (Nahrung, Wohnung, medizinische Versorgung), Entwicklungsrechte (Bildung, Religionsfreiheit, Freiheit des Denkens, Spielen), Schutzrechte (Schutz vor Ausbeutung, sexuellem Missbrauch, willkürlicher Trennung von der Familie) und Teilnahmerechte. Im Unterschied zum Kampf um Frauenrechte als Menschenrechte, fehlt im Kampf für Kinderrechte das sich selbst emanzipierende Subjekt, was die, zumindest theoretische, Anerkennung noch schwieriger macht. Naturgemäß tun sich Kinder schwerer, ihnen zugefügtes Leid auch lautstark und breitenwirksam zu artikulieren, aber „[ä]hnlich wie bei anderen besonders verletzlichen Gruppen lässt sich bei der Entwicklung von Kinderrechten aber sehr deutlich erkennen, wie aus einer zunehmenden Empörung über den Kindern zugefügtes Leid der Anstoß für die Anerkennung von Rechten entsprang“ (ebd., 127). Besonders wichtig in der Konvention hervorzuheben, ist das Verbot jeder Form von Gewalt in der Erziehung, also auch die über lange Zeit praktizierte körperliche Bestrafung von Kindern durch Eltern oder Lehrende, was durch entsprechende Gesetzgebung verankert und umgesetzt werden soll (vgl. ebd., 128).

Gerade in Zeiten, in denen die „Festung Europa“ immer konkretere Konturen annimmt, müssen Schutz und Rechte von Flüchtlingen und Asylsuchenden besondere Aufmerksamkeit erhalten. Laut Schätzungen des UNO-Flüchtlingskommissariats (UNHCR) sind ungefähr 50 Millionen Menschen auf der Flucht bzw. befinden sich in einer fluchtähnlichen Situation, davon ca. 12 Millionen als politische Flüchtlinge (vgl. ebd., 131). Politische Flüchtlinge sind meistens aufgrund von staatlicher Gewalt gezwungen zu fliehen, oder wegen innerstaatlicher

Auseinandersetzungen und substaatlichen bzw. paramilitärischen Akteuren, unter deren Verfolgung sie leiden. Gravierende Menschenrechtsverletzungen gehen meistens mit der Entscheidung zur Flucht einher, nicht selten werden vor der Flucht gesamte Existenzen zerstört. Artikel 14 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gesteht zwar jedem Menschen das Recht zu, „in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen“, was aber nicht zwangsläufig bedeutet, auch Asyl gewährt zu bekommen (vgl. ebd.). Die rechtlich schwammige Formulierung führt also zur zynischen Situation, dass ein Staat Asylsuchenden zwar Asyl gewähren kann, aber nicht muss, sprich nicht dazu verpflichtet ist. Verpflichtet ist ein Staat laut Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 und dem Zusatzprotokoll von 1967 nur dazu, Anträge von AsylbewerberInnen zu prüfen, währenddessen vorläufiges Bleiberecht zu erteilen und die betroffene Person laut „Non-Refoulement-Gebot“ nicht in ein Land zurückzuschicken, in dem weitere Verfolgung oder Folter drohen (vgl. ebd., 132). Dass prinzipiell zwischen politischen und wirtschaftlichen Flüchtlingen unterschieden wird, wirft vor allem die Frage nach dem Unterschied von Not und Elend auf. Zwar lässt sich Flucht vor politischer Verfolgung nicht durch Flucht vor ökonomischem Elend relativieren. Nur stellt sich auch durchaus die Frage, ob die begründete Flucht vor letzterem nicht auch den Schutz durch die Genfer Flüchtlingskonvention rechtfertigen würde. Obwohl nur ein geringer Prozentsatz der weltweiten Flüchtlingsströme nach Europa gehen, hindert das die europäischen Staaten nicht daran, den Grenzschutz der Außengrenzen zu verstärken und die „Europäische Agentur für die operative Zusammenarbeit an den Außengrenzen“ (FRONTEX) aufzurüsten (vgl. ebd., 137). Vor allem Menschenrechtsorganisationen werfen der Agentur vor, „mit geradezu militärischen Flüchtlings-Abwehrmaßnahmen im Mittelmeer“ (ebd., 137f.), auch selbst Menschenrechtsverletzungen zu begehen.

Menschenrechtspakte im Zeichen permanenter Unterminierung

Die Zeichen der Zeit stehen auf Repression. Obwohl schon im 18. Jahrhundert als politisch-progressive Parole ausgerufen, erleidet die Idee der Menschenrechte bis in die Gegenwart eine Niederlage nach der anderen. Der Zeitgeist verabsolutiert sich in permanenter Angst vor Terror, zyklisch auftretenden Wirtschaftskrisen und globaler Erderwärmung. Durch das

pathologische Ausmaß der kollektiven Paranoia, täglich aufbereitet durch mediale Lautsprecher, entfaltet sich ein Klima des vorauseilenden Gehorsams im Strudel allgemeiner Apathie und viel beschworener Politikverdrossenheit. Sinnbilder der „wehrhaften Demokratie“ geistern umher und erfüllen ihre dunkle Prophezeiung besser früher als später. Demokratische Gesellschaften und aufstrebender Autoritarismus ergänzen sich prächtig, Entmündigung ist zum Kernbestand politischer Prozesse avanciert. Gemeinhin artikulieren sich diese Zeichen des Niedergangs in der Phrase von der Aushöhlung der BürgerInnen- und Grundrechte. Schöpften liberale Rechtsstaaten ihre Legitimität vor allem aus der Gewährleistung negativer Abwehrrechte, rüsten sie jetzt umso mehr auf. Das Gewaltmonopol verhärtet sich und stellt das auch mittels neuester technischer Errungenschaften demonstrativ zur Schau. Die für den Bestand demokratischer Systeme und einer deliberativen Öffentlichkeit so viel gepriesene Zivilgesellschaft, wird zusehends kriminalisiert und lässt es weithin über sich ergehen. Ihr so genannter Aufschrei findet kaum noch statt und wenn, dann sehr schnell vom permanenten Rauschen breitenwirksamer Lethargie übertönt. Stattdessen werden alle Menschen sicherheitshalber unter Generalverdacht gestellt (vgl. Hirsch 2008, 175). Für manche ist es „kaum überraschend, wenn zur Zeit Sicherheit groß und Freiheit klein geschrieben wird“ (Huster/Rudolph 2008, 12). Rechtsstaaten sehen sich einem diffusen Risiko ausgesetzt, dessen Bedrohlichkeit die Wahrnehmung schon prinzipiell dazu nötigt, Notstand bzw. Ausnahmezustand jederzeit erwarten zu müssen (vgl. ebd.). Doch die wirkliche Gefahr ist eine konkret andere: „Die Versuchung besteht dann darin, dass der Ausnahmezustand als Normalfall betrachtet und das Recht an seinen Erfordernissen ausgerichtet wird“ (ebd.). Durch diese ständigen Bedrohungen im Konjunktiv wird in „hochkomplexen, globalisierten und störungsanfälligen Industriegesellschaften“ automatisch darauf hingearbeitet, dass „möglichst schon der Eintritt dieser Bedrohung“ verhindert wird, der Rechtsstaat wird so zum „Präventionsstaat“ (ebd.). Die Folgen davon sind durchwegs zu Ungunsten grundrechtlicher bzw. menschenrechtlicher Prinzipien. Zunächst „stellt jeder Bürger ein potenzielles Risiko dar und kann dadurch Objekt staatlicher Kontrolle und Überwachung werden“ (ebd., 17). Ferner die Tendenz, „nicht erst auf Normverstöße zu reagieren, sondern vermehrt bereits auf die Verbreitung entsprechenden Gedankengutes zuzugreifen“ (ebd.), was dementsprechend an einem Kernbereich liberaler Gesellschaftsordnung kratzt, der Meinungs- und Willensfreiheit. Schlecht bestellt ist es auch um die prinzipiell gleiche rechtsstaatliche Stellung der BürgerInnen: „Die notwendigerweise an typisierende Kriterien anknüpfende Überwachung im Dienste der Risikoversorgung droht damit auch das Gebot staatsbürgerlicher Gleichheit zu unterminieren“ (ebd., 18). Diese

präventionsstaatliche Machtausübung führt auch nicht zuletzt zu dem „Verlangen, die Bürger möglichst umfassend (...) kontrollieren zu können. Das Sicherheitsbedürfnis setzt damit rechtsstaatliche Grundsätze des Datenschutzes und der Unverletzlichkeit der Privatsphäre unter einen enormen Rechtfertigungsdruck“ (ebd.). Zwar besteht in der einschlägigen Literatur weitgehende Einigkeit darüber, „dass es eine Rundumüberwachung genauso wenig geben darf wie eine Kontrolle des Kernbereichs der Privatsphäre“ (Schaar 2008, 62). Die Beschränkung des Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnisses (vgl. ebd., 47), sowie die in Staatsapparaten schon sehr populäre „Online-Durchsuchung“ (ebd., 57ff.) sprechen aber eine andere Sprache. Zusammenfassend wäre die Erwartung naiv, „dass die in der jüngeren Vergangenheit immer stärker erweiterten staatlichen Befugnisse zur Überwachung der Informations- und Kommunikationstechnik (...) den Endpunkt der Überwachungsspirale darstellen“ (ebd., 61). Kaum übertreibt, wer feststellt: „Tatsächlich befinden wir uns seit Jahren in einer schleichenden Veränderung hin zum Überwachungsstaat“ (Hirsch 2008, 167).

Fristeten soziale Anspruchsrechte, ausformuliert im „Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“ von 1966 (zum Dokument vgl. Fritzsche 2009, 237ff.), kurz Sozialpakt genannt, seit jeher ein eher tristes Dasein, ergeht es dem Pendant, dem „Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte“ (zum Dokument, vgl. ebd., 247ff.), kurz Zivilpakt, als Garantie negativer Abwehrrechte, wie die Entwicklung vom Rechts- zum Präventionsstaat zeigt, um keinen Deut mehr besser. War ersterer mit den Punkten „Gleichberechtigung von Mann und Frau“ (Art. 3), „Recht auf Arbeit“ (Art. 6) inklusive „Recht eines jeden auf gerechte und günstige Arbeitsbedingungen“ und „angemessenen Lebensunterhalt“ (Art. 7), „Recht eines jeden auf Bildung“ (Art. 12) und „[i]n Anerkennung des grundlegenden Rechts eines jeden, vor Hunger geschützt zu sein“ (Art. 11), um nur einige Beispiele zu nennen, seit der Auflegung zur Unterzeichnung in der Realität kaum umsetzbar, wird der Zivilpakt, der tatsächlich eine gewisse Form der „Freiheitssicherung gegen den Staat“ (Baldus 2008, 108) bedeutet, immer mehr ausgesetzt. Dieser hält nicht nur das Verbot „der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe“ (Art. 7) fest, sondern auch „ein Recht auf persönliche Freiheit und Sicherheit“ (Art. 9), das Verbot von jeglicher „Kriegspropaganda“ (Art. 20) und natürlich die klassischen Gedanken-, Gewissens-, Religions- (Art. 18) bzw. Meinungs- (Art. 19) und Versammlungsfreiheiten (Art. 21). Dem Amnesty International Report 2010 zufolge, haben 29 Länder den Sozialpakt und gar nur 23 Länder den Zivilpakt weder unterschrieben noch ratifiziert. Im Klartext heißt das, die überwältigende Mehrzahl der Staatenwelt bekennt sich zu diesen Dokumenten. Ein Lippenbekenntnis, führt man sich die alltägliche Praxis

staatlicher Verstöße gegen Menschenrechte, die der AI-Bericht detailliert in mehr oder weniger allen Ländern auflistet, und das Klagen der NGO's, von „Human Rights Watch“ bis „Oxfam“, vor Augen. Der These für die Menschenrechte folgend, „daß sie universell existieren, kann also nur den Sinn haben, daß jede staatliche Ordnung, die sie nicht enthält, ihren Bürgern nicht verleiht, als nicht legitim anzusehen ist“ (Tugendhat 1998, 48), beschädigen quasi alle Staaten dieser Welt in der einen oder anderen Weise permanent ihre eigene Legitimität, doch meistens ohne Folgen. Dabei muss es sich noch nicht einmal um den „offenkundigsten Kritikpunkt“ handeln, nämlich „das uneingeschränkte Recht auf ungleiches Eigentum, unter gleichzeitiger staatlicher Sicherung dieses Eigentums gegenüber jenen, die keines haben“ (ebd., 54).

Was kann es für theoretische Ursachen dafür geben, dass die Glücksversprechen der Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts zum Scheitern verurteilt sind? Darauf gibt Marx in einer seiner Frühschriften Antworten. Zunächst jedoch noch zu zwei allgemeinen Kritikpunkten an den Menschenrechten in der gegenwärtigen Menschenrechtsliteratur.

Den Menschenrechten wird gemeinhin vorgeworfen, dass sie im Angesicht begangener Menschenrechtsverletzungen zu ohnmächtig sind und ihnen deswegen Macht- und Wirkungslosigkeit attestiert wird (vgl. Fritzsche 2009, 42). Dem kann entgegengehalten werden, dass Menschenrechte nur dort verletzt werden können, wo sie vorher auch etabliert wurden: „Erst mit der Verankerung einer Norm wird ihre Verletzung benennbar und kritisierbar. (...) Wir nehmen also Missstände als Menschenrechtsverletzung wahr, die vorher als Schicksal, Tradition oder Kultur eingeordnet wurden. Aus diesem Grund geht die Etablierung der Menschenrechte mit einem Zuwachs an benennbaren und wahrgenommenen Verletzungen einher“ (ebd.). Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist ob das Anwachsen der Benennbarkeit von Verletzungen die These der Ohnmacht nicht noch eher verstärkt, als sie abzuschwächen. Darüber hinaus stellt es sich aus der Opferperspektive als ziemlich irrelevant dar, ob ein missglücktes Leben auch noch mit dem Prädikat der Verletzung von Menschenrechten „geadelt“ wird. Letztlich wird gar nicht der Versuch unternommen, die Frage, unter welcher Einrichtung des gesellschaftlichen Bestehenden eine Norm verankert werden soll und warum diese unter Umständen per se gar nicht, nicht verletzt werden kann. Immerhin wird aber der Versuch, diese Kritik zu relativieren mit dem Zugeständnis abgerundet, dass es gilt, „die Kritik an der Kluft zwischen Norm und Wirklichkeit beständig aufrecht zu halten“, jedoch nicht ohne den Zusatz: „Nur sollte sie mit Augenmaß das Notwendige und das historisch je Mögliche miteinander verbinden“ (ebd., 43).

Ein weiterer Kritikpunkt zielt schon tiefgründiger, nämlich auf den ideologischen Charakter der Menschenrechte: „Zweifelloos stand die soziale Wirklichkeit derer, die zunächst in den Genuss der Menschenrechte kamen, in Widerspruch zu deren egalitärem Anspruch: es waren weisse, besitzende Männer“ (ebd.). Zur Verteidigung der Menschenrechte wird nun ins Feld geführt, dass „obwohl es in der Realität eine partikulare Gruppe war, die sich mit dem Anspruch allgemeiner Rechte rechtfertigte, (...) entwickelte die Erklärung der Menschenrechte doch eine bis heute nicht mehr stillzustellende Dynamik der Gleichberechtigung“ (ebd.). Weder wird in dieser Kritik die Frage nach der partikularen Gruppe präzisiert, noch *was* diese mit dem Anspruch allgemeiner Rechte rechtfertigte. Es drängt sich der Verdacht auf, dass anhand dieser Form der Kritik, der ideologische Charakter der Menschenrechte eben gerade nicht beleuchtet werden kann. Dass weiße und besitzende Männer als Hauptinstanzen von Macht und Herrschaft im Widerspruch zu egalitären gesellschaftlichen Ansprüchen stehen, mag durchaus richtig sein. Was dabei nicht beachtet wird, ist, inwiefern der egalitäre Anspruch der Menschenrechte vielleicht indirekt immer schon dabei geholfen hat, unegalitäre Verhältnisse zu schaffen und aufrechtzuerhalten. Tunlichst wird ein Zusammenhang zwischen Menschenrechten und der Etablierung kapitalistischer Produktionsverhältnisse vermieden, obwohl beides gleichursprünglich in der bürgerlichen Gesellschaft und deren Revolutionen zu verorten ist. Wenn dann noch festgestellt wird: „Es war gerade der utopische Überschuss der Menschenrechte, aus dem viele Menschenrechtsbewegungen ihre Kraft und Legitimation geschöpft haben“ (ebd.), so lässt das die Frage offen, warum gerade Menschenrechte als Werkzeug für die Utopie einer gerechten Gesellschaft vielleicht eben immer utopisch bleiben müssen, sprich im wörtlichen Sinne, etwas nicht Vorhandenes bzw. ein nicht vorhandener Ort. Entwaffnend halten sowohl Sozial- wie auch Zivilpakt in ihren Einleitungen fest, dass „in der Erkenntnis, dass nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal vom freien Menschen, der frei von Furcht und Not lebt, nur verwirklicht werden kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, in denen jeder seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte ebenso wie seine bürgerlichen und politischen Rechte genießen kann“, was nur bedeuten kann, sich zwingend die Frage nach den Verhältnissen stellen, in die die Menschenrechte eingebettet sind. Anscheinend korrespondieren die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mit dem „Ideal vom freien Menschen“ in den Pakten, die sich mit sofortiger Wirkung ihres Inkrafttretens in ihrer Unterminierung als sinnentleerter Idealismus denunzieren. Bevor näher auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Einrichtung des Bestehenden eingegangen werden kann, gilt es, den theoretischen Blick auf die Idee der Menschenrechte an sich, noch genauer

zu schärfen. Inwiefern schon die theoretischen Grundideen der Menschenrechte im 18. Jahrhundert auf etwas verweisen, das sie selbst von Anfang an unterminieren muss, lässt sich beim jungen Marx und seiner Kritik an den Menschenrechten finden.

Kritik der Menschenrechte bei Karl Marx oder: Der Mensch als Monade

Marx spricht überwiegend von den *so genannten* Menschenrechten, was schon einen Rückschluss auf sein prinzipielles Misstrauen gegenüber ihnen zum Ausdruck bringt. Sein Ausgangspunkt in der Beurteilung der Menschenrechte ist der Begriff der Emanzipation im politischen Staat. Welche Art der Emanzipation kann vorgefunden werden und welche Bedingungen finden sich in ihrem Wesen begründet (vgl. Marx 1988, 350)? Laut ihm geht es vor allem darum, das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation zu untersuchen und diese beiden Formen der Emanzipation nicht unkritisch zu verwechseln (vgl. ebd., 351). In Bezug auf Nordamerika und dessen erlangter Unabhängigkeit vom britischen Empire im Zuge von 1776, konstituiert sich ein neuer Staat, indem er sich von der vorangegangenen Staatlichkeit emanzipiert. Der Grund für die Gründung der Vereinigten Staaten war, neben der Abkehr vom monarchischen Großbritannien und den Handelsstreitigkeiten zwischen Mutterland und Kolonie, vor allem die Frage nach der Gewissensfreiheit in Form des religiösen Bekenntnisses. Emanzipiert sich nun das Staatswesen von einer dogmatischen Herangehensweise, den Menschen einen Glauben vorzuschreiben, bedeutet dies noch lange nicht, dass die Menschen selbst ihren wie auch immer gearteten Glauben aufgeben. Durch politische Emanzipation lässt sich Staatlichkeit demokratisieren, was aber nicht zwangsläufig mit einer Aufhebung von herrschaftlichen Denk- und Verhaltensweisen einhergehen muss. Das würde erst die menschliche Emanzipation leisten können, die über die rein politische hinausgeht: „Die Grenze der politischen Emanzipation erscheint sogleich darin, daß der *Staat* sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch *wirklich* von ihr frei wäre, daß der Staat ein *Freistaat* sein kann, ohne daß der Mensch ein *freier* Mensch wäre“ (ebd., 353). Trotz dieser Begrenztheit ist die politische Emanzipation, so Marx, „allerdings ein großer Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation *innerhalb* der bisherigen Weltordnung“ (ebd., 356). In

diesem neuen politischen Staat existiert außerhalb der Staatssphäre die bürgerliche Gesellschaft, in der die Privatinteressen der Menschen, unter anderem eben auch religiöser Glaube, beheimatet sind (vgl. ebd., 354f.). Diese „weltliche Spaltung zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft“ entspricht der Teilung des Menschen in ein „Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist“ (ebd., 355). In der bürgerlichen Gesellschaft verkehrt sich der kantische Imperativ, demnach Menschen sich gegenseitig als Selbstzweck betrachten sollen, ins Gegenteil. Es werden nicht nur „die andern Menschen als Mittel betrachtet“, der Menschen hat „sich selbst zum Mittel herabgewürdigt“ (ebd.). Der analytischen Aufspaltung von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Gemeinwesen korrespondiert der Widerspruch zwischen bourgeois und citoyen (vgl. ebd.). Die politische Form, in der diese Zweiteilung überhaupt erst möglich wird, ist die Demokratie. Auf dieser Ebene, die durch die amerikanische Unabhängigkeit und die Französische Revolution als Präzedenzfälle geschaffen wurde und die ja, wie im ersten Teil beschrieben, auch die Geburtsstunden von Menschenrechten darstellt, lassen sich nun Menschenrechte erst kritisieren. Diese Grundlage vermag nur die politische Demokratie zur Verfügung zu stellen, „indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als *souveränes*, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein *wirkliches* Gattungswesen ist“ (ebd., 360). In dieser Form entfaltet sich der „Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und Entfernung des Menschen vom Menschen ist“ (ebd.), erst vollends.

Die „Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“ entspricht nun, Marx zufolge, genau dieser beschriebenen Trennung zwischen bourgeois und citoyen. Nun lässt sich unter den Rechten des citoyen die „*Teilnahme am Gemeinwesen*, und zwar am *politischen* Gemeinwesen, am *Staatswesen*“ (ebd., 362) subsumieren, die ihren Inhalt bilden. Als politische Rechte sind sie somit staatsbürgerliche Rechte. Somit bleiben neben den Rechten des *citoyen* in der Deklaration noch die Rechte des *Menschen* übrig, unter denen, wie oben gezeigt, die Verfolgung der vom politischen Gemeinwesen unabhängigen Privatinteressen fallen. Wenn also Staatsbürgerrechte von den Menschenrechten getrennt formuliert werden, so fragt Marx nun, wer denn der vom citoyen unterschieden *homme* ist, und kommt zum Schluss, dass das niemand geringes als das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft sein kann

(vgl. ebd., 363f.). So entlarvt er die Gleichsetzung von *bourgeois* und *homme* und knüpft daran die entscheidende Frage: „Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ‚Mensch‘, Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte Menschenrechte genannt?“ (ebd., 364). Das Faktum lässt sich wiederum aus dem Wesen der oben beschriebenen politischen Emanzipation erklären, aus dem Verhältnis von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft zueinander (vgl., ebd.). Durch die politische Emanzipation werden die feudalen Strukturen überwunden und im republikanischen Geiste demokratische Gemeinwesen etabliert. Gemeinwesen, in denen die Überwindung feudaler Produktionsweise, als auch die Erklärung von angeborenen Rechten des Menschen zusammenfällt. „Die politische Emanzipation ist zugleich die *Auflösung* der alten Gesellschaft, auf welcher das dem Volk entfremdete Staatswesen, die Herrschermacht, ruht. Die politische Revolution ist die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft. Welches war der Charakter der alten Gesellschaft? Ein Wort charakterisiert sie. Die *Feudalität*“ (ebd., 367). Was verkündet nun diese Form der Revolution in Abschüttelung feudaler Verhältnisse? Im Fall von Frankreich und der Konstitution von 1793 in ihrem Kern vor allem: Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Eigentum.

Wie wird das Menschenrecht auf Freiheit definiert? „Freiheit ist das Recht des Menschen, alles tun zu dürfen, was den Rechten eines anderen nicht schadet“ bzw. in der Fassung von 1791: „Die Freiheit besteht darin, alles tun zu dürfen, was keinem anderen schadet“ (ebd., 364). Freiheit der eigenen Person hört also dort auf, wo die Freiheit anderer Personen beginnt, die Freiheiten begrenzen sich sozusagen gegenseitig. Ist es schon einmal prinzipiell schwer vorstellbar, im Wesen der Freiheit ein begrenztes Gut zu erblicken, da ja gemeinhin eher das Gegenteil, die Unfreiheit, als etwas begrenzendes wahrgenommen wird, hat diese Vorstellung von Freiheit folgende Konsequenz: „Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern unschädlich bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade“ (ebd., 364).

Wie wird Gleichheit definiert? „Die Gleichheit besteht darin, daß das gleiche Gesetz für alle gilt, ganz gleich ob es beschützt oder bestraft“ (ebd., 365). Gleichheit drückt sich somit, weiter gedacht, dann als die Freiheit aus, die allen Menschen gleichermaßen zusteht und unter gesetzlichem Schutz steht: in der Gleichheit der Freiheit zum Dasein als Monade. Also „daß jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich ruhende Monade betrachtet wird“ (ebd.). Es lässt sich konstatieren, die gleiche Freiheit der Menschen nach der bürgerlichen Revolution,

also das Menschenrecht der Freiheit, „basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums“ (ebd., 364). Dieses Recht auf Absonderung des Menschen von seinesgleichen drückt sich dann auch in den beiden anderen grundlegenden Menschenrechten aus, namentlich den Rechten auf Privateigentum und auf Sicherheit.

Die Definition des Rechts auf Eigentum in der Konstitution: „Das Eigentumsrecht ist das Recht jedes Bürgers, willkürlich seine Güter, seine Einkünfte, die Früchte seiner Arbeit und seines Fleißes zu genießen und darüber zu disponieren“ (ebd., 365). Vermögen, also auch jenes, das aus dem ungleichen Besitz an Produktionsmitteln entspringt, über die wenige verfügen, darf also ohne Ansehung der gesellschaftlichen Zustände genossen werden. Das Recht wird auch schlagend, wenn z. B. eine Minderheit vermögend im Überfluss lebt und die Mehrheit der Gesellschaft in Armutsverhältnissen. Die Besitzenden muss das nicht weiter kümmern, machen sie doch nur ihr Recht auf Eigentum geltend. So wie die Besitzlosen es theoretisch auch geltend machen könnten, wären sie im Besitz von Vermögen. Solange Menschen ohne jeglichen Besitz ihr Dasein fristen müssen, kann dieses Recht nur als Festigung eines allgemeinen Unrechtszustandes betrachtet werden. Das Recht auf Privateigentum wird so zum stärksten Ausdruck von vermeintlicher Freiheit: „Jene individuelle Freiheit, wie diese Nutzenanwendung derselben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft. Sie läßt jeden Menschen im andern Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke* seiner Freiheit finden“ (ebd.).

In engem Zusammenhang damit steht das Recht auf Sicherheit in der bürgerlichen Gesellschaft: „Die Sicherheit besteht in dem Schutz, den die Gesellschaft jedem ihrer Mitglieder gewährt für die Erhaltung seiner Person, seinem Rechte und seines Eigentums“ (ebd.). Sicherheit ist also der effektive Schutz der Besitzenden vor den Besitzlosen in einer unegalitären Gesellschaft und wird vorrangig durch das staatliche Gewaltmonopol gewährleistet. Sie wird „der höchste Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der *Polizei*“ (ebd.). Sicherheit in dem Sinn, dass *alle* Mitglieder der Gesellschaft ein sicheres Dasein genießen können ohne Angst vor dem nächsten Erwachen, beinhaltet dieser Begriff von Sicherheit nicht. Als Konsequenz „[erhebt] [d]urch den Begriff der Sicherheit sich die bürgerliche Gesellschaft nicht über ihren Egoismus. Die Sicherheit ist vielmehr die *Versicherung* ihres Egoismus“ (ebd., 366).

Insgesamt fällt der Befund, der aus der impliziten Gleichsetzung des Menschen mit dem Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft in der französischen Menschenrechtsdeklaration und der daran anschließenden Konstitution resultiert, folgendermaßen aus: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist“ (ebd.). In weiterer Konsequenz muss der Mensch an sich als etwas erscheinen, das nicht der tatsächlichen Beschaffenheit des Menschen in einer politischen Gemeinschaft gerecht wird, sondern aus dieser Verwechslung von Mensch und bourgeois resultiert: „Der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, der *unpolitische* Mensch, erscheint aber notwendig als der *natürliche* Mensch. Die *droits de l'homme* erscheinen als *droits naturels* (ebd., 369). Diese Gleichsetzung bei gleichzeitiger Entlassung des vermeintlichen Menschen aus der politischen Sphäre, um als Monade dem reinen Eigeninteresse zuzuarbeiten, wird noch dadurch verstärkt, dass die Deklaration von 1791 festhält: „Das Ziel aller politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unabdingbaren Menschenrechte“ (ebd., 366). Nach der begrifflichen Entlarvung des natürlichen Menschen als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, das eigentlich im Terminus „homme“ sich versteckt, bedeutet das nichts anderes, als dass das politische Gemeinwesen dazu angehalten wird, die Verfolgung der bürgerlichen Interessen politisch zu gewährleisten. Dass also „das Staatsbürgertum, das *politische Gemeinwesen* von den politischen Emanzipatoren sogar zum bloßen *Mittel* für die Erhaltung dieser sogenannten Menschenrechte herabgesetzt, dass also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen verhält unter die Sphäre, in welcher er sich als Teilwesen verhält, degradiert, endlich nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen wird“ (ebd.). In diesem Licht ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn, wie weiter oben im Zusammenhang mit dem Scheitern des Parlamentarismus nach der 1848er-Revolution in Frankreich beschrieben, dem politischen Bürgertum in der Nationalversammlung die Unterstützung durch das außerhalb der politischen Sphäre sich befindendem, wirtschaftlichen Bürgertum schlicht aufgekündigt wurde, als dessen unmittelbare Interessen als bedroht angesehen wurden. Es ist die praktische Konsequenz aus der theoretischen Unterordnung des citoyen unter den bourgeois, also die Unterordnung der politischen unter die wirtschaftliche Sphäre, die schon in den Deklarationen im Zuge der 1789er-Revolution stattfindet. Denn „[d]ieser *Mensch*, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die

Voraussetzung des *politischen* Staats. Er ist von ihm als solche anerkannt in den Menschenrechten“ (ebd., 369). Erst mit der Überwindung der feudalen Strukturen konnte die bürgerliche Gesellschaft zu sich selbst kommen, zum nackten Interesse, endlich unabhängig vom politischen Gemeinwohl: „Die Abschüttelung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttelung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielt“ (ebd.). Für die Frage der Emanzipation, die am Anfang der Kritik an den Menschenrechten bei Marx steht, bedeutet das in ihrer politischen Form, dass sie „zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik [war], von dem *Schein* selbst eines allgemeinen Inhalts“ (ebd.). Die politische Emanzipation emanzipiert also einen Teil des Bürgertums von den politischen Verpflichtungen der Allgemeinheit gegenüber, obwohl sie zuvor als deren Sprachrohr und Avantgarde in den anti-feudalen Kampf gezogen war. Sie kann sich nun in ihrer monadischen Freiheit dem Schutz ihres Eigentums vor der restlichen Gesellschaft gewiss sein. All das vollzieht sich im Akt der politischen Revolution, sie „löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen“ (ebd.). Für die menschliche Existenz nach der politischen bzw. bürgerlichen Revolution, die mit allem Pathos der Aufklärung und Befreiung den Menschen aus heteronomen Strukturen entfesseln wollte, bedeutet das ein Aufgehen in neue, „moderne“ Heteronomie. Durch das Wesen der politischen Revolution, und der bestimmten Form der Emanzipation, die sie transportiert, blieb den Rechten des Menschen keine andere Wahl, als sich ad absurdum zu führen. Marx stellt ernüchternd fest: „Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit. Er erhielt die Gewerbefreiheit“ (ebd.).

Mit der Kritik von Marx an den Menschenrechten lässt sich für den Argumentationsgang also zweierlei festhalten. Einerseits, dass „[d]ie Menschenrechte als Proklamierung der Rechte des ursprünglich selbstständigen Individuums eine hegemoniale Verallgemeinerung der bürgerlichen Vorstellungen vom Menschen und der Gesellschaft [sind]“ (Maihofer 1992, 102). Das zieht, bei allem Fortschritt durch die Menschenrechtserklärungen in ihrem historischen Kontext, eine Konsequenz nach sich: „Die Menschen anerkennen sich in den Menschenrechten noch nur als Menschen, d. h. in einer Reduktion auf ein allgemeines Menschsein bzw. durch Abstraktion von ihrer jeweils individuellen Verschiedenheit. Sie anerkennen sich nicht in ihrer jeweils einzigartigen konkreten Individualität und historischen Besonderheit“ (ebd., 103). Andererseits muss das für den Fortlauf der Ausführungen bedeuten, dass beidem, der bürgerlichen Gesellschaftsform und ihrer Verallgemeinerung von

Partikularem, als auch dem vergesellschafteten Individuum in ihr, besondere Aufmerksamkeit zukommt. Kritik an den Menschenrechten an sich zieht also, zunächst, unweigerlich eine noch genauere kritische Betrachtung jener bürgerlichen Gesellschaft nach sich, die die Menschenrechte als Verheißung schon im 18. Jahrhundert deklariert, ihre materielle Verwirklichung, insbesondere jene der positiven Anspruchsrechte, aber bis in die gegenwärtigen Verhältnisse hinein nicht bewerkstelligen kann.

Zum unversöhnten Zustand der bürgerlichen Gesellschaft

In neuerlicher Betrachtung der Ereignisse von 1789 und 1848 spezifisch in Frankreich, bzw. prinzipiell „der Zeit um 1848, als das Klassenverhältnis sich als Konflikt zwischen der gesellschaftsimmanenten Gruppe, der bürgerlichen, und der halb draußen befindlichen, dem Proletariat manifestierte“ (Adorno 1979c, 17), sowie der zuvor angestellten Überlegungen zur grundlegenden Kritik von Marx an den Menschenrechten, sticht vor allem eine bürgerliche Fähigkeit ins Auge: die Verallgemeinerung der eigenen Interessen zu einem politischen Willen. „Es gelingt einer Klasse, ihre besondere Lage als die Lage aller darzustellen. Alle anderen sozialen Interessen wieder erkennen sich in dieser hegemonialen Definition der spezifischen Interessenkonstellation und stimmen dieser besonderen Klasse bei allen ihren Handlungen als den sie vertretenden Handlungen zu. Sie wird zum allgemeinen Repräsentanten aller“ (Demirovic 1997, 70f.). Es handelt sich um „einen Typ der gesellschaftlichen Verallgemeinerung und eine spezifische Form der sozialen Kompromißbildung, als deren Musterfall die Mobilisierung der Massen durch die Bourgeoisie während der Französischen Revolution angesehen werden kann“ (ebd., 70). Funktioniert das einmal nicht so reibungslos, so gezeigt im Falle des proletarischen Juni-Aufstands im Zuge der 1848er-Revolution in Paris, gehen die bürgerlichen Interessen eine Allianz mit der Exekutivmacht ein, um die die eigenen Interessen störenden Elemente zu neutralisieren. Ganz in dieser Tradition stehen die gegenwärtigen westlichen Demokratien: bürgerliche Gesellschaft und ihre Eigentums- und Produktionsverhältnisse und das sie beschützende Gewaltmonopol bilden die heilige Allianz gegen Ausgeschlossene und Besitzlose. Über diesen Sachverhalt können auch nicht „soziale Auffangnetze“ und in Kitsch und Selbstbeweihräucherung der gesellschaftlichen Eliten erstickende charity hinweg täuschen.

Paradigmatisch für diesen bürgerlichen Zustand im beginnenden 21. Jahrhundert steht die Sozialarbeit. An der Schnittstelle zwischen dem „Elend der Welt“, wie Pierre Bourdieu den Ausfluss des Bestehenden in einem gleichnamigen Buch beschreibt, und dem Imperativ der prekären Verdinglichung, betreiben sie den edlen Kampf gegen Windmühlen. Symptome, der offensichtlich nicht für alle Mitglieder des Gemeinwesens in Prosperität endenden Vergesellschaftung, können gemildert, jedoch nie beseitigt werden.

Doch wie lässt sich überhaupt der Begriff Gesellschaft fassen? Grundlegend benötigt der Begriff Menschen, die sich mit Menschen zusammenschließen um so etwas wie Gesellschaft überhaupt entstehen zu lassen. Wird diese begriffliche Annäherung dabei belassen, als „die Totalität der in einem Zeitabschnitt lebenden Menschen“ (Adorno 1979c, 9), entgeht der Analyse im Kern, was sie eigentlich zu fassen versuchen sollte, nämlich „das spezifisch Gesellschaftliche im Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind“ (ebd.). Intentionen der einzelnen Menschen konstituieren weniger das Gesamte einer Gesellschaft als die gesellschaftlichen Verhältnisse ihren einzelnen Mitgliedern ihren Platz zuweist. Diese Platzzuweisung erfolgt mittels Rollen oder Funktionen, die Menschen erfüllen und so Gesellschaftlichkeit vollziehen. Assoziieren sich einzelne Menschen als das je Besondere zu einem abstrakten Ganzen, das im Begriff der Gesellschaft gefasst wird, darf diese Zuweisung nicht ausgeklammert werden, um begrifflich eben nicht nur die Summe der Menschen als Gesellschaft zu definieren. In diesem Sinne „sei an die Abhängigkeit aller Einzelnen von der Totalität erinnert, die sie bilden. In dieser sind auch alle von allen abhängig. Das Ganze erhält sich nur vermöge der Einheit der von seinen Mitgliedern erfüllten Funktionen“ (ebd., 10). Da keine bisherige Gesellschaft *allen* ihren Mitgliedern ein Leben ohne Furcht vor existenziellen Notlagen bei gleichzeitiger freier Lebensentfaltung zu ermöglichen vermochte, wohnt dem Begriff der Gesellschaft etwas Unversöhntes inne. „Die Existenz der Gesellschaft hat entweder auf unmittelbarer Unterdrückung beruht oder ist eine blinde Resultante widerstrebender Kräfte, jedenfalls nicht das Ergebnis bewußter Spontaneität der freien Individuen“ (Horkheimer 2005, 217). Menschen stehen unter dem allgemeinen Begriff der Konkurrenz zueinander in einer Beziehung, die sie sogleich wieder voneinander trennt. Theoretische Annäherung an Gesellschaft kann nicht unabhängig der sozialen Tatsache verfahren, dass die einen ein Leben in Glückseligkeit verbringen bei gleichzeitigem Leid von anderen. Dieser unversöhnliche Zustand, der Teile der Gesellschaft im Licht erstrahlen und andere im Schatten darben lässt, muss im Begriff der Gesellschaft immer theoretisch mitgedacht werden um nicht in Affirmation zu verfallen: „Der unversöhnte Zustand wird durch die Askese gegen seine

Theorie bloß hingenommen und das Hingenommene schließlich glorifiziert, Gesellschaft als kollektiver Zwangsmechanismus“ (Adorno 1979c, 12). Vielmehr gilt es in der begrifflichen Verortung von Gesellschaft „das Unverstehbare zu verstehen, den Einmarsch der Menschheit in die Unmenschlichkeit“ (ebd.). Was bedeutet dieser Befund nun für Gesellschaften, die dezidiert als bürgerliche verstanden werden müssen und was zeichnet diese aus?

Wie schon anhand der Französischen Revolution beschrieben, beginnt ihre Entfaltung dort, wo feudale Verhältnisse überwunden werden um neue, bürgerliche Verhältnisse zu etablieren und die Einzelnen von alten Abhängigkeiten zu entbinden: „In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der Einzelne losgelöst von den Naturbanden usw., die ihn in früheren Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten, begrenzten menschlichen Konglomerats machen“ (Marx 1972, 5). Kapitalistische Produktionsverhältnisse können sich *erst so* im 19. Jahrhundert entfalten, deren beeindruckende Produktivität bis in die Gegenwart anhält. Bis in die Gegenwart gelten sie auch, gerade nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus bzw. sowjetischen Kommunismus, als weitgehend alternativlos, es konnten „ganz unter der Hand bürgerliche Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto untergeschoben werden“ (ebd., 8f.). Den für diese Verhältnisse spezifischen Zusammenhängen von Produktion, Distribution, Austausch und Konsumption (vgl. ebd., 10ff.) kann an dieser Stelle nicht im Detail nachgegangen werden. Trotzdem soll eine kurze Darstellung einer Kritik der politischen Ökonomie Aufschluss darüber geben, auf welchem Boden sich bürgerliche Gesellschaften bewegen um so den Terminus der Tauschwertgesellschaft verständlich zu machen.

Zentral für das Verständnis von bürgerlicher Vergesellschaftung ist hier vor allem, dass sie „die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion [ist]“ (ebd., 25). Grundlegend für diese Organisation ist der durch Arbeit bewerkstelligte Stoffwechsel zwischen Natur und Gesellschaft, um Dinge zu schaffen, von denen Menschen Gebrauch machen können. Der Gebrauchswert von Sachen bemisst sich nach seiner prinzipiellen Nützlichkeit, zur Ware wird die Sache erst, wenn sie mittels dem Äquivalent von Geld unter marktwirtschaftlichen Bedingungen getauscht wird, sich also zu einem Tauschwert abstrahiert (vgl. Heinrich 2005, 38). Für die Arbeit bedeutet dies, dass „sie hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden [ist]“ (Marx 1972, 25). Besonders für kapitalistische Gesellschaften ist nun folgendes: „In ihnen – und nur in ihnen – ist ‚Ware‘ die *typische* Gestalt des Reichtums“ (Heinrich 2005, 37). Eine gelungene Reproduktion der eigenen Existenz in dieser

Gesellschaftsform bemisst sich also danach, ob und über welche Waren Menschen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse verfügen können. Um jedoch Waren aneignen zu können, muss vorher noch eine andere Ware verkauft werden, nämlich die eigene Arbeitskraft. Über die eigene Arbeitskraft verfügen ist wiederum erst möglich mit der besagten Überwindung feudaler Verhältnisse, also mit der Schaffung formeller gleicher Freiheit. „Das jüngste Unrecht, das im gerechten Tausch selber gelegene, in seiner verhängnisvollen Gewalt erkennen, heißt nicht anderes als mit der Vorzeit es identifizieren, die von ihm vernichtet wird“ (Adorno 1979d, 373). Das Spezifikum an der frei gesetzten Arbeitskraft ist nun, dass sie eine Ware ist, „deren Gebrauchswert die Eigenschaft besitzt, Quelle von Wert zu sein, so dass der Verbrauch dieser Ware Wert schafft, und zwar mehr Wert als sie selbst kostet“ (Heinrich 2005, 87). So entsteht der berühmte Mehrwert, der Akkumulation von Kapital ermöglicht. Im Prozess der Warenzirkulation, also der Produktion einer Ware, die für Geld verkauft wird um eine andere Ware zu kaufen und zu konsumieren (W-G-W), steht am Ende nicht mehr Geld als vorher (vgl. ebd., 83). Profitabel wird der Prozess erst, wenn um Geld eine Ware gekauft wird, um später gewinnbringend zu verkaufen (G-W-G') (vgl. ebd.): „Zweck des Prozesses ist jetzt die quantitative Vermehrung der ursprünglichen Geldsumme. Das Geld wird nicht verausgabt (wie bei W-G-W), sondern *vorgeschossen*; es wird nur ausgegeben, damit anschließend mehr eingenommen wird“ (ebd.). Kapitalistische Produktion erhält ihren Sinn, indem sie Mehrwert schafft: „Im Produktionsprozess wird mehr Wert produziert als in den Prozess investiert wurde. Dieser Mehrwert ist die Basis der Akkumulation und begründet Reichtum“ (Novy 2005, 74). Erst in diesem zirkulären Prozess, der Kauf und Verkauf der Arbeitskraft beinhaltet, entsteht das, was als Kapital bezeichnet werden kann, also „die Verkettung von Austauschprozessen mit dem Zweck, die ursprüngliche Wertsumme zu vermehren, liefert uns die typische Kapitalbewegung: Kapital ist nicht einfach Wert, sondern sich verwertender Wert“ (Heinrich 2005, 83). Erst „[e]ine Wertsumme, die diese Bewegung vollzieht, ist Kapital“ (ebd.). Für die Konstitution bürgerlicher Verhältnisse und der ungeheuren Entfaltung kapitalistischer Produktivität ist dies zentral: „Das Kapital ist die alles beherrschende ökonomische Macht der bürgerlichen Gesellschaft“ (Marx 1972, 27). In diesem ökonomischen Machtkonstrukt wandelt sich die formelle Freiheit der Arbeitenden in informelle Unfreiheit. Da sie zwar rechtlich frei sind ihre Arbeitskraft zu verkaufen, gleichzeitig aber auch frei von Produktionsmitteln sind, stehen sie unter dem Zwang, ihre Arbeitskraft verkaufen zu müssen (vgl. Heinrich 2005, 88). „Daher existiert *ein Schein von Gleichheit und zugleich ist die Gleichheit nur Schein* (Maihofer 1992, 111). Ohne dieses gesellschaftliche Faktum wäre bürgerliche Vergesellschaftung nicht

möglich: „Die Existenz dieser in doppeltem Sinne ‚freien‘ Arbeiter und Arbeiterinnen ist die unabdingbare soziale Voraussetzung kapitalistischer Produktion“ (Heinrich 2005, 88). So entstehen die strukturellen Herrschaftsverhältnisse, in denen sich die Einzelnen in modernen Gesellschaften verdinglichen müssen, um ihre Existenzen reproduzieren zu können. Die Subjekte sind zwar formell gleichgestellt und rechtlich frei, werden aber über diesen Weg indirekt zu etwas gezwungen, das sie als eigentlich unfrei erscheinen lässt. Hierin „liegt das Wesen von Herrschaft im Kapitalismus. Freie Menschen sehen sich aus materiellen Nöten gezwungen, sich der wirtschaftlichen Macht unterzuordnen“ (Novy 2005, 74).

Zentral in der Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft ist ihr Manko, die Entstehung der Vielfalt der Waren und Produkte nicht am gesellschaftlichen Bedürfnis auszurichten, sondern schlicht auf Profitmaximierung. Sie ist „nicht auf Bedürfnisbefriedigung ausgerichtet, sondern auf die Verwertung des Werts. Bedürfnisbefriedigung erfolgt nur als Nebenprodukt, sofern sie sich mit der Kapitalverwertung deckt. Zweck kapitalistischer Produktion ist der Mehrwert und nicht die Befriedigung von Bedürfnissen“ (Heinrich 2005, 84). Oder ähnlich formuliert, ist das Bedürfnis, „das der gesellschaftliche Mechanismus beiher, als Sekundäres befriedigt“ (Adorno 1979c, 13), nicht der Selbstzweck der gesellschaftlichen Warenproduktion, denn: „Primär ist der Profit. Noch die als Kundschaft eingestufte Menschheit, das Subjekt der Bedürfnisse, ist über alle naive Vorstellung hinaus präformiert, und zwar nicht nur vom technischen Stand der Produktivkräfte, sondern ebenso von den wirtschaftlichen Verhältnissen, so schwer das auch empirisch sich kontrollieren lässt“ (ebd.). Diese Verhältnisse weisen den Menschen ihren Platz zu, selbst wenn der Mechanismus sich sehr unpersönlich in das Leben der einzelnen einschreibt in Gestalt des oben beschriebenen Drucks der vermeintlichen Freiheit, die eigene Arbeitskraft am Markt zu verkaufen. Womit es theoretische Versuche nun zu tun haben, ist, weniger unmittelbare Herrschaft, wie sie in Form von feudaler Leibeigenschaft und absolutistischen Systemen bzw. Diktaturen sich vollziehen, in den Griff zu bekommen, sondern eine sehr anonyme Form herrschaftlicher Vergesellschaftung. Produktion von Gebrauchswerten, die als Waren Tauschwerte schaffen, sind zentrale Ankerpunkte, um ein Verständnis davon zu erlangen. Selbst wenn, wie schon festgehalten, repressive Staatlichkeit das ihrige dazu beiträgt, Menschen in heteronomen Zusammenhängen zu belassen, verhindert die ökonomische Logik geglückte Existenz als Allgemeingut. „Ökonomie ist ein Sonderfall der Ökonomie, des für Herrschaft präparierten Mangels“ (Adorno 1979d, 380f.). Einzelne Existenzen können sich trotz vorhandener Subjektivität, die Menschen in ihrem Wissen ihres eigenen Wissens auszeichnet, kaum dagegen wehren: „Die Abstraktheit des Tauscherts geht vor aller besonderen sozialen

Schichtung mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Zwangsglieder zusammen“ (Adorno 1979c, 13f.). Menschen sehen, bewusst oder unbewusst, sich mit einer allgemeinen Logik konfrontiert bzw. ihr ausgesetzt, die keine Angriffspunkte bietet, da im Vollzug der „logischen“ Imperative, allen voran Lohnarbeit, sich heteronome Verhältnisse erst entfalten und im gleichen Moment reproduzieren. Alle Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind in diesem Zusammenhang sozusagen verhängen, unabhängig vom eigenen Willen, der Menschen trotzdem nicht abzusprechen ist: „Der totale Zusammenhang hat die Gestalt, daß alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen, gleichgültig, ob sie subjektiv von einem ‚Profitmotiv‘ geleitet werden oder nicht“ (ebd., 14). Anonymität herrschaftlicher Mechanismen bedeutet jedoch nicht, dass gesellschaftliche Antagonismen verschwunden wären. Sie gehen vielmehr ineinander auf. „Die Allgewalt der Repression und ihre Unsichtbarkeit ist dasselbe“ (Adorno 1979d, 377). Auch wenn postindustrialisierte Wirtschaftsformen sich Bahn brechen und zuvor das Proletariat, weitgehend in der allgemeinen Logik integriert, Wohlstandszuwächse verzeichnen konnte, bleibt der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital auch in so genannten Wissens- und Dienstleistungsgesellschaften bestehen. Davon zeugen nicht nur immer noch ungleiche Bildungschancen und Zugänge zur Gesundheitsversorgung, sondern auch die weiter bestehende strukturelle Arbeitslosigkeit sowie die in vielen westlichen Ländern etablierten jeweiligen Interessensvertretungen, die entweder auf der Arbeit gebenden oder nehmenden Seite stehen und so versuchen, den Konflikt weitgehend zu befrieden. „Der Klassenkampf wird unter die Ideale verbannt und hat sich mit der Toleranz und der Humanität zur Parole in den Reden gewerkschaftlicher Präsidenten zu bescheiden. Die Zeiten, da man noch Barrikaden bauen konnte, sind fast schon so selig wie die, da das Handwerk einen goldenen Boden hatte“ (ebd.). Welch sozialstaatliche Errungenschaften auch bürgerliche Gesellschaftsformierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts abzufedern vermochten, die Logik des Allgemeinen unterwirft immer noch alle, egal auf welcher Seite des gesellschaftlichen Antagonismus objektivierte Subjekte stehen, indem sie schlichtweg praktiziert wird. „Der Vergesellschaftungsprozeß vollzieht sich nicht jenseits der Konflikte und Antagonismen oder trotz ihrer. Sein Medium sind die Antagonismen selbst, welche gleichzeitig die Gesellschaft zerreißen. Im gesellschaftlichen Tauschverhältnis als solchem wird der Antagonismus gesetzt und reproduziert, der organisierte Gesellschaft jeden Tag mit der totalen Katastrophe auslöschen könnte. Einzig durch das Profitinteresse hindurch und den immanent-gesamtgesellschaftlichen Bruch erhält sich, knirschend, stöhnend, mit unsäglichen

Opfern, bis heute das Getriebe“ (Adorno 1979c, 14f.). Das Wechselspiel von grundlegender Logik der Vergesellschaftung als warenförmige, und der politischen Ebene im Rahmen demokratischer Verfasstheit von Staaten, muss an dieser Stelle noch genauer beleuchtet werden.

Menschenrechte sind vor allem in westlichen Demokratien noch am ehesten entwickelt und verwirklicht. Faschistische Diktaturen und offen autoritäre Systeme entsprechen einer totalen Negation der Menschenrechte. Sie beschneiden und verwehren sie am offensichtlichsten und lassen auch dementsprechend kaum Kritik an diesem unzulänglichen Zustand zu. Es ist kaum vorstellbar, dass Menschenrechte in nicht-demokratischen Systemen sich entfalten können bzw. dürfen, aber denkmöglich, dass Menschenrechte in vollem Umfang ihre Verwirklichung erlangen in politischen Strukturen, die jenseits des heutigen Demokratie-Verständnisses angesiedelt sind, was jedoch in den Bereich der Spekulation, manche würden sagen, der Utopistik, fällt. In gewisser Hinsicht kann mit Blick auf die gegenwärtige Verfasstheit von Staaten, von einer Verknüpfung von Demokratie und Menschenrechten, allerdings unter herrschaftlichen Prämissen, gesprochen werden. „In vielfältigen Formen wird soziale und politische Herrschaft ausgeübt, die sich der demokratischen Kontrolle und Mitentscheidung durch die Betroffenen entzieht“ (Demirovic 1997, 7). Mit Blick auf die bürgerliche Demokratie selbst, erscheint sie als „besondere politische Form, in der in spezifischer Weise soziale Herrschaft durch besondere soziale Kräfte, die mit der Funktion der privaten Organisation der Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens verbunden sind, ausgeübt wird – eine Form, die deren partikulare Lebensweise verallgemeinert“ (ebd.). Diese Form, deren Maßstäbe die Existenzen der Individuen durchziehen, sie normt und sanktioniert, ist die bürgerliche Gesellschaft. Insgesamt lässt sich „[d]ie bürgerliche Form des Allgemeinwillens und seiner Formierung (...) als Politik bestimmen. Sie basiert auf einer spezifischen Arbeitsteilung einerseits der privaten, gesellschaftlichen Egoismen und andererseits einer Idealisierung in Allgemeinwohlformeln“ (ebd., 85). Inwieweit Menschen in Armut oder Wohlstand leben, entscheidet sich in diesem Feld und den dazugehörigen Allokationsmechanismen. Ob ein wohlfahrtsstaatliches Auffangnetz im links-liberalen Zuschnitt das seinige zum gegenwärtigen Zustand westlicher Gesellschaften beiträgt oder nicht, Mehrwert und Ausbeutung wird in der kapitalistischen Produktionsweise produziert. Die bürgerliche Verallgemeinerung des menschlichen Subjekts, im besten Fall männlich und weiß, das seine Arbeitskraft am Markt verkaufen kann oder auch nicht, entspricht auch gegenwärtig noch genau der doppelten Freiheit der Lohnarbeit, die in der Überwindung feudaler Verhältnisse

ihren Ursprung hat. Für den Begriff der Politik haben diese widersprüchlichen Aspekte folgende Konsequenz: „Bei Politik handelt es sich um die Bewegungsform eines gesellschaftlichen Widerspruchs von Emanzipation und Herrschaft. Doch ist diese Bewegungsform asymmetrisch gewichtet, gleichsam eliptisch, da es das Bürgertum ist, das die Politik als Medium des eigenen Emanzipationskampfes gegen die Feudalität herausgebildet und als Terrain konstituiert hat, auf dem sich alle anderen sozialen Klassen bewegen müssen“ (ebd., 86). Was die bürgerliche Gesellschaft so enorm produktiv macht – Marx und Engels bewundern sie gar im kommunistischen Manifest, „sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde“ (Marx/Engels 2006, 20) – ist Arbeitsteilung bzw. Ausdifferenzierung: „In der bürgerlichen Gesellschaft entfaltet sich die funktionale Aufgabenteilung in einer völlig neuartigen und komplexen Form. Sie setzt die Individuen aus allen traditionellen Beziehungen frei und läßt sie zu universellen Individuen und Mitgliedern der einen Weltgesellschaft werden. Gleichwohl bleibt die Organisation der gesellschaftlichen Kooperation beschränkt. Immer noch ist sie naturwüchsig und tritt als gesellschaftliche Allgemeinheit und Sachzwang den Individuen gegenüber – als Kommando der Arbeit“ (Demirovic 1997, 73). Wie lassen sich nun die angestellten Überlegungen einer kritischen Betrachtung bürgerlicher Vergesellschaftung im Zusammenhang mit dem Versprechen von Rechten für alle Menschen rekapitulieren?

Soziale Kollateralschäden sind der bürgerlichen Gesellschaft so immanent wie die Abstraktion von Gebrauchs- zu Tauschwerten. Trotzdem kann sie nicht nur die Proklamierung von Rechten des Menschen für sich verbuchen, sondern auch den Schein ungeheurer zivilisatorischer Erhabenheit produzieren, was im doppelten Sinne wahr und falsch zugleich ist. Dass sie den Schein produziert ist zunächst einmal wahr, da der Eindruck des „goldenen Westens“ ein weit verbreiteter ist. Falsch, weil dem Schmieden des eigenen Glücks auch als Illusion widersprochen wird. In einem weiteren Sinne ist es wahr, dass keine andere gesellschaftliche Form so lange innergesellschaftliche Befriedung bei gleichzeitig hohem durchschnittlichen Wohlstand zeitigte, wie die bürgerliche Demokratie nach 1945, was durchaus als große zivilisatorische Leistung betrachtet werden kann. Falsch ist die Behauptung im Angesicht der Millionen in Armut, Elend und Entrechtung lebenden Existenzen inmitten dieser Gesellschaften, die zwischen Leben und Überleben dahinvegetieren und vom allgemeinen gesellschaftlichen Überfluss nur volle Mistkübel auf der Straße mitbekommen. Dieselbe Erfahrung machen Marginalisierte seit Jahrhunderten. Im Kampf gegen feudale Zustände erscheint die bürgerliche Macht nicht nur als progressiv, sie benötigt das unverborgene Unrecht des Feudalismus um eigenes verborgenes Unrecht

ursprünglich erst etablieren zu können: „Um zum allgemeinen Vertreter der Gesellschaft und ihrer Interessen zu werden, ist allerdings von Bedeutung, daß es einen Antagonisten gibt, eine andere Klasse, die als reines Hindernis des Allgemeinwohls und der Unterjochung seiner Vertreter gilt“ (ebd., 71). Im politischen Kampf wird der soziale und ökonomische Aspekt dann sehr schnell vergessen. So stellte sich ja auch letztlich für Thomas Paine, wie im ersten Teil gezeigt, gesellschaftliche Ungerechtigkeit in der Ungleichheit von Herr und Knecht, weniger in der zwischen Arm und Reich, dar. In dieser politischen Einseitigkeit für sich genommen mag das auch durchaus richtig sein, doch eben nur die halbe Wahrheit. Ähnliches lässt sich auch den Protagonisten der Französischen Revolution vorwerfen, nämlich „die völlige Verkennung der historischen Prinzipien der Revolution, d. h. die der bürgerlichen Gesellschaft“ (ebd., 69). Politische Freiheit und Befreiung von sozialem Elend müssen nicht Hand in Hand zur Sonne entgegen gehen, was im Zuge von 1789 wenig Beachtung genoss: „Anerkennen sie nämlich die bürgerliche Gesellschaft in ihren Freiheitsrechten, so verkennen die Führer der Revolution doch gleichzeitig, daß die bürgerliche Gesellschaft aufgrund der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der allgemeinen Konkurrenz keine Homogenität kennt, daß sich die bürgerliche Gesellschaft als Gesellschaft des Krieges aller gegen alle nicht vereinheitlichen läßt“ (ebd.). Als Ergebnis stellt sich dann jene, oben schon beschriebene, politische Revolution und ihre Deklaration von Rechten des Menschen ein, die Marx und Engels ob ihres Idealismus dann als bürgerliche Revolution charakterisieren (vgl. ebd., 71). Bezeichnenderweise schafft es die politische Revolution in Nordamerika nicht einmal, die Grundsätze ihrer Verfassung – im Kern Freiheit, Gleichheit und pursuit of happiness - für wirklich alle Menschen, auch AfroamerikanerInnen, formell gelten zu lassen. Abgesehen von den sozialen Missständen, die weder in Nordamerika noch Frankreich nach der Revolution der Vergangenheit angehören sollten, was aber durchaus zum Wesen der bürgerlichen Revolutionen gehört: „Denn diese Revolution begeistert die Massen, doch berührt und verändert sie ihre Lebensweise nicht nach ihren eigenen Maßstäben. Es handelt sich eben um die Emanzipationsbedingungen einer exklusiven Klasse, die hier verwirklicht werden“ (ebd.). Es ist dies eben die Klasse des weißen, bürgerlichen Mannes, wovon vor allem die politische und wirtschaftliche Benachteiligung von Frauen dies- und jenseits des Atlantiks bis in die Gegenwart Zeugnis ablegen kann. Den (Heiligen-)Schein der bislang zivilisiertesten Stufe der Menschheit setzt sich die bürgerliche Gesellschaft ihrem Selbstverständnis nach gerne auf. Im Kontrast zu Feudalismus und Monarchie bzw. der späteren Barbarei von Nationalsozialismus und anderen Faschismen, aber auch realsozialistischen Disziplinarstaaten, mag das auch gar nicht so falsch klingen. Dennoch muss gerade die bürgerliche Gesellschaft an ihren eigenen

Maßstäben gemessen werden, die dem Anspruch nach nicht zuletzt den aus ihr entstandenen und in sie eingebetteten Menschenrechten entspringen. Anders gefragt: Woher kommt der Schein des Richtigen und alternativlosen, der sich wie eine Nebeldecke über das eigentlich falsche Sein legt?

Bürgerlicher Verblendungszusammenhang und Ideologiekritik

Quintessenz der angestellten kritischen Betrachtung bürgerlicher Vergesellschaftung ist, dass „[i]n der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warentauschs sich die Herrschaft von Menschen über Menschen [versteckt]. Das bleibt wahr trotz all der Schwierigkeiten, denen mittlerweile manche Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie konfrontiert sind“ (Adorno 1979c, 14). Jene versteckten herrschaftlichen Mechanismen zu dechiffrieren war von jeher die Aufgabe, die sich eine Kritik der politischen Ökonomie zu stellen hat. Sie bietet sich insofern an, „weil sie die so bedeutsamen Machtfelder von Politik und Ökonomie integriert“ (Novy 2005, 10), sie „arbeitet dialektisch und analysiert die Widersprüche des Kapitalismus“ (ebd., 13). Da der Anspruch der Menschenrechte eine prinzipiell emanzipatorische Stoßrichtung darstellt, sie aber innerhalb der bestehenden Verhältnisse ihrer Verwirklichung harren, können sie nur in Verbindung mit den Widersprüchen kapitalistischer Gesellschaften verortet werden. Menschenrechte werden zugleich versprochen und gebrochen, was als Widerspruch insofern gut mit bürgerlichen Verhältnissen verbunden werden kann, gilt es doch, nicht „den Kern der dialektischen Theorie aus den Augen zu verlieren, nämlich den grundlegenden Unterschied zwischen dem Idealen und dem Realen, zwischen Theorie und Praxis“ (Horkheimer 2008, 182). Menschenrechte sind Teil der gesellschaftlichen Totalität und kritische Gesellschaftsanalyse kann nur so verfahren, dass sie „über diesen Gesellschaftsbau selbst [urteilt], und zwar mit Bezug auf den vernünftigen Zustand, den sie im Blick hat“ (Bittner 2009, 139). Allen Menschen das gute Leben zu ermöglichen, wäre im Hinblick auf das produktive Potential, das bürgerliche Gesellschaften in sich bergen, nicht denkunmöglich. Im Widerspruch des ungeheuren Potentials mit der mangelhaften Realität, der sich daraus eröffnet, muss Kritik den Versuch unternehmen, den Zustand einer „trotz aller Rationalisierung irrationalen Gesellschaft“ (Horkheimer/Adorno 2008, 132) gedanklich zu fassen. Dialektisches Vorgehen kann hier

ansetzen: „Stringenz und Totalität, die bürgerlichen Denkideale von Notwendigkeit und Allgemeinheit, umschreiben in der Tat die Formel der Geschichte, aber eben darum schlägt in den festgehaltenen herrschaftlich großen Begriffen die Verfassung der Gesellschaft sich nieder, gegen welche dialektische Kritik und Praxis sich richtet“ (Adorno 2001, 285). Wie eine Gesellschaft, die ein menschenwürdiges Leben aller garantieren könnte, auszusehen habe, lässt sich bei diesem Unterfangen nicht ausweisen: „Man kann nicht sagen, wie die befreite Gesellschaft leben würde. Aber man kann sehr bestimmt analysieren, was sie objektiv daran hindert es zu tun. Ethische Fragen sind also wahrheitsfähig, ohne dass ein schon fertiges Bild des ‚guten‘, richtigen oder geglückten Lebens als Maßstab ihrer Beurteilung zur Verfügung stehen müsste“ (Jaeggi 2005, 133). Diese Analyse der Umstände, die Hindernisse des geglückten Lebens für alle darstellen, muss dabei immer im Kopf behalten, dass alle gesellschaftliche Realität von Menschen geschaffen ist, selbst wenn sie sich auf institutionalisiertem Wege über die Köpfe der Menschen erheben und quasi in eigener Logik vollzogen werden. „Angesichts der Tatsache, daß noch die übermächtigen sozialen Prozesse und Institutionen in menschlichen entspringen, wesentlich vergegenständlichte Arbeit lebendiger Menschen, hat die Selbständigkeit des Übermächtigen zugleich den Charakter von Ideologie, eines gesellschaftlich notwendigen Scheins, der zu durchschauen und zu verändern wäre“ (Adorno 1979c, 17).

Die Aufrechterhaltung bestehender Verhältnisse zehrt vor allem an der Apathie, die sozialisierenden Mechanismen zu versuchen zu analysieren und bevor überhaupt in weiterer Folge auf ihre Veränderung hinzuarbeiten wäre, sie eben zu *kritisieren*. Kritik als begriffliches Werkzeug leitet sich etymologisch von „criticus“ aus dem lateinischen ab, das auf das griechische „kritikos“ verweist und selbst aus dem Verb „krino“ entstanden ist und in der frühen Bedeutung auch als „auswählen“ oder „auserlesen“ verstanden werden kann (vgl. Bittner 2009, 134ff.). Hilfreicher ist ein Begriff von Kritik, der im Gebrauch im Zusammenhang gesellschaftlicher Verhältnisse dann schon mehr in die Richtung von „urteilen“ geht (vgl. ebd., 136), denn „[d]as, was in einer Kritik, wie man das Wort heute gebraucht, beurteilt wird, sind Menschen und Werke von Menschen, aber keine anderen Naturdinge als Menschen“ (ebd., 137). Von Kritik lässt sich also sprechen, „wo es um Menschen, ihr Tun und die Produkte dieses Tuns geht“ (ebd.). Weil gesellschaftliche Prozesse und Institutionen als Produkte menschlichen Handelns angesehen werden können, müsste also dort Kritik ansetzen. Dass Menschen meistens kein Interesse daran haben, tief greifende Kritik an den Strukturen, die sie umgeben, zu üben, darf nicht verwundern. Wohlgemerkt lässt sich das den Subjekten kaum vorwerfen, baut die gesellschaftliche Struktur doch auf

dem Schein der Unantastbarkeit auf, „die unwiderstehliche Realität, die geehrt und der gehorcht werden muß“ (Horkheimer 2008, 123). Mechanismen, die Menschen ihren Platz im Bestehenden zuweisen, wirken nicht konkret genug, als dass einzelne Individuen den Eindruck hätten, direkt auf sie zugreifen zu können. Selbst wenn der Eindruck vorhanden wäre, könnten sie es nicht: „Das Kapital ist eine Struktur, auf die Einzelne nicht einfach zugreifen können. Es ist ein Prozess, der durch den strukturellen Zwang zum ständig neuen Streben nach Profit angetrieben wird“ (Novy 2005, 74), also ob dieser von Adorno formulierten „Selbständigkeit des Übermächtigen“ in der Tauschwertgesellschaft. Die formelle Anerkennung von Menschenrechten in der bürgerlichen Gesellschaft könnte nun als Ausdruck der bestehenden Widersprüche angesehen werden. Also als Teil des Schleiers, der sich zwischen die Wahrnehmung der Individuen und der sie konfrontierenden gesellschaftlichen Wirklichkeit legt, auch wenn Menschen immer zugleich Teil dieser Wirklichkeit sind. An diesem Punkt setzt ideologiekritisches Vorgehen ein, das versucht, den widersprüchlichen Konnex von Wahrnehmung und Wirklichkeit, also „gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang“ (Adorno 1975, 61), zu entschlüsseln. Insofern unterscheidet sich dieses kritische Vorgehen vom Verständnis traditioneller Theorie: „Die Selbsterkenntnis des Menschen in der Gegenwart ist (...) nicht die mathematische Naturwissenschaft, die als ewiger Logos erscheint, sondern die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft“ (Horkheimer 2005, 215).

Ideologien können definiert werden als „Ideen die (notwendig oder jedenfalls systematisch) in bestimmten sozialen Zusammenhängen stehen und entstehen. Ideologien sind dabei Überzeugungssysteme, die praktische Konsequenzen haben. Sie wirken praktisch und sind ihrerseits Effekte einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis“ (Jaeggi 2009, 268). Anders formuliert: „Ideologien konstituieren unseren Weltbezug und damit den Deutungshorizont, in dem wir uns und die gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen und die Art und Weise, in der wir uns in diesen bewegen“ (ebd., 268f.). Sollen nun Menschenrechte als Teil des Scheins bürgerlicher Vergesellschaftung beschrieben werden, müssen folgende Prämissen festgehalten werden: Erstens, ist die Idee der Menschenrechte als Ausdruck von politischen Revolutionen in Frankreich und Nordamerika im Geiste der Aufklärung entstanden. Zweitens haben diese Umwälzungen feudaler Verhältnisse eben besagte soziale Zusammenhänge entstehen lassen, namentlich die bürgerliche Gesellschaft und ihre spezifische Form des Wirtschaftens, welche Menschenrechte, ihrem Verständnis nach, als politische Grundlage vorfinden. Drittens stehen Menschenrechte im permanenten Zusammenhang gesellschaftlicher Praxis und dessen Deutungshorizont, da der fortwährende Kampf um und auch gegen sie tagtäglich passiert und

für die Menschen auch wahrnehmbar ist. Wenn „Ideologiekritik die Umstände [dechiffriert], die es der Herrschaft erlauben, sich durchzusetzen“ (ebd., 269), können Menschenrechte konsequenterweise als Teil dieser Umstände angesehen werden, da, in der von Marx beschriebenen Gleichsetzung vom Menschen mit dem Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, Menschenrechte dazu beitragen, die uns umgebenden bürgerlichen Verhältnisse zu erschaffen, die in weiterer Folge herrschaftliche Beziehungen implizieren. Die hier aufgegriffene Herangehensweise von Ideologiekritik scheint insofern hilfreich, da sie „Herrschaftsverhältnisse noch da aufspürt, wo sie unscheinbar und fast unsichtbar sind. Ihre Besonderheit liegt auch darin, dass sie *anders* auf Phänomene *sieht*, deren Unrechts- oder Herrschaftscharakter ganz offensichtlich ist“ (ebd., 295). Gegeben, dass Armut und Ausbeutung Konstanten kapitalistischer Produktionsverhältnisse unter menschenrechtlichen Vorzeichen sind, lassen sich so auch Menschenrechte als beteiligt am Aufbau und als Teil der Struktur von bürgerlicher Gesellschaft begreifen, deren ideologischen Ausdruck sie gleichzeitig darstellen. Kritik an den Menschenrechten und Herrschaftskritik verbinden sich demnach in diesem Verständnis von Ideologiekritik. Insbesondere wegen der Tatsache, „dass sie nicht auf (einzelne) schlechte Handlungen, sondern auf Verhältnisse *als* Verhältnisse zielt. Ideologiekritik ist also gemacht für die Kritik ‚struktureller Herrschaft‘ und für die strukturelle Kritik von Herrschaft“ (ebd.). So lassen sich Menschenrechte als Bestandteil der Totalität von Tauschwertgesellschaften denken. In der Beurteilung dieser Totalität bei Adorno – „Das Ganze ist das Unwahre“ (Adorno 2001, 80) – ließe sich demnach auch finden, was als uneingelöstes Versprechen in Form der Menschenrechte zuvor schwer zu lokalisieren war. Also, „dass die Ganzheit, in der wir leben, eine falsche ist“ (Bittner 2009, 144), auch die Menschenrechte mit einschließt. Andernfalls wären Menschenrechte außerhalb der uns umgebenden Strukturen. In der Umdeutung des von Hegel übernommenen Ganzen als das nun Unwahre, kommt ein wichtiger Hinweis zum Vorschein: „Unter Bedingungen der Moderne führt die Behauptung einer Vollendung des Wahren als des Ganzen bloß zu gefährlichen Illusionen von Freiheit und Glück in einer vollends verwalteten Gesellschaft“ (Goehr 2005, 298). Warum die Beurteilung von Menschenrechten als Ausdruck bürgerlicher Vergesellschaftung mit diesem ideologiekritischen Vorgehen kompatibel erscheint, bedarf noch einer genaueren Betrachtung.

Für Ideologiekritik als bestimmten Typus von Kritik, also „wo der Geist an den eigenen Ketten zerrt“ (Adorno 1975, 49), werden Rahel Jaeggi zufolge vier Aspekte als charakteristisch angenommen (vgl. Jaeggi 2009, 269f.). Erstens: „Ideologiekritik ist Herrschaftskritik“ (ebd., 269). Ideologiekritische Herangehensweise an Herrschaft „ist in

diesem Sinne ein Angriff auf das, was man als Mechanismen der ‚Verselbstverständlichung‘ oder ‚Selbstverständlichmachung‘ bezeichnen kann, Mechanismen also, die den Eindruck der Unhintergebarkeit von sozialen Verhältnissen wie Selbstverhältnissen herstellen“ (ebd.). Gewisse Dinge werden als selbstverständlich und im gesellschaftlichen Gefüge als unhintergebar angenommen und erfahren so eine Art von Naturalisierung. Es werden z. B. ökonomische Vorgänge in den Rang von Naturgesetzen gehoben, um so Kritik von vornherein neutralisieren zu können. Der Angriff zielt aber auch auf „Vorgänge wie der der Universalisierung von Partikularem, der in der Marx’schen Analyse so prominent als Legitimationsmechanismus der bürgerlichen Gesellschaft enthüllt wird“ (ebd.).

Zweitens versucht Ideologiekritik, gesellschaftliche Verhältnisse und Phänomene in ihren Widersprüchen denkend zu fassen. Sie „geht von den inneren Widersprüchen oder Selbstwidersprüchen, den internen Inkonsistenzen einer gegebenen Situation aus“ (ebd., 270). Zu betonen ist, dass sie dem als falsch identifizierten gegebenen Zustand kein alternatives, besseres Bild eines besseren Zustands entgegenhalten kann. Sie „setzt damit dem Falschen nicht unmittelbar das ‚Richtige‘ entgegen, und sie arbeitet nicht mit einem externen Maßstab, den sie an das Gegebene anlegt, sondern (...) mit dessen eigenen Maßstäben“ (ebd.). Sie will also das Gegebene an den Maßstäben messen, das es selbst ausweist oder vorgibt auszuweisen.

Drittens orientiert sich dieser Typus ideologiekritischen Verfahrens an einer, mit Paul Ricoeur gesprochen, „Hermeneutik des Verdachts“ (vgl. ebd.), was folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden kann: „Wo sie Verzerrungen im Selbst- und Weltverständnis von Individuen wie auch im Selbstverständnis von sozialen Entitäten aufdeckt, operiert sie mit einem Vorbehalt gegen die Selbstausslegung von sozialen Gebilden und Individuen und gegen die prima facie Interessen der Individuen“ (ebd.).

Viertens will Ideologiekritik den Zusammenhang von Analyse und Kritik aufrecht erhalten in dem Sinn, dass nicht Analyse der Kritik quasi vor- bzw. zuarbeitet, sondern beide Teil einer Vorgehensweise sind (vgl. ebd.). Indem die Analyse also „nicht nur die instrumentelle Vorbedingung für Kritik, sondern Bestandteil des kritischen Prozesses selbst ist“ (ebd.).

Menschenrechte und die Dialektik von Freiheit und Gleichheit

Nun liegt eine Schwierigkeit dieses Unterfangens darin, dass gerade, „wenn Ideologiekritik Herrschaft durch die Auflösung falscher Selbst- und Weltbilder überwinden will“ (ebd., 271), sie erst ausweisen müsste, von welchem Standpunkt aus sie das zu tun imstande ist (vgl. ebd.). Um etwas als richtig oder falsch ausweisen zu können, müsste Ideologiekritik ja einen externen, sich außerhalb der zu kritisierenden gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. der „falschen Selbst- und Weltbilder“, die als herrschaftliche Phänomene zum Ausdruck kommen, befindlichen Standpunkt einnehmen und eigene Maßstäbe ausweisen, anhand derer geurteilt werden kann. Es stellt sich im Zuge dessen die Frage, „ob Ideologiekritik überhaupt eine Kritik sui generis sein kann oder ob sie abhängig bleibt von normativen Standards, die unabhängig von ihr etabliert werden“ (ebd., 272). Anders gefragt: wie könnte, ohne einen vermeintlichen externen Standpunkt einzunehmen, Ideologiekritik sich mit Normativität aufladen, um sich überhaupt dazu zu ermächtigen, über wahr bzw. richtig oder falsch zu urteilen? Und wie verhalten sich die Begriffe wahr und falsch aus ideologiekritischer Perspektive überhaupt zueinander in Bezug auf gesellschaftliche Verhältnisse? Gerade in Verhältnissen, in denen „der Schein der Freiheit die Besinnung auf die eigene Unfreiheit unvergleichlich viel schwerer [macht], als sie im Widerspruch zur offenen Unfreiheit war“ (Adorno 1975, 48).

Wichtige Hinweise zum Wesen der Ideologie und ihrer Kritik gibt Adorno: „Wo bloße unmittelbare Machtverhältnisse herrschen, gibt es eigentlich keine Ideologien“ (Adorno 1979e, 465), ist zunächst einmal ein Hinweis darauf, dass Herrschaftsverhältnisse, die ausschließlich auf der Macht von Schwert und Kolben aufbauen, keine Formen von Ideologie benötigen, wie sie dann mit Aufklärung und Industrialisierung schlagend werden. Herrschaft, die nicht nur auf reiner Unterdrückung aufbaut, benötigt subtilere Mittel zu ihrer Aufrechterhaltung. Insofern lässt sich sagen, dass „[a]ls objektiv notwendiges und falsches Bewusstsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren, die sich von der vollen Wahrheit ebenso scheidet wie von der bloßen Lüge, gehört Ideologie, wenn nicht bloß der modernen, so jedenfalls einer entfalteten städtischen Marktwirtschaft an. Denn *Ideologie ist Rechtfertigung*“ (ebd.). Mit der Aufklärung entstehende bürgerlich-kapitalistische Gesellschaften versprechen Rationalität, sowohl im Denken, als auch die Regierungsformen betreffend. Herrschaft wird nicht mehr durch Gott gerechtfertigt oder aus einem dynastischen Prinzip abgeleitet, sondern fühlt sich rationaler Begründungen verbunden, was eine neue Sachlage für Analyse und Kritik

eröffnet. Erst an diesem Punkt kann das Projekt von Ideologiekritik beginnen. Sie ist „als Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit, nur soweit möglich, wie jene ein rationales Element enthält, an dem die Kritik sich abarbeiten kann“ (ebd.). Indem ideologische Konstrukte Wahrnehmung von Realität konstruieren, weisen sie etwas als wahr aus, das auf die ausgewiesenen Prinzipien, nach denen sich Gesellschaften strukturieren, zurückbezogen wird und gegebenenfalls als falsch beurteilt werden kann. Mit dieser Herangehensweise lässt sich der ideologische Charakter von Freiheit und Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft nun besser darstellen. Beide Normen mussten als Kampfbegriffe gegen den Feudalismus erst Wirklichkeit werden, allerdings in einer paradoxen Ausformung. Führt man sich wieder die doppelte Freiheit der Lohnabhängigen vor Augen, ergibt die Paradoxie in Form der „Durchdringung von wahr und falsch“ (Jaeggi 2009, 272) einen Sinn. Denn beide Parteien eines Arbeitsvertrages gehen ihr vertragliches Verhältnis als formal Gleiche ein, sprich rechtlich gleichgestellte Subjekte, und tun dies auch als unabhängige und aus freien Stücken (vgl. ebd., 273). In diesem Moment erscheint die normative Vorgabe als eingelöst: „Die naturrechtliche Idee von Freiheit und Gleichheit, auf die sich die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft als auf ihr genuines Organisationsprinzip beruft, entspricht einerseits der Wirklichkeit“ (ebd.). In dieser Hinsicht ist Verwirklichung der Prinzipien also als *wahr* einzustufen. „Auf der anderen Seite allerdings scheint die Wirklichkeit des kapitalistischen Arbeitsverhältnisses diese bürgerlichen Normen zu widerlegen. Nicht nur herrscht (um den Preis des Verhungerns) für die meisten Arbeitnehmer faktisch ein *Zwang* zum Eintritt in ein solches Verhältnis; auch ist die faktische materielle *Ungleichheit*, die sich zwischen den Vertragspartnern herstellt (...) systematisch induziert“ (ebd.). Die gleiche Freiheit der Lohnarbeitenden besteht eben nicht nur einseitig im frei sein von feudalen Ketten, sondern in ihrer Verdoppelung auch im frei sein von Produktionsmitteln, was dazu führt, dass sie, als frei ihre Arbeitskraft zu verkaufen, förmlich dazu gezwungen werden, das auch tun zu müssen um überleben zu können. „Kulminiert in der Moderne, im kalten Elend der freien Lohnarbeit alle Unterdrückung, die Menschen je Menschen angetan haben, so offenbart sich der Ausdruck des Historischen selber an Verhältnissen und Dingen (...) als Spur von altem Leiden“ (Adorno 1979d, 373f.). Das Zwangsverhältnis liegt nicht mehr wie unter feudalen Vorzeichen im Arbeitsverhältnis selbst, sondern in strukturellen Vorgaben der gesellschaftlichen Verhältnisse, was zwar anders, aber deswegen nicht weniger unterdrückend ist. Insofern müssen die Normen Freiheit und Gleichheit, wie sie in bürgerlichen Gesellschaften erscheinen, als falsch bezeichnet werden. Die von Adorno formulierte „Verschränkung des Wahren und Unwahren“ zeigt sich also als paradigmatisch für

kapitalistische Vergesellschaftung unter der Prämisse postulierter Freiheit und Gleichheit, die wahr und falsch zugleich ist: „Die Idee der Freiheit und Gleichheit ist eben in einer Hinsicht – der Hinsicht des rechtlichen und politischen Status der Beteiligten – ‚wahr‘, das heißt, in dieser Hinsicht beschreibt sie die Realität, die sie beschreiben soll, angemessen. Davon lässt sich nun eine zweite Hinsicht unterscheiden, die man diejenige der materialen Verwirklichung nennen könnte. Und in dieser Hinsicht ist es klarerweise falsch zu behaupten, dass in der bürgerlichen Gesellschaft Freiheit und Gleichheit bereits verwirklicht wären“ (Jaeggi 2009., 273f.).

Nun wäre es aber zu einfach, Normen der Freiheit und Gleichheit schlichtweg ihre Unzulänglichkeit zu attestieren, ohne sich ihrer historischen Entfaltungskraft gewahr zu werden. Einerseits bildeten sie als Kampfbegriffe erst den Ausgangspunkt für die Entstehung moderner Gesellschaften, die maßgeblich daran beteiligt waren, demokratische Strukturen zu etablieren. Andererseits setzt die ideologische Funktion dieser Normen Produktivität der Tauschwertgesellschaft erst frei, was sie selbst auch produktiv macht. In dieser Sichtweise „ist die Ideologie von Freiheit und Gleichheit selbst ein Faktor in der Entstehung des Zwangs und der Ungleichheit“ (ebd., 274). Gleichzeitig besteht der Anspruch der Begriffe ihrem Sinn nach weiter, wäre es doch auch falsch zu behaupten, Gesellschaften bar jeglicher Freiheit und Gleichheit als normativen Horizont heranzuziehen. Vielmehr „[sind] [d]ie normativen Ideale also nicht etwa lediglich noch nicht vollständig verwirklicht, sie sind in *ihrer Verwirklichung verkehrt*. Nicht nur also sind Freiheit und Gleichheit keinesfalls ‚bloße Ideen‘; es sind Ideen, die gesellschaftlich wirksam geworden sind und sich in sozialen Institutionen sedimentiert haben“ (ebd.). In weiterer Folge kann nun die Annahme, dass Menschen in dieser Gesellschaftsform frei und gleich sind, in ihrer Paradoxie auch auf die Menschenrechte bezogen werden, deren Kern auch Freiheit und Gleichheit bilden, was gerade dann einleuchtet, wenn jene, die Menschenrechte genießen sollen, in verdeckter Weise durch die Rede vom *Menschen an sich*, eigentlich schon als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sich entpuppt haben. Insofern kann das für Menschenrechte nur bedeuten, dass sie einen Anteil zu dieser verkehrten Verwirklichung der einschlägigen Normen beigetragen haben. Indem sie in ihrem Kern Freiheit und Gleichheit für alle Menschen deklarieren, können sie als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, als die sie dechiffriert erscheinen, nur als idealistische Spiegelung der falschen gesellschaftlichen Tatsachen mit den vormalig richtigen Ideen identifiziert werden. „Der Idealismus glorifizierte das bloß Bestehende, indem er es gleichwohl als ein wesentlich Geistiges darstellte; er verschleierte die grundlegenden Konflikte der Gesellschaft hinter der Harmonie seiner begrifflichen Konstruktionen und

förderte in allen seinen Formen die Lüge, die das Bestehende in den Rang eines Gottes erhebt, indem sie ihm einen ‚Sinn‘ zuschreibt, den es in einer antagonistischen Welt verloren hat“ (Horkheimer 2008, 171). Für Menschenrechte, in auf Konkurrenz und Tauschwerten aufgebauten Gesellschaftsformen, kann dann nur gelten, was prinzipiell für Freiheit und Gleichheit in ihrer Verkehrung und als die Grundlage von Menschenrechten auch gilt: „Ihre Wirksamkeit besteht (...) darin, sich in ihrer Verwirklichung gleichsam selbst zu untergraben“ (Jaeggi 2009, 274). Es stellt dies den Kern der Widersprüchlichkeit von Menschenrechten dar: „Die Realität der Menschenrechte schließt notwendig ihre eigene Negation ein; aber nicht deshalb, (...) weil sie auf der Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise zu verwirklichen versucht werden. Die Menschenrechte selbst gehören zur Struktur der kapitalistischen Produktionsweise: Ihre Praktizierung ist die Realität der kapitalistischen Produktionsweise“ (Maihofer 1992, 104). Die von den Menschenrechten deklarierten Normen transportieren, ihrem idealistischen Anspruch nach, Freiheit und Gleichheit in die, von materieller Unfreiheit und Ungleichheit geprägte, Realität. Menschenrechte und ihr Aufgehen in kapitalistische Produktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft ist daher kein Zufall: „Die Dialektik der Menschenrechte ist vielmehr den Menschenrechten immanent und somit Teil ihrer gesellschaftlichen Realität“ (ebd., 236). Das Dilemma, im Angesicht des Feudalismus Richtiges zu deklarieren, aber Falsches zu erhalten, ist der historischen Bewegung der Menschenrechte seit ihren ersten Deklarationen immanent. Keine der in Nationalstaaten verpackten Gesellschaften, die menschenrechtliche Verträge unterzeichnen und ratifizieren, sind frei von Unrecht, Herrschaft und Entwürdigung des Menschen. „Diese systematische Widersprüchlichkeit von Ideen und der von ihnen durchdrungenen sozialen Praxis ist es, die sich in der Rede von Ideologie als ‚notwendig falschem Bewusstsein‘ zusammenfügt“ (Jaeggi 2009, 274). So ist das Bewusstsein zunächst falsch aufgrund der falschen Interpretation von realen Verhältnissen, jedoch in seiner Falschheit notwendig, da die zu interpretierende Realität auch falsch ist, was letztlich zu einer notwendigen Falschheit führt (vgl. ebd., 274f.). „Mit Notwendigkeit falsch ist das Bewusstsein, weil es gar nicht anders kann, als falsch zu sein, und es kann gar nicht anders, als falsch zu sein, nicht etwa, weil es selbst sich notwendigerweise täuschen muss (also weil auf seiner Seite ein kognitives Defizit bestünde), sondern weil es einer falschen Realität entspricht. Insofern geht es nicht nur um falsches, sondern um *gesellschaftlich induziertes* falsches Bewusstsein“ (ebd., 275). Dass das Bewusstsein ein falsches Bild der Realität hat, ist notwendigerweise der Falschheit der realisierten Verhältnisse geschuldet, die allerdings mit

durchaus richtigen Ideen operieren wollte, denn man „kritisiert nicht die Ideale von Freiheit und Gleichheit selbst, sondern deren defizitäre Verwirklichung“ (ebd., 276).

Wenn von Regierungen abwärts die Wichtigkeit von Menschenrechten gepredigt wird, die gleichen Apologeten sich aber nicht anschicken, soziale Anspruchsrechte wie z. B. das Recht auf Ernährung und Wohnen mittels politischer Agenda zu garantieren und die den gegenwärtigen Gesellschaften immanenten sozialen Missstände generell versuchen zu beseitigen, ist das keine Täuschung der adressierten Sinne, sondern eine reine Bestätigung der Verhältnisse, auf denen die Predigt aufbaut. Je öfter sie gepredigt werden, desto unwahrer werden sie ihrer Idee nach, aber umso wahrer werden sie, bezogen auf die gesellschaftliche Realität, deren Grundlage sie sein wollen, welche aber grundlegend falsch ist. Nimmt man Menschenrechte als defizitär verwirklicht wahr, ist das genauso wahr, wie die Behauptung, dass Menschenrechte zum Aufbau demokratischer Gesellschaftssysteme ihren Beitrag geleistet haben, indem sie erst antidemokratische Monarchien an den Pranger stellten. Gleichzeitig entspräche es einem falschen Bewusstsein, ihre Deklaration mit der wirklichen Einrichtung der Gesellschaft zu verwechseln, die auf Akkumulation und Hierarchien aufbaut. Selbst wenn die ihnen zugrunde liegenden Normen sich produktiv entfaltet haben, wenn auch in ihrer verkehrten Verwirklichung, sind sie deshalb nicht als per se falsch am Friedhof der Geschichte zu entsorgen. Aus der Notwendigkeit heraus, falsch in Anbetracht der Verhältnisse zu sein, die sie eigentlich als humane Verhältnisse begründen wollten, muss man sie auch notwendig falsch wahrnehmen, frei nach dem Urteil: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“ (Adorno 2001, 59). Wenn Menschenrechte als Teil des ideologischen Konstrukts des gesellschaftlichen Scheins, der Freiheit und Gleichheit als seine Grundlage ausweisen will, angesehen werden sollen, kommt man wiederum zum dialektischen Kern von Ideologien, nämlich „daß diese zwar falsches Bewusstsein, aber doch nicht nur falsch sind. Der Schleier, der notwendig zwischen der Gesellschaft und deren Einsicht in ihr eigenes Wesen liegt, drückt zugleich kraft solcher Notwendigkeit auch dies Wesen selbst aus. Unwahr werden eigentliche Ideologien erst durch ihr Verhältnis zu der bestehenden Wirklichkeit. Sie können ‚an sich‘ wahr sein, so wie die Ideen Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit es sind, aber sie gebärden sich, als wären sie bereits realisiert“ (Adorno 1979e, 472f.). Wenn politische Systeme Menschenrechte so propagieren, als wären sie als Selbstverständlichkeit für die Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen immer mitgedacht, spricht eigentlich Ideologie zur Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft aus ihnen. Im selben Moment ist das Selbstverständnis, im Sinne der Menschenrechte Politik zu betreiben, aber nicht unwahr, sind sie doch die Rechte der bürgerlichen Gesellschaft, die der demokratisch ausgewiesenen

Politik zugrunde liegen. Aus diesem Verhältnis der Wahrnehmung zu ihrer Realität, die notwendig falsch sein muss, um Realität erst richtig fassen zu können, schöpft Ideologiekritik emanzipatorisches Potential: „Sie ist das Ferment eines praktischen Transformationsprozesses, der beides, die (soziale) Realität und deren Auffassung, betrifft und in dem sich beides, die soziale Realität und deren Auffassung ändern muss“ (Jaggi 2009, 277). Die Forderung, dass Ideologiekritik transformierenden Charakter in sich bergen soll, entspricht wiederum dem Unterschied zwischen traditioneller und kritischer Theorie, denn letztere hat „keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts. Diese negative Formulierung ist (...) der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffs der Vernunft“ (Horkheimer 2005, 259).

Immanente Kritik und negativistische Normativität

Wenn nun anhand der bürgerlichen Ideale von Freiheit und Gleichheit, die in die Idee der Menschenrechte aufgehen, gezeigt worden ist, „dass bestimmte Normen eine andere *Funktion* haben, als man ihnen zunächst ansieht, oder dass sie eine andere *Genese* und *Wirkung* haben, als man gedacht hätte“ (Jaeggi 2009, 278), stellt sich daran anschließend die Frage, wie Ideologiekritik in der Konfrontation der Normen mit ihrer Wirklichkeit, *neue* normative Horizonte für gesellschaftliche Praxis zu eröffnen vermag. Wenn Ideologiekritik transformierende Wirkung beansprucht, könnte sie mit der Forderung konfrontiert werden, zu zeigen, *wie es denn sein soll*, wenn nicht so, wie die bestehenden Verhältnisse schon sind, die sie ob ihrer wahren Falschheit bzw. falschen Wahrheit kritisiert und in diesem Urteil festhält, *wie es ist* bzw. *nicht sein soll*. Ist es legitim, soziale Realität und bestimmte Formen von Vergesellschaftung zu kritisieren und der Falschheit zu bezichtigen, ohne auszuweisen, wie es denn richtig wäre? Es ginge also darum, Ideologiekritik den Charakter transformierender Überwindung des Bestehenden zuzuschreiben, „ohne dabei über einen gegebenen externen Maßstab oder gar über eine schon existierende positive Alternative zu den kritisierten Praktiken zu verfügen“ (Ebd., 283).

Zur Beantwortung dieser Fragen lohnt sich eine nochmalige Rekapitulation der bisherigen „Leistung“ der Ideologiekritik in Bezug auf den ideologischen Charakter von Freiheit und

Gleichheit. Zunächst stellte sich die Aufgabe, zu analysieren, „inwiefern der freie und gleiche Tausch im Modus der Mehrwertproduktion (...) systematisch Ungleichheit, die ‚bürgerliche‘ Freiheit systematisch Unfreiheit produziert“ (ebd., 278). Im nächsten Schritt damit dann untrennbar verbunden: „Sie *etabliert den Zusammenhang* zwischen den normativen Idealen von Freiheit und Gleichheit und der tatsächlichen Verfassung der Institutionen, die von diesen Idealen geleitet sein wollen“ (ebd.). Letztlich, und an dieser Stelle für die Behandlung von Menschenrechten im Rahmen bürgerlicher Vergesellschaftung zentral, „[verweist] sie darauf, dass hier das Partikularinteresse einer bestimmten Klasse für ein Allgemeininteresse ausgegeben wird“ (ebd.). Inwiefern, um obige Frage noch einmal zu reformulieren, ließe sich nun explizieren, dass, angenommen der kritisierte Zustand sei überwindenswert, Ideologiekritik normativen Charakter kraft ihres transformierenden Anspruchs in sich trägt und auch Maßstäbe ausweisen kann, anhand derer die Möglichkeit eines besseren Zustands gemessen werden könnte? Die Antwort lautet: sie benötigt den externen Maßstab gar nicht, da sie ihn schon in den in ihrer Verwirklichung verkehrten Normen vorgefunden hat. Da ihrem besagten Anspruch nach, Analyse und Kritik sich zu *einer* Vorgehensweise integrieren, entnimmt sie analytisch den kritisierten Verhältnissen jene Komponenten, die aus der Ideologiekritik heraus als zu verwirklichender Maßstab herangezogen werden können (vgl. ebd., 283). Indem sie den gesellschaftlichen Verhältnissen einen Spiegel vorhält und zeigt, welche eigentlich wünschenswerten Elemente in ihr eine Mangelerscheinung darstellen, muss sie sich nicht über die Verhältnisse quasi „erheben“, da dies ein „außen“ der Gesellschaft implizierte, von dem aus sie das „innen“ einer Gesellschaft beurteilen könnte, dem sie aber gar nicht entkommen kann. Abgesehen von der paternalistischen Gefahr, der sie sich als gottesgleiches Urteil aussetzen würde, sind ideologischer Schleier und die Kritik daran, immer in ein und derselben Gesellschaft eingebettet. Insofern hält sie nicht den Index für das Richtige bzw. Gute parat, an dem das Falsche sich messen ließe, sondern das Falsche wird zum Index für das Richtige: „Das Richtige entwickelt sich aus der ‚aufhebenden‘ Überwindung des Falschen“ (ebd.). So lässt sich veranschaulichen, warum Ideologiekritik nicht bessere Normen als Freiheit und Gleichheit für einen gerechteren Gesellschaftszustand erfinden muss und den Anspruch der Menschenrechte gegen ihre Wirklichkeit ins Feld führen kann. „Die implizite Normativität der Ideologiekritik braucht also, ihrem Selbstverständnis nach, einen außerhalb des kritischen Prozesses bestehenden Maßstab gerade nicht, ohne dass sie dabei ihren kritisch-normativen Charakter verlöre. Sie generiert nämlich aus den Selbstwidersprüchen der gegebenen Normen und der gegebenen Realität die Maßstäbe zu deren Überwindung“ (ebd., 284). Demgemäß entspricht diese Form der Ideologiekritik auch

dem Verdikt der Philosophie: „Sie bekämpft den Bruch zwischen Ideen und der Wirklichkeit. Philosophie konfrontiert das Bestehende in seinem historischen Zusammenhang mit dem Anspruch seiner begrifflichen Prinzipien, um die Beziehung zwischen beiden zu kritisieren und so über sie hinauszugehen. Philosophie hat ihren positiven Charakter gerade am Wechselspiel dieser beiden negativen Verfahren“ (Horkheimer 2008, 182).

Für die hypostasierte Widersprüchlichkeit, die den Menschenrechten inne wohnt, hieße das nun, dass ein menschenrechtlicher Anspruch auf unveräußerliche Würde eines jeden Menschen bei gleichzeitiger Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und einem gleichen universellen Recht auf freie Selbstentfaltung- und verwirklichung im Geiste individueller Autonomie, als theoretische Munition gegen die Verhältnisse gewendet wird, die im Namen der Menschenrechte sprechen und sie im gleichen Atemzug verletzen oder erst gar nicht verwirklichen. Denn negativistisch gewendete immanente Kritik „geht von Normen aus, die *einer bestehenden (sozialen) Situation inhärent* sind“ (Jaeggi 2009, 286). Lässt sich doch sagen, dass „gesellschaftliche Gleichheit und individuelle Freiheit im Austauschverhältnis nicht etwa bloßer Schein [sind], sie besitzen im umfassendsten Sinne Realität“ (Maihofer 1992, 107). In Anbetracht solcher Normen, „die auf eine bestimmte Weise *konstitutiv* für bestimmte soziale Praktiken und deren institutionelles Setting sind“ (Jaeggi 2009, 286), hält immanente Kritik „den Zusammenhang zwischen Normen und Realität in der von ihr kritisierten Situation nicht etwa für aufgelöst oder geschwächt, sondern für *invertiert* oder *in sich verkehrt*“ (ebd., 287). Mit der Idee der unveräußerlichen Rechte des Menschen an sich, lässt sich so gegen einen vermeintlich menschenrechtlichen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft argumentieren und auch gegen den ideologischen Charakter der Menschenrechte selbst, ohne die Rede von Rechten des Menschen und ihrem an sich progressiven Wesen ad acta legen zu müssen. Denn diese Form der Kritik ist „orientiert an der *inneren Widersprüchlichkeit* der Realität und der diese konstituierenden Normen. Die institutionelle Realität einer Gesellschaft kann in dem Sinne ‚in sich widersprüchlich‘ sein, dass sie konstitutiv einander widerstreitende Ansprüche und Normen verkörpert, die sich nicht widerspruchsfrei verwirklichen lassen oder sich in ihrer Verwirklichung notwendig gegen ihre ursprüngliche Intentionen kehren“ (ebd.). Dass Menschenrecht als partikulares Interesse sich verallgemeinern konnte und eben *nicht* alle Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft seit jeher den Status als gleiche und freie genießen, ergibt nun mittels Ideologiekritik einen Sinn. Gleichheit als zu Ungleichheit geronnener Zustand in der Gesellschaft, die Norm im Kontrast ihrer Realität, eröffnet den transformativen Impetus immanenter Kritik. Denn sie stellt „nicht eine ehemals funktionierende Übereinstimmung zwischen Norm und Realität wieder her,

sondern ist geleitet durch die Notwendigkeit, eine widersprüchliche Situation in etwas Neues zu überführen“ (ebd.). Das lässt die Normen an sich jedoch nicht unberührt, kann ihr Widerspruch zur gegenwärtigen sozialen Realität auch zu einer Weiterentwicklung ihrer selbst unter möglichen neuen gesellschaftlichen Organisationsprinzipien führen, die z. B. ein umfassenderes Verständnis von Freiheit entfaltet und Gleichheit auch in materieller Hinsicht versteht (vgl. ebd.). Gerade das Aussprechen des ideologiekritischen Verdachts, dass Menschenrechte und die Gesellschaft, die sie deklariert und verspricht, nicht das sind, als das sie scheinen möchten, stellt dann schon einen Angriff auf die als unhintergebar erscheinenden Strukturen und deren Naturalisierung auf dem Weg ihrer Transformation dar. Freiheit und Gleichheit unter Bedingungen der Tauschwertgesellschaft werden so dechiffriert, dass ihre Komplizenschaft bei der Entwicklung dieser bestimmten historischen Verhältnisse durch ihre verkehrte Verwirklichung in Form der gleichen doppelten Freiheit zur Lohnarbeit einerseits, und der Gleichsetzung von Mensch und monadisches Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft andererseits, nun nachvollziehbarer ist. Menschenrechte in diesem Verständnis sind schlichtweg nicht widerspruchsfrei zu haben, können sie sich doch nicht von den gesellschaftlichen Verhältnissen lösen, an deren Entstehung sie produktiv, wenn auch verborgen, mitgewirkt haben. Beide Seiten sind Teil eines gesellschaftlichen Prozesses, dessen Dynamik mit dem Projekt der Aufklärung und dem endgültigen Triumph der Rationalität im 18. Jahrhundert entscheidend in Gang gesetzt worden ist.

Eine Rationalität, die ob ihrer Abstraktionsleistung, *die Vernunft*, die sich über die Natur erhebt, nicht weniger als *der* Tauschwert über den Gebrauchswert, mit Horkheimer und Adorno gesprochen, in ihr Gegenteil, Irrationalität, umschlägt, was auf die Aufklärung selbst zurückführbar ist, denn „[i]ndem sie alles Einzelne in Zucht nahm, ließ sie dem unbegriffenen Ganzen die Freiheit, als Herrschaft über die Dinge auf Sein und Bewußtsein der Menschen zurückzuschlagen“ (Horkheimer/Adorno 2008, 48). Immer noch beweist die Realität die Gültigkeit der Feststellung: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ (ebd., 9). Begriffe wie Freiheit, Gleichheit, Humanität, Menschenwürde und Gerechtigkeit, sollen durch die Aufklärung Wirkungsmacht entfalten und den angstfreien Zustand des Menschen befördern. Doch die freigesetzte Vernunft schlägt in kalte und formelle Rationalität um. „Alle diese hochgehaltenen Ideen, alle die Kräfte, die, zur physischen Gewalt und zum materiellen Interesse hinzukommend, die Gesellschaft zusammenhalten, existieren noch, aber sie sind durch die Formalisierung der Vernunft unterhöhlt worden“ (Horkheimer 2008, 55).

Fortschritt und Regression verschlingen sich gegenseitig, aus Menschenrecht wird menschliche Ohnmacht im Angesicht nie überwundener Herrschaft. Auch „[d]er Kapitalismus ist als Un-Ordnung eine ungerechte Ordnung, was ihn nicht von früheren Gesellschaftsformen unterscheidet, denn es gelang noch in keiner Gesellschaft, Herrschaft abzuschaffen (Novy 2005, 73). Für die von Herrschaft durchzogenen Gesellschaften ist Hierarchie sakrosankt, und „Hierarchie war von je Zwangsorganisation zur Aneignung fremder Arbeit“ (Adorno 1979d, 374). Insbesondere anhand des Zustandes des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft, kann diese Annahme noch weiter exemplifiziert werden. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse als das Allgemeine, den einzelnen Menschen mehr beeinflussen als umgekehrt, muss gerade deshalb ein Augenmerk auf das Besondere gelegt werden, den einzelnen Menschen. Allein schon deshalb, da es ja gerade das Individuum ist, an das sich das ideologische Versprechen der Menschenrechte in der bürgerlichen Gesellschaft richtet. Das Individuum ist es auch, welchem die aufklärerische Parole, sich aus der Unmündigkeit zu befreien, entgegenschallt. Allen Individuen für sich genommen, obläge diese Befreiung der in jedem Menschen schlummernden Freiheit. Doch die Versprechen der Aufklärung von einer vernunftgeleiteten Einrichtung der Gesellschaft und individueller Autonomie erstarrten, die historische Konstante fortführend, im Bann der Herrschaft. „Der Humanismus träumte einmal davon, die Menschheit durch ein gemeinsames Verständnis ihrer Bestimmung zu vereinigen. Er glaubte, er könnte eine gute Gesellschaft durch theoretische Kritik ihrer gegenwärtigen Praxis zuwege bringen, die dann in die richtige politische Tätigkeit umschlagen würde. Das scheint eine Illusion gewesen zu sein“ (Horkheimer 2008, 104). Veränderung der Formen von Herrschaft kann weder darüber hinweg täuschen, dass sie allgegenwärtig ist, noch, dass die Unterordnung unter sie, den aufgeklärten Menschen nicht weniger als ultima ratio erscheint, als dem Menschen vor der Aufklärung und ihrem humanistischen Projekt. „Nur wer das Neueste als Gleiches erkennt, dient dem, was verschieden wäre“ (Adorno 1979d, 376). Für die Freiheit in Konkurrenzgesellschaften lässt sich zwar sagen, „daß diese nur eine historisch begrenzte, nicht die absolute Freiheit der Individuen bedeutet“ (Maihofer 1992, 109). Trotzdem muss aber mitgedacht werden, „daß diese andererseits aber doch die historisch fortschrittlichste Möglichkeit individueller Freiheit darstellt und daß daher deren Problematisierung keinesfalls hinter das hiermit erreichte gesellschaftlich-kulturelle Niveau zurückfallen darf“ (ebd.). Was also vom Fortschritt übrig bleibt, ist Individualisierung ohne Möglichkeit der freien Entfaltung von Individualität. In Bezug zum Begriff der Klasse ist das insofern von Bedeutung, da zwar am Begriff festgehalten werden kann, „weil sein Grund, die Teilung der Gesellschaft in Ausbeuter und Ausgebeutete, nicht bloß ungemindert fortbesteht

sondern an Zwang und Festigkeit zunimmt“ (Adorno 1979d, 377). Andererseits verändert sich der Begriff, „weil die Unterdrückten (...) sich selber nicht als Klasse erfahren können“ (ebd.), wofür die radikale Vereinzelung als Monaden in der bürgerlichen Gesellschaft, die im anderen Menschen prinzipiell die Grenze der eigenen Freiheit sieht, Erklärung abgibt. „Der Unterschied von Ausbeutern und Ausgebeuteten tritt nicht so in Erscheinung, daß er den Ausgebeuteten Solidarität als ihre ultima ratio vor Augen stellte: Konformität ist ihnen rationaler. Die Zugehörigkeit zur gleichen Klasse setzt längst nicht in Gleichheit des Interesses und der Aktion sich um“ (ebd.).

Das Individuum im Spannungsverhältnis von Individualismus und Individualität

Zentrales Paradoxon bürgerlicher Gesellschaftsform ist, dass sie sich mittels Vereinzelung aller erst vergesellschaftet. Mit Blick auf den Zustand der Einzelnen, lässt sich gegenwärtig ein Spannungsverhältnis zwischen Individualismus und Individualität ausmachen. Die große Leistung der Aufklärung bestand nicht zuletzt darin, dem einzelnen Menschen als Rechtssubjekt Geltung zu verschaffen. Um Menschenrechte in ihrer idealistischen Form deklarieren zu können, wird eine individuelle Instanz benötigt, die in ihrer Subjektivität, Rechte überhaupt erst wahrnehmen bzw. einfordern kann. Adressatin von Menschenrecht ist das Individuum, selbst als Monade in Abgrenzung zur Freiheit aller anderen. „Jeder bürgerliche Charakter drückte trotz seiner Abweichung und gerade in ihr dasselbe aus: die Härte der Konkurrenzgesellschaft“ (Horkheimer/Adorno 2008, 164). Im kantischen Appell, aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit qua eigener Vernunft in einen Zustand der Mündigkeit und Autonomie einzutreten, schlummert, bei allem emanzipatorischen Gehalt, auch das gegenteilige Resultat: Entindividualisierung im Prozess der Gleichschaltung als reine Verkehrsknotenpunkte der allgemeinen Logik von Verdinglichung und Konkurrenz. Trotzdem muss im Verschiedensein der Menschen das größte Potential von Freiheit verortet werden, Freiheit ohne Individuum ist weniger vorstellbar, als ein Individuum ohne Freiheit. Letzteres erscheint in Anbetracht des heteronomen Imperativs als Normalzustand. Permanent wird es seinem Potential zur Mündigkeit beraubt, um es der herrschenden Logik folgend,

seinem Platz zuweisen zu können. Mit der Unterordnung unter die Prämisse der Nützlichkeit, also dem erzwungenen Verkauf der eigenen Arbeitskraft, wird im Individuum oftmals das vergraben, was Individualität im Zeichen von Mündigkeit theoretisch charakterisiert, nämlich den eigenen Vorstellungen nach ein erfülltes Leben zu genießen: „Die Frage nach Individualität muß im Zeitalter von deren Liquidation aufs neue aufgeworfen werden“ (Adorno 2001, 240). Doch um Mechanismen der gegenwärtigen Eingliederung des Individuums in den größeren Zusammenhang eines gesellschaftlichen Ganzen beschreiben zu können, müssen auch dessen Ursprünge beleuchtet werden. Denn: „Das Thema dieser Zeit ist Selbsterhaltung, während es gar kein Selbst zu erhalten gibt. Angesichts dieser Lage ist es angebracht, auf den Begriff des Individuums zu reflektieren“ (Horkheimer 2008, 136).

Horkheimer folgend, beginnt die Suche nach Wurzeln des Individuellen, analog zu der im ersten Teil angestellten Suche nach Wurzeln von Menschenrechten, im antiken Griechenland. Ihm zufolge war Sokrates „der wahre Herold der abstrakten Idee der Individualität, der erste, der ausdrücklich die Autonomie des Individuums hervorkehrte“ (ebd., 141). Im christlichen Primat des Jenseits tritt das Individuelle auf neue Art und Weise in Erscheinung. Ausgestattet mit einer unsterblichen Seele und dem Anspruch, aus göttlicher Ebenbildlichkeit erschaffen zu sein, jedoch trotzdem das eigene, diesseitige Selbst zu verleugnen, ist die Annahme nahe liegend, dass das christliche Individuum klein und hilflos ist (vgl. ebd., 142). „Tatsächlich aber wurde das Streben nach Individualität unermesslich gestärkt durch die Lehre, daß das Leben auf Erden ein bloßes Zwischenspiel in der ewigen Geschichte der Seele ist. Der Wert der Seele wurde durch die Idee der Gleichheit gesteigert, die in Gottes Schöpfung des Menschen nach seinem Bilde und in Christi Sühneopfer für die gesamte Menschheit enthalten ist“ (ebd.). Besagtes Zwischenspiel wird durch den Tod beendet, der im besten Fall ewigen Seelenfrieden nach sich zieht. Jeder Mensch stirbt selbst nur einmal. Ist der Tod anderer nicht nachzuvollziehen, so ist es der eigene schon gar nicht. Nur Erlebtes lässt sich erfahren, und da nach dem Tod nichts mehr lebt, wird die Möglichkeit der Erfahrung des Todes abgeschnitten und die des einzelnen Lebens aufgewertet: „Der Mensch trat als Individuum in Erscheinung, als die Gesellschaft ihre Bindekraft zu verlieren begann und er den Unterschied wahrte zwischen seinem Leben und der scheinbar ewigen Kollektivität. Der Tod nahm einen totalen und unerbittlichen Aspekt an, und das Leben des Individuums wurde zu einem unersetzlichen Wert“ (Ebd., 143). Im Fokus auf ein vermeintliches Leben nach dem Tod, dem jenes vor dem Tod nachgereiht wird, also das Primat des Jenseits, verfängt sich der christliche Zugang zum Individuum in sich selbst, denn „[d]as Christentum schuf das Prinzip der Individualität durch seine Lehre von der unsterblichen Seele, die ein Bild Gottes ist. Zugleich aber relativierte das

Christentum die konkrete, sterbliche Individualität“ (ebd., 143f.). Relativierung der menschlichen Sterblichkeit spitzt sich mehr noch, mit der Ikonisierung der Leiden Christi vor seiner Kreuzigung, auf ein Dogma religiöser Lehre zu, dessen Erinnerung an unzähligen Orten wie Ämtern, Gerichten bis hin zu Klassenzimmern, bis in die Gegenwart aufscheint.

Mit der Aufklärung und der mit ihr transportierten Säkularisierung tritt Rationalität als neues Dogma in Konkurrenz zu dieser Ikonisierung. Auch wenn die Menschen, ihrem Glauben nach überwiegend, noch Teil des religiösen Dogmas sind, beginnt die Macht der institutionalisierten Form des Glaubens, der Kirche, zu bröckeln. Das Individuum der Neuzeit im Übergang zur Moderne soll sich mehr am kategorischen Imperativ als an den äußerlich oktroyierten zehn Geboten orientieren. Die neue Form der Predigt bei Kant: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (Kant 2008b, 671). Zwar ging der Mensch in der Folge nicht ins „Reich der Zwecke“ ein, eher gegenteilig durch die Freisetzung der eigenen Arbeitskraft und deren Verkauf als Mittel für die Zwecke anderer, ins Reich der Mittel, die auch jeden noch so unheiligen Zweck heiligen. Trotzdem erstrahlt die kantische Philosophie der Aufklärung in diesem Moment im Lichte der Selbstherrlichkeit, stellt sie doch die Verbindung zwischen Vernunft, Autonomie und Würde des Menschen her: „Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Beweggrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“ (ebd., 681). Erst an diesem Punkt, den einzelnen Menschen in oberste Priorität setzend und ihm, in der Französischen Revolution und der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung Menschenrecht zu Füßen legend, vergisst Vernunft auf ihre selbst deklarierte Wahrheit im Individuum. „Ursprünglich war die politische Verfassung als ein Ausdruck konkreter Prinzipien gedacht, die in der objektiven Vernunft gründen; die Ideen der Gerechtigkeit, der Gleichheit, des Glücks, der Demokratie, des Eigentums, sie alle sollten der Vernunft entsprechen, aus der Vernunft fließen“ (Horkheimer 2008, 42). Mit jener Vernunft, die autonomes Denken ausdrücken soll und umgekehrt die Grundlage für sie schafft, muss eines immer mitreflektiert werden: „Das Prinzip der Individualität war widerspruchsvoll von Anbeginn“ (Horkheimer/Adorno 2008, 164). Denn das allgemeine Gesetz, der die subjektive Maxime bald zum Opfer fallen sollte, wollte in seiner historischen Dynamik der Verselbstständigung nämlich anderes als Autonomie. „Nachdem sie die Autonomie aufgegeben hat, ist die Vernunft zu einem Instrument

geworden“ (Horkheimer 2008, 42). Als Resultat erblicken schon bald Verdinglichung, Mehrwertakkumulation und Entfremdung, als moderne Formen der Heteronomie, im Nationalstaat das Antlitz der Erde. „In der Ära des freien Unternehmens, der sogenannten Ära des Individualismus, war die Individualität fast gänzlich der selbsterhaltenden Vernunft untergeordnet. In dieser Ära schien die Idee der Individualität den metaphysischen Prunk abzuwerfen und bloß zu einer Synthese der materiellen Interessen des Individuums zu werden“ (ebd., 144). Bürgerliche Vergesellschaftung und die Dialektik von Freiheit und Gleichheit, die auch in den Menschenrechten sich widerspiegelt, setzt nun ein und reißt das Individuum im geschichtlichen Fluss talwärts mit: „Der Individualismus ist der innerste Kern der Theorie und Praxis des bürgerlichen Liberalismus, der das Fortschreiten der Gesellschaft in der automatischen Wechselwirkung der divergierenden Interessen auf einem freien Markt sieht“ (ebd., 145). Das führt dazu, dass „[d]ie Monade, ein Symbol des siebzehnten Jahrhunderts für das atomistische ökonomische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft, zum sozialen Typus [wurde]“ (ebd.). Wie gezeigt, sollte sich im 19. Jahrhundert dann Marx am Begriff der Monade bei Leibniz bedienen, um die Freiheit der Menschenrechte als Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft zu denunzieren. Es ist die Freiheit des Egoismus, Solidarität vergessen zu dürfen. „Der Einzelne, auf den die Gesellschaft sich stützte, trug ihren Makel an sich; in seiner scheinbaren Freiheit war er das Produkt ihrer ökonomischen und sozialen Apparatur“ (Horkheimer/Adorno 2008, 164). Kapitalistische Produktionsverhältnisse bauen auf Freiheit und Gleichheit auf, allerdings, wie oben demonstriert, in ihrer Verwirklichung verkehrt, versetzen sie die Einzelnen in die Freiheit der Monade inmitten materieller Ungleichheit. In der bürgerlichen Gesellschaft wird der neuzeitliche Begriff des Individuums auf die Zerreißprobe gestellt. Kaum als Silberstreifen am Horizont erschienen, wird er zum Schatten seiner selbst, fast so wie Wolken, die, von der Erdoberfläche aus betrachtet, sich vor ihr eigenes Licht schieben. Denn „[z]ugleich hat in ihrem Gang die bürgerliche Gesellschaft das Individuum auch entfaltet. Wider den Willen ihrer Lenker hat die Technik die Menschen aus Kindern zu Personen gemacht. Jeder solche Fortschritt der Individuation aber ist auf Kosten der Individualität gegangen, in deren Namen er erfolgte, und hat von ihm nichts übriggelassen als den Entschluß, nichts als den je eigenen Zweck zu verfolgen“ (ebd.).

Imperativ des methodologischen Individualismus

Forderte Kant von den Menschen durch den kategorischen Imperativ nicht weniger als autonomes Denken und Handeln ein, so zeitigt dieser Pathos der Aufklärung, gegen ihre eigene Intention, erst recht Heteronomie, die ihrer Bedeutung nach ganz die alte ist, nämlich „ein Sichabhängigmachen von Geboten, von Normen, die sich nicht vor der eigenen Vernunft des Individuums verantworten“ (Adorno 1971, 92). Dieser neue kategorische Imperativ, dem Willen nichts anderes aufzutragen, als eigene Zwecke zu verfolgen, lässt sich mit der begrifflichen Figur des „methodologischen Individualismus“ fassen. Der Mensch als Kostenminimierendes und Nutzendmaximierendes Wesen handelt strikt dem eigenen Vorteil verpflichtet (vgl. Novy 2005, 91f.). Die Anleitung zur Atomisierung feiert sich derweil selbst als moderne Apologie des *homo oeconomicus*. „Dabei beschränkt sich das Kalkül des Optimierens keinesfalls auf den ökonomischen Bereich (...), der Charme des *homo oeconomicus* [besteht] darin, auf alle Felder menschlichen Handelns anwendbar zu sein“ (ebd., 92). Eigene Vorteile ohne Rücksicht auf Verluste gegen Mitmenschen durchsetzen zu müssen, normalisiert sich als gesellschaftliche Konstante durch den Vollzug der Individuen, denen gar keine andere Möglichkeit bleibt, als diesem Imperativ zu folgen, wollen sie nicht durch Arbeitslosigkeit, Armut oder schlichtweg Prestigeverlust sanktioniert werden. „In alldem ist eine Moral: die Individualität wird beeinträchtigt, wenn jedermann beschließt, sich selbst zu helfen. Während der gewöhnliche Mensch sich von der Teilnahme an politischen Angelegenheiten zurückzieht, kehrt die Gesellschaft zum Gesetz des Dschungels zurück, das alle Spuren von Individualität tilgt“ (Horkheimer 2008, 142). Im schlimmsten Fall, Faschismus als totale Negation von Individualität, korrespondiert die reine Selbstbezüglichkeit der Wahrnehmung dann mit dem Mangel an Widerstandskraft: „Die Kälte der gesellschaftlichen Monade, des isolierten Konkurrenten, war als Indifferenz gegen das Schicksal der anderen die Voraussetzung dafür, daß nur ganz wenige sich regten“ (Adorno 1971, 101).

Die allgemeine Selbstverständlichmachung der individualistischen Selbstverwertung als neuer kategorischer Imperativ, führt zu einem Verhältnis zwischen den Menschen, das sich in wechselseitiger Bestätigung der Logik des Konkurrenzdenkens erschöpft. Auf diese Weise „wird der Kitt zwischen den Menschen ersetzt durch den Druck, der sie zusammenhält“ (Adorno 2001, 62). Gleichheit stellt sich nicht im Bereich von Würde und Autonomie her, sondern im Verfangensein innerhalb der drückenden Verwertungszusammenhänge des

falschen Ganzen, dessen invertierte Freiheit, dem Damoklesschwert ähnlich, über den Existenzen der Individuen schwebt. Dieser Druck, „[d]er Druck des herrschenden Allgemeinen auf alles Besondere (...) hat eine Tendenz, das Besondere und Einzelne samt seiner Widerstandskraft zu zertrümmern“ (Adorno 1971, 91). Mit der Undurchsichtigkeit der die Individuen umhüllenden und sie erdrückenden Verhältnisse, steigt auch die Wahrscheinlichkeit, dass „[u]nter der Herrschaft eines repressiven Ganzen Freiheit sich in ein mächtiges Herrschaftsinstrument verwandeln [läßt]“ (Marcuse 1979, 27). Freiheit in dieser herrschaftlichen Verformung endet in der zumeist unwidersprochenen, da im individuellen Vollzug als freiwillig wahrgenommenen, Anpassung an die strukturellen Vorgaben, denen kaum zu enttrinnen ist. „Der Antagonismus zwischen der Individualität und ihren ökonomischen und sozialen Existenzbedingungen (...) ist ein wesentliches Element der Individualität selbst. Heute wird dieser Antagonismus im Bewußtsein der Individuen durch den Wunsch verdrängt, sich der Realität anzupassen“ (Horkheimer 2008, 139). Konformismus wird durch die Internalisierung der als Hyperautonomie getarnten Heteronomie und ihrer auf Egoismus zugeschnittenen Denk- und Verhaltensweisen verstärkt. Effizienz dringt bis in die kleinsten Nischen menschlichen Daseins vor. Was nichts kostet, ist irgendwann nichts mehr wert, alles im Leben soll seinen Preis haben. Nützlichkeit ist das Gebot der Stunde, individuelle Anpassung an die Kälte des gesellschaftlichen Klimas scheint unausweichlich, will man im Geschäft bleiben. In das gesellschaftliche Ganze einzutreten heißt, sich an Verfahrensregeln und Selbstverständnis einer auf Tauschwerten ausgerichteten Gesellschaft zu orientieren. Methodologischer Individualismus soll dabei Abhilfe verschaffen, denn der homo oeconomicus „[beschreibt] nicht bloß einen Menschen, er konstruiert ein Menschenbild und trägt damit dazu bei, *homines oeconomici* zu produzieren“ (Novy 2005, 92). Solange dieser Prozess aufrechterhalten werden kann, der gesellschaftlich induziert und im individuellen Vollzug reproduziert wird, besteht kaum Aussicht auf seine Aufhebung. „Die vergesellschafteten Subjekte sind ihrer selbst und der Gesellschaft noch nicht mächtig. Insofern verharrt, trotz aller Rationalisierung, der soziale Prozeß im irrationalen Zyklus“ (Adorno 1979f, 234).

Methodologischer Individualismus ist also die neue Moral für den Menschen als homo oeconomicus. Diese verkehrte Moral steht in enger Verbindung mit dem prinzipiellen Dilemma, dem Menschen im Liberalismus ausgesetzt sind: „Moral, Ethik, und Vernunftphilosophie predigen das Wahre, Schöne und Gute, während die politische und ökonomische Realität, die sich auf der alltagspraktischen Anwendung derselben Aufklärungsgedanken erhebt, das Gegenteil fordert und fördert (...)“ (Schwandt 2009, 96).

Alltagspraxis verlangt eben ein Handeln, das sich an den Prämissen des methodologischen Individualismus ausrichtet, das „Wahre, Schöne und Gute“ bleibt für die Durchschnittsmenschen eher eine Ausnahme von der Regel, als umgekehrt. Kants praktische Philosophie, angetrieben durch die wohlbekanntes Leitfrage „Was soll ich tun?“, unterscheidet vollkommene und unvollkommene Pflichten gegen sich selbst bzw. gegen andere, wobei ersteren um der Ethik willen unbedingt zur Geltung zu verhelfen ist, die Unterlassung der letzteren ist zwar denkmöglich, wenn auch vom moralphilosophischen Standpunkt aus nicht widerspruchsfrei (vgl. Pauer-Studer 2003, 15). Das Verbot der Selbsttötung, die vollkommene Pflicht eines zur Reflexion fähigen Menschen gegen sich selbst, mutet, mit Blick auf Suizidraten in bürgerlichen Gesellschaften, schon etwas seltsam an. Die vollkommene Pflicht gegen andere, Unterlassung von lügenhaften Versprechen, hätte die bürgerliche Gesellschaft und ihre feierliche Verheißung von Menschenrechten schon lange der Amoral überführt, wäre sie an der Anwendung der Prinzipien, die ihrem eigenen philosophischen Kanon entspringen, in der Beurteilung ihrer selbst interessiert. Denn „[d]ie Lüge, einmal ein liberales Mittel der Kommunikation, ist heute zu einer der Techniken der Unverschämtheit geworden, mit deren Hilfe jeder einzelne die Kälte um sich verbreitet, in deren Schutz er gedeihen kann“ (Adorno 2001, 39). Von den vollkommenen Pflichten werden zwei unvollkommene Pflichten geschieden, „das Ziel der eigenen Perfektionierung und jenes, die Glückseligkeit der anderen zu befördern“ (Pauer-Studer 2003, 29). Auch in diesem Fall führt sich die Moralvorstellung in Anbetracht des methodologischen Individualismus ad absurdum: „Der homo oeconomicus ist eine perfekte Maschine, und die Kritik an ihm konzentriert sich oftmals darauf, dass die Menschen ja nicht ausreichend perfekt seien (...)“ (Novy 2005, 91). In Zeiten grassierender Entsolidarisierung, werden sogar soziale Nahverhältnisse der moralischen Logik des homo oeconomicus ausgesetzt: „Freundschaften werden gepflegt, wenn das Sozialkapital steigt, ansonsten können sie zum Klotz am Bein werden“ (ebd., 92). Je weiter die Individuen durch diese Vorgaben dem reinen Egoismus zu getrieben werden, desto mehr wird ihrer wirklichen Individualität Gewalt angetan. Methodologischer Individualismus erkennt die Mitmenschen nur noch als potentielle Konkurrenz.

Im Konflikt zwischen den Menschen, eigene Interessen unter der Prämisse des ewigen Wettbewerbs gegeneinander durchzusetzen, erstickt die Utopie eines angstlosen Zustands der freien Selbstentfaltung und –verwirklichung, den der Liberalismus und sein Postulat individueller Unabhängigkeit zumindest zu antizipieren vermochte. Selbsttäuschung ist auch eine Form der Täuschung, die Tauschwertgesellschaft ihr Spiegelkabinett. Statt Erziehung zur Mündigkeit, die immer auch implizierte, dass sie „eine Erziehung zum Widerspruch und zum

Widerstand ist“ (Adorno 1971, 145), wird der Mensch von Beginn an auf Resignation getrimmt: „Von Kindesbeinen an wird das Individuum zu der Ansicht gebracht, dass es nur einen Weg gibt, mit dieser Welt auszukommen – den, seine Hoffnung auf höchste Selbstverwirklichung aufzugeben“ (Horkheimer 2008, 147).

Jenes Prinzip, Sozialisierung zur Resignation, lässt sich in Zeiten, in denen Konkurrenz und Individualismus ubiquitär wurden, nur noch schwierig in klassenmäßige Antagonismen differenzieren, wie sie noch im 19. Jahrhundert bestanden und eindringlich von Marx im „18. Brumaire“ beschrieben wurden. Dass die unterdrückte und ausgebeutete Klasse in Form des Proletariats, sich durch Klassenkampf über die ausbeutende Instanz erhebt und so die Klassengegensätze auflöst, den Staat einschläft und die Religion verschwinden lässt und letztlich das Geld abschafft, scheint historisch überholt zu sein. „Die Proletarier haben mehr zu verlieren als ihre Ketten. Ihr Lebensstandard hat sich (...) nicht verschlechtert sondern verbessert“ (Adorno 1979d, 384). Im westlichen Wohlfahrtsstaat sind die Massen der ArbeiterInnen weniger verelendet als von der Theorie im 19. Jahrhundert angenommen, vielmehr wurden sie in die Logik bürgerlicher Vergesellschaftung integriert. Selbst wenn am Konflikt zwischen Arbeit und Kapital festgehalten werden kann, die Eingliederung der Individuen in hierarchische Gebilde passiert da wie dort. Den Arbeitenden und Angestellten, die unmittelbar darauf angewiesen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen um ihre Existenz reproduzieren zu können, unterliegen dem Imperativ von Verdinglichungskonkurrenz kaum weniger als die UnternehmerInnen, die im Besitz der Produktionsmittel sind: „Weil die moderne Gesellschaft eine Totalität ist, beeinträchtigt der Niedergang der Individualität die niederen ebenso wie die höheren sozialen Gruppen, den Arbeiter nicht weniger als den Geschäftsmann“ (Horkheimer 2008, 148). Für den Faktor Arbeit gilt: „Die Tatsache, daß die Organisation der Arbeit als ein Geschäft anerkannt wird wie das eines jeden auf Gewinn zielenden Unternehmens, vollendet den Prozeß der Verdinglichung des Menschen. Die Arbeitskraft eines Arbeiters wird nicht nur von der Fabrik gekauft und den Erfordernissen der Technik untergeordnet, sondern auch durch die Gewerkschaften verwaltet“ (ebd., 153). Umgekehrt gilt für den vermeintlichen Klassenfeind auf Seiten des Kapitals, dass „[j]ene, die die Kommandohöhen besetzen, ihren Untergebenen nur wenig an Autonomie voraus [haben]; sie werden niedergehalten durch die Macht, die sie ausüben“ (ebd., 161). „Die freie Konkurrenz der Kapitalisten unter einander impliziert schon das gleiche Unrecht, das sie vereint den Lohnarbeitern antun, die sie nicht erst als ihnen tauschend Gegenübertretende exploittieren, vielmehr zugleich durchs System produzieren“ (Adorno 1979d, 378). In der Realität der Menschen als Monaden wird der Gegensatz im Konflikt zwischen Arbeit und

Kapital zwar nicht versöhnt, aber umschlossen durch ein und dieselbe Logik: Herrschaft und Unterordnung. Kurzum: „Das Prinzip der Herrschaft ist das Idol, dem alles geopfert wird“ (Horkheimer 2008, 116), denn „[j]edermann steht unter der Peitsche einer übergeordneten Instanz“ (ebd., 161). In der Erkenntnis, dass beide Seiten des Antagonismus im herrschaftlichen Prinzip aufgehen, wird der Eindruck unvermeidlich, „daß die Reichweite der gesellschaftlichen Herrschaft über das Individuum unermesslich größer ist als je zuvor“ (Marcuse 1979, 12). Die fortgeschrittene Individualisierung hilft, dass Herrschaft über die Einzelnen ausgeübt wird, die auf beiden Seiten des Klassenantagonismus stehen können, und sich so noch mehr zementiert. Sozialen Wandel insgesamt unterbinden zu können scheint dann als die vielleicht hervorstechendste Leistung fortgeschrittener Industriegesellschaft, die ihre Macht nicht nur aus der Integration der Gegensätze bezieht (vgl. ebd., 14), sondern auch dem Mangel an Widerständigkeit im Individuum, das im Vollzug der falschen Freiheit quasi vollbeschäftigt ist.

Der Mensch in der Kulturindustrie

Gleichschaltung und Individualismus haben sich im Gesagten einander angenähert. Menschen sollen individualistisch sein, doch nur insoweit, wie sich die eigenen Interessen in der Verdinglichung ihrer selbst den anderen gleichen. Alle sollen anders sein als alle anderen, doch sind sie sich im selbigen Moment auf gewisse Art und Weise gleich: „All die Monaden, so isoliert sie auch durch Gräben des Eigennutzes waren, glichen sich jedoch einander bei der Verfolgung eben dieses Eigennutzes immer mehr an. In unserem Zeitalter der großen ökonomischen Verbände und der Massenkultur legt das Prinzip der Konformität seinen individualistischen Schleier ab, wird offen verkündet und in den Rang eines Ideals per se erhoben“ (Horkheimer 2008, 145). Es ist das Zeitalter, das Aufklärung in Massenbetrug verwandelt - das Zeitalter der Kulturindustrie. „Wiederum stehen wir einem der beunruhigendsten Aspekte der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation gegenüber: dem rationalen Charakter ihrer Irrationalität“ (Marcuse 1979, 29).

Regression von Individualität zu einem, auf seine Fungibilität beschränkten, Element des Humankapitals in der Tauschwertgesellschaft, befördert vor allem die von Horkheimer und

Adorno beschriebene Kulturindustrie. „Die Kulturindustrie hat den Menschen als Gattungswesen hämisch verwirklicht. Jeder ist nur noch, wodurch er jeden anderen ersetzen kann: fungibel, ein Exemplar“ (Horkheimer/Adorno 2008, 154). Identität mit der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Freiheit der Monaden herzustellen, obliegt kulturindustriellen Mechanismen der Bewusstseins- und Bedürfnisformung. Ob Menschen atmen, schlafen oder essen müssen, steht nicht zur Disposition menschlicher Entscheidungskraft, Organismus und Stoffwechsel schreiben es vor. Über die basalen menschlichen Bedürfnisse der naturhaften Körperlichkeit hinaus, existiert eine Vielfalt von Bedürfnissen, die erst über das Medium gesellschaftlicher Verhältnisse befriedigt werden können. Sofern die Möglichkeiten gegeben sind, verschreiben sich Menschen ihrem Wesen nach auch der Lustmaximierung. Gleichschaltung individueller Bedürfnisse kommt hier zum Vorschein, „an zahllosen Stellen [werden] gleiche Bedürfnisse mit Standardgütern beliefert“ (ebd., 129). Mit der Behauptung der gängigen Wirtschaftslogik, sich an der Nachfrage zu orientieren, schließt sich der Kreis von Konsumtion und Konformismus, denn „[d]ie Standards seien ursprünglich aus den Bedürfnissen der Konsumenten hervorgegangen: daher würden sie so widerstandslos akzeptiert“ (ebd.). Mit der rasanten Entwicklung technischer Innovationen, potenziert sich die ohnehin schon enorme Produktivität der Tauschwertgesellschaft. Technik wird gerne als neutrales Mittel zur Vereinfachung des menschlichen Daseins dargestellt. Hierbei wird jedoch vergessen, dass technische Mittel sich nicht nur dazu eignen, die dem Menschen äußerliche Natur unterwerfen und domestizieren zu können, um über ihre Ressourcen zu verfügen, sondern auch den Menschen selbst: „Der Mensch teilt im Prozeß seiner Emanzipation das Schicksal seiner übrigen Welt. Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein“ (Horkheimer 2008, 106). Die Fähigkeit des Menschen, Technik als Mittel für die Umsetzung seiner Interessen einzusetzen, kehrt sich gegen die Menschen selbst. Gerade deswegen, weil Technik weniger dafür eingesetzt wird, asymmetrische Machtverhältnisse abzubauen, als umgekehrt, sie für ihren Erhalt zu gebrauchen. „In der Tat ist es der Zirkel von Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis, in dem die Einheit des Systems immer dichter zusammenschließt. Verschwiegen wird dabei, daß der Boden, auf dem die Technik Macht über die Gesellschaft gewinnt, die Macht der ökonomisch Stärksten über die Gesellschaft ist. Technische Rationalität heute ist die Rationalität der Herrschaft selbst. Sie ist der Zwangscharakter der sich selbst entfremdeten Gesellschaft“ (Horkheimer/Adorno 2008, 129). Analytisch lässt jener Zwangscharakter sich im unausgesprochenen Konflikt zwischen Mitteln und Zwecken verorten: „Die Mittel – und Technik ist ein Inbegriff von Mitteln zur Selbsterhaltung der Gattung Mensch – werden fetischisiert, weil die Zwecke – ein

menschenwürdiges Leben – verdeckt und vom Bewußtsein der Menschen abgeschnitten sind“ (Adorno 1971, 100). Die instrumentell gewordene Vernunft „bringt hinsichtlich der Mittel Rationalität und hinsichtlich des menschlichen Daseins Irrationalität hervor. Die Gesellschaft und ihre Institutionen tragen nicht weniger als das Individuum selbst den Stempel dieser Diskrepanz“ (Horkheimer 2008, 106). Der Kampf für ein menschenwürdiges Leben aller wird sublimiert durch den Kampf um die Unique Selling Proposition auf den Schlachtfeldern des Marketings. Entfremdung wird fetischisiert und lebt sich im Kaufrausch aus, vorauseilender Gehorsam muss nicht unbedingt Schmerzen verursachen. Von der Freizeit, in der „Amusement die Verlängerung der Arbeit unterm Spätkapitalismus [ist]“ (Horkheimer/Adorno 2008, 145), über die serielle Produktion von Humor – „Fun ist ein Stahlbad“ (ebd., 149), denn „[g]elacht wird darüber, daß es nichts zu lachen gibt“ (ebd., 148f.) – bis zur Kunst „im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerkes“ (Benjamin 1963, 13), alle Bereiche menschlichen Lebens in der Tauschwertgesellschaft sind von kulturindustrieller Logik affiziert. Für die aggregierten Individuen, die nur noch als Teil der konsumierenden Masse adressiert werden, werden die Güter produziert, über die sie sich mit dem gesellschaftlichen Ganzen identifizieren sollen: „Die Menschen erkennen sich in ihren Waren wieder; sie finden ihre Seele in ihrem Auto, ihrem Hi-Fi-Empfänger, ihrem Küchengerät. Der Mechanismus selbst, der das Individuum an seine Gesellschaft fesselt, hat sich geändert, und die soziale Kontrolle ist in den neuen Bedürfnissen verankert, die sie hervorgebracht hat“ (Marcuse 1979, 29).

Für das Individuum, im Spannungsverhältnis von Individualismus und Individualität, bedeutet das eine drastische Reduktion der Möglichkeit, als Besonderes nicht vollends im Allgemeinen aufgehen zu müssen. „Jedes Mittel der Massenkultur dient dazu, die auf der Individualität lastenden sozialen Zwänge zu verstärken, indem es jede Möglichkeit ausschließt, daß das Individuum sich angesichts der ganzen atomisierenden Maschinerie der modernen Gesellschaft irgendwie erhält“ (Horkheimer 2008, 161). Soziale Kontrolle stellt sich dadurch her, dass in der Gleichschaltung der Bedürfnisse auch die Gleichschaltung der Individuen als reiner Ausdruck gesellschaftlicher Totalität verborgen liegt, der unüberwindbar erscheint. „Heute wird der Fortschritt zur Utopie in erster Linie durch das völlige Mißverhältnis zwischen dem Gewicht der überwältigenden Maschinerie der gesellschaftlichen Macht und dem der atomisierten Masse gehemmt“ (ebd., 185). Das Individuelle, als das Besondere und Nicht-Identische im Identischen, wird dem Allgemeinen ausgeliefert: „In der Kulturindustrie ist das Individuum illusionär nicht bloß wegen der Standardisierung ihrer Produktionsweise. Es wird nur so weit geduldet, wie seine rückhaltlose Identität mit dem

Allgemeinen außer Frage steht“ (Horkheimer/Adorno 2008, 163). Was sich in weiterer Folge einstellt ist Pseudoindividualität, die als kompatibel mit dem zuvor ausgeführten methodologischen Individualismus scheint, denn „nur dadurch, daß die Individuen gar keine sind, sondern bloße Verkehrsknotenpunkte der Tendenzen des Allgemeinen, ist es möglich, sie bruchlos in die Allgemeinheit zurückzunehmen“ (ebd., 164). Dem Individuum kommt primär die Aufgabe zu, sich im Vollzug dessen, was von ihm verlangt wird, ins gesellschaftliche Geflecht einzuordnen. Es tut dies aus subjektiver Vernunft, mittels der Ausrichtung der Mittel auf den Zweck der Anpassung, nicht die Realität soll an Idealen, sondern die Ideale an der Realität sich ausrichten (vgl. Horkheimer 2008, 108). „Anpassung wird daher zum Maßstab für jeden denkbaren Typ subjektiven Verhaltens. Der Triumph der subjektiven, formalisierten Vernunft ist auch der Triumph einer Realität, die dem Subjekt als absolut, überwältigend gegenübertritt“ (ebd.). Bei der Kulturindustrie handelt es sich um „Erscheinungsformen totaler Vergesellschaftung (...), welche die Individuen vollständig entmächtigt und zur bloßen Funktion gesellschaftlicher Prozesse degradiert“ (Schwandt 2009, 89). Sich nicht an diese Vorgaben anzupassen, kann der unmittelbaren Subjektivität angesichts der erforderlichen Selbsterhaltung gar nicht anders als unvernünftig erscheinen: „Vernunft selbst wird mit diesem Anpassungsvermögen identisch“ (Horkheimer 2008, 109). Die Kulturindustrie ist ein Mittel, um die Menschen in der Masse ruhig zu stellen und vom Kampf um bessere Lebensbedingungen für alle abzuhalten bzw. Emanzipation zu erschweren. Sie kann als Strategie der bürgerlichen Gesellschaft angesehen werden, die das Individuum in einen Sog von Konformismus zieht, obwohl sich die Individuen oft dessen sogar bewusst sind. „Obwohl die meisten Menschen niemals die Angewohnheit überwinden, die Welt für ihre eigenen Schwierigkeiten zu schelten, haben diejenigen, die zu schwach sind, sich der Realität entgegenzustellen, keine andere Wahl, als sich auszulöschen, indem sie sich mit ihr identifizieren. Sie sind niemals rational mit der Zivilisation versöhnt. Statt dessen beugen sie sich ihr, indem sie insgeheim die Identität von Vernunft und Herrschaft, von Zivilisation und Ideal akzeptieren, sosehr sie die Achseln zucken mögen. Wohlinformierter Zynismus ist nur eine andere Form von Konformität“ (ebd., 123). Insofern befördert die Kulturindustrie nicht nur Kommodifizierung, indem ihrer Logik folgend, alles warenförmige Gestalt annimmt, sondern wirkt auch gleichzeitig systemstabilisierend. Sie lenkt geschickt von Missständen ab, unter die die Vorenthaltung von Menschenrechten für unzählige Menschen auch subsumierbar ist. In einem konkreten Beispiel gefasst: Menschen, die an auf der Straße vor sich hinvegetierenden Obdachlosen vorbei ziehen, ohne auch nur mit der Wimper des Mitgefühls zu zucken, und gleichzeitig überlegen, welchen Film es am Abend im Hauptprogramm spielt,

haben den Zweck der Kulturindustrie in der bürgerlichen Gesellschaft perfekt exerziert. Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden anderer wird sogar noch dadurch verstärkt, dass der Großteil der filmischen Abendgestaltung, aber auch der Nachrichten, von in irgendeiner Art und Weise leidenden Menschen handelt. Eine Verzerrung der Wahrnehmung setzt ein, rührt die ZuseherInnen ein fiktiver Schicksalsschlag der filmischen Hauptfigur oft mehr, als der vom realen Schicksal heimgesuchte Obdachlose am Gehsteig vor der eigenen Haustüre.

Zum widerständigen Individuum im Bestehenden

Alle angestellten Überlegungen zur Entfaltung und (Nicht-)Verwirklichung von Menschenrechten im Zusammenhang mit bürgerlichen Vergesellschaftungsprozessen lassen sie selbst als Ausdruck von Vernunft erscheinen, die in unvernünftigen Verhältnissen resultiert. Aufklärung als epochales Ereignis wollte Vernunft im Sinne von Mündigkeit der Menschen freisetzen, trotzdem durchziehen Unmündigkeit und Abhängigkeit die heteronomen Verhältnisse. „Die totale Organisation der Gesellschaft durchs big business und seine allgegenwärtige Technik hat Welt und Vorstellung so lückenlos besetzt, daß der Gedanke, es könnte überhaupt anders sein, zur fast hoffnungslosen Anstrengung geworden ist“ (Adorno 1979d, 376). Trotz allem steht und fallen der Gedanke und die Hoffnung, dass es auch anders sein könnte, mit dem Individuum. Obwohl „Existieren im Spätkapitalismus ein dauernder Initiationsritus [ist]. Jeder muß zeigen, daß er sich ohne Rest mit der Macht identifiziert, von der er geschlagen wird“ (Horkheimer/Adorno 2008, 162), steckt gerade in dieser Aussage die Erkenntnis des Unrechts, das, einmal benannt, einen transformativen Prozess seiner Überwindung in Gang setzen kann. Ethischer Negativismus kann nicht mehr leisten, als zu benennen, was zu überwinden wert wäre, um sich einem Ende der Vorgeschichte, wie Marx den „Inbegriff aller bisher bekannten Geschichte, das Reich der Unfreiheit“ (Adorno 1979f, 234) nannte, weiter anzunähern.

Im Zusammendenken von methodologischem Individualismus als kulturindustrielle Konsequenz der Tauschwertgesellschaft, wurde versucht zu zeigen, dass das Individuum der Menschenrechte nur als eingebettet in die gesellschaftlichen Zusammenhänge gedacht werden kann, deren historisches Produkt es auch ist. Dementsprechend „hat die neue dialektische

Philosophie die Erkenntnis festgehalten, daß die freie Entwicklung der Individuen von der vernünftigen Verfassung der Gesellschaft abhängt“ (Horkheimer 2005, 263). Bei aller Verstrickung in die Produktions- und Verwertungszusammenhänge bleibt jedoch eine Enklave des Denkens und Handelns im emanzipatorischen Lichte. Auch wenn individuelle Freiheit in der allgemeinen Unfreiheit als Trug erscheint, „wird gerade im einzelnen Individuum der Motor der sozialen Revolution gesehen, weil es auf die Trennung des Gemeinwesens von sich und dessen Mystifikation als gesellschaftlich Allgemeines reagiert. Das Individuum wehrt sich dagegen, daß es als ein praktischer Lebenszusammenhang auf eine individualistische Monade reduziert wird“ (Demirovic 1997, 72). Der Fokus auf reiner individualistischer Selbsterhaltung, wie im homo oeconomicus verkörpert, vergisst, „daß Selbsterhaltung nur in einer überindividuellen Ordnung erreicht werden kann, das heißt durch gesellschaftliche Solidarität“ (Horkheimer 2008, 176). Durch die ideologische Aufbereitung des Menschen als Monade, an der Menschenrechte seit ihrer Deklaration mitweben, wurde zwar ein partikulares, egoistisches Menschenbild gesellschaftlich verallgemeinert, trotzdem konnte sich das Individuum nie komplett von den Mitmenschen abkapseln. „Das absolut isolierte Individuum ist stets eine Illusion gewesen. Die am höchsten geschätzten persönlichen Qualitäten wie Unabhängigkeit, Wille zur Freiheit, Sympathie und der Sinn für Gerechtigkeit sind ebenso gesellschaftliche wie individuelle Tugenden. Das vollentwickelte Individuum ist die Vollendung einer vollentwickelten Gesellschaft. Die Emanzipation des Individuums ist keine Emanzipation von der Gesellschaft, sondern die Erlösung der Gesellschaft von der Atomisierung, eine Atomisierung, die in Perioden der Kollektivierung und Massenkultur ihren Höhepunkt erreichen kann“ (ebd., 142). Im Individuum fällt also beides zusammen, ein regressives und ein progressives Moment. Hier schließt sich auch der Kreis zum dialektischen Verständnis der Menschenrechte, als deren Trägerin und Verteidigerin das Individuum auserkoren ist, trotz aller Verstrickung in die herrschaftlichen Mechanismen und Strukturen und deren ideologischer Aufbereitung und historischen Genese. Entgegen der Tatsache, dass „die Phantasie gegenüber dem Prozeß der Verdinglichung nicht immun geblieben [ist]“ (Marcuse 1979, 261), was vor allem für das proletarische, ehemals revolutionäre, Bewusstsein zur Folge hat, dass es „Träumen von einer grundlegend anderen Welt ebenso verschlossen [ist] wie Begriffen, die, anstatt eine bloße Klassifikation von Tatsachen zu sein, an einer realen Erfüllung dieser Träume orientiert sind“ (Horkheimer 2008, 154), lässt sich konstatieren: „Es gibt noch Widerstandskräfte im Menschen“ (ebd., 147). Empörung über Zustände universeller Ungerechtigkeit, von denen zwar behauptet wird, „dies ist die Wirklichkeit, wie sie ist und sein sollte und sein wird“ (ebd., 148), können Willen zu

Widerständigkeit und Ungehorsam gegenüber alles zu überschatten scheinende Macht- und Herrschaftsverhältnisse mobilisieren. Im historischen Verlauf hat sich auch „die andere Seite der Rationalität in ihrer zunehmenden Unterdrückung offenbart – die Rolle des nonkonformistischen, kritischen Denkens bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, der Spontaneität des individuellen Subjekts, seines Gegensatzes zu den gebrauchsfertigen Verhaltensmustern“ (ebd., 152). Am Scheideweg von Widerstand und Unterwerfung, bedeutet ersteres vor allem, „die Wirklichkeit fortwährend mit der Wahrheit zu konfrontieren, den Antagonismus zwischen Idealen und Realitäten aufzudecken“ (ebd., 123). Dass die bürgerliche Gesellschaft aus der historischen Dynamik der Aufklärung entstand, die von ihr propagierten Menschenrechte allerdings mit der Entfaltung kapitalistischer Produktionsverhältnisse in ihr als in ihrer Verwirklichung verkehrte Normen aufgehen, enthält im Kern auch die Fähigkeit zur eigenen Katharsis, die im Individuum verankert ist. „Vorweg erfahren die Einzelnen sich selber als Schachfiguren und beruhigen sich dabei. Seitdem aber die Ideologie kaum mehr besagt, als dass es so ist, wie es ist, schrumpft auch ihre eigene Unwahrheit zusammen auf das dünne Axiom, es könne nicht anders sein als es ist. Während die Menschen dieser Unwahrheit sich beugen, durchschauen sie sie insgeheim zugleich. Die Verherrlichung der Macht und Unwiderstehlichkeit bloßen Daseins ist zugleich die Bedingung für dessen Entzauberung“ (Adorno 1979e, 477). Was nach der Entzauberung folgen soll, lässt sich jedoch nicht sagen. Sich auszumalen, wie die angstfreie Gesellschaft auszusehen habe, entspricht einem Trugschluss, kann die Vorstellung ja nur mit gegenwärtig vorgefundenen Kategorien arbeiten, und nicht jene vorweg nehmen, die eine bessere gesellschaftliche Verfassung auszeichnen würden. „Das Ziel, das es [das kritische Denken, Anm. L.S.] erreichen will, der vernünftige Zustand, gründet zwar in der Not der Gegenwart. Mit dieser Not ist jedoch das Bild ihrer Beseitigung nicht schon gegeben. Die Theorie, die es entwirft, arbeitet nicht im Dienst einer schon vorhandenen Realität; sie spricht nur ihr Geheimnis aus“ (Horkheimer 2005, 233f.).

Die staatssozialistischen Experimente, die nicht nur die Aufhebung der Klassengegensätze, sondern auch ein Leben aller in Freiheit versprochen, endeten in von einer korrupten Nomenklatura geführten Polizeistaaten. Individuelle Entfaltungsmöglichkeiten waren im Realsozialismus beschränkt. Dies hatte mit Blick auf Menschenrechte und die ihnen immanente Notwendigkeit, menschliches Dasein weiter zu emanzipieren, eine weit reichende Konsequenz in den Augen der Individuen: „Die Menschen- und Bürgerrechte waren für die Freiheit und Sicherheit der Individuen so bedeutsam, daß sie nicht leichtfertig mit dem Hinweis auf eine zukünftige Freiheit aufs Spiel gesetzt werden durften. So verband sich mit

der demokratietheoretischen Diskussion die Einsicht, daß der Prozeß der Emanzipation von Ausbeutung und politischer Unfreiheit in der bürgerlichen Gesellschaft in ihrerseits freiheitlichen und demokratischen Formen verlaufen muß; andernfalls mußte die Verkehrung der Emanzipation in autoritäre Bevormundung der Gesellschaft durch wenige beinahe unvermeidlich sein“ (Demirovic 1997, 21). Insbesondere das Versprechen, der Staat werde zum richtigen Zeitpunkt entschlafen, stellte sich als eine falsche Hoffnung heraus, die wohl um den Erhalt des staatlichen Selbstzwecks willen, so oder so nie erfüllt worden wäre. Da bisher weder in realsozialistischen noch demokratischen Staaten Menschenrechte in ihrer Gesamtheit erfüllt wurden, gilt wohl nach wie vor, in Anlehnung an Marx, „daß das Problem nicht eine bestimmte Staatsform ist, sondern im Wesen der Politik und des Staates selbst besteht“ (ebd., 69). Dementsprechend lässt sich unter Emanzipation auch Immanenz verstehen, also „die historische Überwindung jeder Form des externalisierten Selbstbezugs, die Wiederaneignung der Entscheidungen über die gesellschaftlichen Belange durch die Gesellschaft und damit die Aufhebung des Gegensatzes von allgemeinen und individuellen Interessen“ (ebd.). Diese Rückeroberung der gesellschaftlichen Geschicke, ließe sich als aktive De-Entfremdung beschreiben, also die individuelle Wiederaneignung des eigenen Lebens. „Angesichts der real weiter bestehenden Widersprüche der menschlichen Existenz, angesichts der Ohnmacht der Individuen vor den von ihnen selbst erzeugten Verhältnisse“ (Horkheimer 2005, 221), müsste sich die Vernunft eben genau darauf besinnen, dass Menschen die Verhältnisse selbst erzeugen. Aneignung würde dann vor allem bedeuten, „daß die arbeitsteilige Funktion nicht zum naturwüchsig sich einstellenden Schicksal der Individuen wird. Sie sind nicht mehr unter jene subsumiert“ (Demirovic 1997, 75). Es sind nur Vermutungen über „ein noch unbekanntes Reich der Freiheit jenseits der Notwendigkeit“ (Marcuse 1979, 22): „Das Individuum wäre frei, Autonomie über sein Leben auszuüben, das sein eigenes wäre“ (ebd.). Die Vermutungen entspringen der unbeugsamen Hoffnung, „daß der Mensch immer noch besser ist als die Welt, in der er lebt“ (Horkheimer 2008, 162). Im Verwerflichen gegenwärtiger Verhältnisse ist das enthalten, das in der Erkenntnis dessen, den Index für das Bessere abzugeben vermag. Epistemologisch betrachtet benötigt die „Idee des Vereins freier Menschen“ (Horkheimer/Adorno 2008, 98) sogar sein Gegenbild im Bestehenden, um sich in der Überwindung des falschen Zustands kontrastierend erst erkennen zu können. „Zu allen Zeiten hat das Gute die Spuren der Unterdrückung gezeigt, der es entsprang. So ist die Idee der Menschenwürde aus der Erfahrung der barbarischen Herrschaftsformen erwachsen“ (Horkheimer 2008, 177f.).

Menschenrechte und ihre Antizipation von Gerechtigkeit

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 verspricht Schönes, vor allem ein Leben in Würde qua Geburt. Mehr als 60 Jahre später haben in totalen Zahlen noch nie so viele Menschen in Armut, Unterdrückung und Unmündigkeit gelebt. Staat, Nation und Kapital sind die Eckpfeiler gegenwärtiger Vergesellschaftung. Menschenrechte als Ausdruck bestehender Ordnungsprämissen zu verorten, bedeutet in letzter Konsequenz, dass in der Überwindung der Grundlagen des Bestehenden, die Menschenrechte auch inbegriffen sind. Die intrinsische Verbindung von Menschenrechten und den herrschenden Verhältnissen kann und will jedoch das progressive Moment im Kampf um Menschenrechte trotzdem nicht leugnen. Denn dieser Kampf ist immer auch ein Kampf gegen feudale und monarchische Zustände gewesen, in denen die Menschen nicht nur verborgen der Ungleichheit ausgesetzt sind, wie in der bürgerlichen Gesellschaft in materieller Hinsicht, sondern offiziell als Staatsdoktrin. Gleichzeitig ist es auch ein gegenwärtiger Kampf für Verbesserung der Zustände in den Lebenswelten vieler Individuen und Gruppen. Menschenrechte in menschenverachtenden Situationen anrufen, bedeutet aber eigentlich die Forderung der Überwindung ihrer Forderung in einer zu überwindenden, menschenunwürdigen Gesellschaft, in der für jedes geglückte Menschenleben ein zermalmt erhalten muss. Nicht einmal utilitaristisches Denken kann hier guten Gewissens die größte mögliche Zahl Glücklicher gegen die in Marginalisierung strukturell Gefangenen ins Feld führen. Rechte des Menschen universell genießbar zu machen, heißt, an der Überwindung bestehender Verhältnisse zu arbeiten, theoretisch wie praktisch. Im Protest gegen Marginalisierung, Diskriminierung und Menschenrechtsverletzungen kommt immer auch der Wille zu deren Überwindung zum Ausdruck. Theorie kann nur versuchen, einen Beitrag zur Überwindung zu leisten, indem sie Mechanismen der Selbstverständlichmachung von Selbstverständnissen aufzeigt und dechiffriert.

Hunger und Armut sind weiterhin die Geißeln der Menschheit, die auch in bürgerlichen Gesellschaften fröhliche Urständ treiben. Zeigte die Geschichte bis jetzt, dass Herrschaft ihre wahre Konstante ist, so müsste die Vernunft zeigen, dass ihr entgegen zu arbeiten, indem sie sie auch in den Formen denunziert, die nicht offensichtlich sind, eine Möglichkeit für die Überwindung von Ungerechtigkeit darstellt. Herrschaft ist raum- und epochenübergreifend, in wirklichen argumentativen Notstand kam sie erst mit den Ideen der Aufklärung. Und das nicht nur im idealistischen Trugschluss – der Kampf ums Brot wurde auch ausgetragen, und

zwar nicht mehr nur aus Hunger, wie auch schon so oft zuvor in der Geschichte, sondern auch aus Prinzip. Der Kampf um den Menschen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist also, wie die Herrschaft, auch raum- und epochenübergreifend. „Wenn wir unter Aufklärung und geistigem Fortschritt die Befreiung des Menschen vom Aberglauben an böse Kräfte, an Dämonen und Feen, an das blinde Schicksal – kurz, die Emanzipation von Angst – verstehen, dann ist die Denunziation dessen, was gegenwärtig Vernunft heißt, der größte Dienst, den Vernunft leisten kann“ (Horkheimer 2008, 186).

Individualität als philosophische Kategorie stirbt ab, nicht weil sie per Kopfschuss außergerichtlich exekutiert wird, was in der empirischen Realität natürlich tagtäglich passiert, sondern weil sie als Knotenpunkt der allgemeinen Logik von Konkurrenz und Verdinglichung im Individuum selbst liquidiert wird. Methodologischer Individualismus ist der Sozialdarwinismus im 21. Jahrhundert, an ihm müssen sich alle ausrichten um zu überleben, die Tauschwertgesellschaft schreibt es vor. Die neue Moral pervertiert den kategorischen Imperativ, indem sie die Maxime der eigenen Handlung zwar noch immer verallgemeinern will, nur dass die Verallgemeinerung der Partikularität dem reinen Eigennutzen entspricht, der in den Mitmenschen die Grenzen der eigenen Möglichkeiten sieht. Dass die eigene Freiheit dort aufhört, wo die Freiheit der anderen beginnt, ist eines der größten Missverständnisse im Zustand allgemeiner Ungerechtigkeit. Es verwechselt persönliche Integrität mit der freien Entfaltung der Individuen, die nur als eine gesellschaftliche sich vollziehen kann. Jedes Kind wird von früh an der Indoktrination dieser Alltagsweisheit ausgesetzt, sie entspricht der Freiheit des Menschen als Monade.

Menschenrechte machen Menschen gleichzeitig zu Subjekt und Objekt. In diesem ambivalenten Moment werden Menschenrechte auf der einen Seite zu einem Element der allgemeinen Verdinglichung des Menschen. Anstatt das Individuum zum Subjekt an und für sich zu emanzipieren, objektivieren die institutionell nicht-institutionalisierten Menschenrechte den Menschen, indem sie ihn vordergründig in einen Rechtsstatus versetzen. Das ist jedoch nicht zwangsläufig die alleinige Schuld der Idee von Menschenrechten an sich, sondern ihre Kanalisierung durch nationalstaatlich konstruierte Tauschwertgesellschaften, die Menschenrecht solange anerkennen, bis insgesamt nichts mehr von ihnen übrig bleibt. Je mehr Staaten die Menschenrechte anerkennen, desto eher wird der ursprünglichen Idee Gewalt angetan, desto mehr wird die Idee von den universellen Rechten eines jeden Menschen desavouiert. Je größer die Anzahl der Nationalstaaten, die Menschenrechtsdeklarationen unterschreiben, desto misstrauischer sollte man sein. Selbst

dort, wo Menschen durchaus friedlich und glücklich in demokratischen Staatswesen leben können bzw. dürfen, wird Staatlichkeit und die permanente ökonomische Verdinglichung, die alle Bereiche durchzieht und die wiederum unter staatlichem Schutz steht, zur größten Bedrohung für eine würdevolle Existenz eines jeden Menschen. Um es einfach zu formulieren: Wo Gewaltmonopol drauf steht, ist auch Gewalt drin. Unglaublich wäre der Gedanke, die pausenlose Aufrüstung des Sicherheitsapparates rund um den Globus ist nur dazu da, den Menschen auf dieser Erde ein schöneres Leben in einem gerechteren Zustand zu beschermen. Tränengas und Gewehre sind mit der Vorstellung allgemeiner Glückseligkeit nur schwer kompatibel.

In der Aussage, dass Menschenrechte tagtäglich mit Füßen getreten werden, liegt zwar nichts Unwahres, in ihrer Abstraktheit übersieht sie allerdings leicht die Menschen selbst, die getreten werden. Dialektik der Menschenrechte bedeutet ihre eigene Auflösung in der Überwindung der Unrechtsverhältnisse. Ihr Appell an die Macht verhallt automatisch, wenn sie an nichts mehr appellieren müssen. Noch als Gedankenexperiment im beschädigten Leben, enthält es die Hoffnung auf Versöhnung der antagonistischen Zustände, an der die ältere Kritische Theorie immer festhalten wollte. Dass es kein richtiges Leben im falschen geben kann, verweist auf die Utopie einer gerechten Gesellschaft, einem besseren Zustand, „in dem man ohne Angst verschieden sein kann“ (Adorno 2001, 185). Der Traum des 19. Jahrhunderts von einer Gesellschaft, in der, mit Marx und Engels in der Einleitung schon gesprochen, die Freiheit der Einzelnen die Bedingung der Freiheit aller ist, muss sich als „Assoziation freier Menschen, bei der jeder die gleiche Möglichkeit hat, sich zu entfalten“ (Horkheimer 2005, 236), erst materialisieren. Noch schwebt die Freiheit des Idealismus als Versagung ihrer Verwirklichung über der Wirklichkeit unfreier Verhältnisse. Sie müsste auf den Boden der Realität geholt werden, der derzeit noch von Grabenkämpfen durchzogen ist, um die Gräben endlich zuzuschütten. Der Kampf aller gegen alle würde transformiert im Kampf gegen die Entfremdung der Konkurrenzverhältnisse, die den Menschen aufgezwungen werden. Die Fähigkeit zur Empörung über und zum Aufbegehren gegen diese Verhältnisse, bleibt im Individuum aufbewahrt.

Soll es die Aufgabe von Theorie sein, Menschenrechte kritisch zu verorten, ist sie demnach Kritik der Menschenrechte, insofern sie Menschenrechte als gewordene und vergängliche Form begreift, und somit in ihrer dialektischen Struktur. Dialektischer Umschlag ist in beide Richtungen möglich: Neue Barbarei als regressive *Aufhebung* der Menschenrechte oder dem Telos einer befreiten Gesellschaft als *Überwindung* der Menschenrechte im

progressiven Sinn folgend. Da die dialektische Methode „das Bestehende (...) als Vergängliches begreift“ (Maihofer 1992, 54), ist diese Form der Kritik „in der Erkenntnis des Bestehenden als historisch bestimmter Form begründet und damit in der Erkenntnis der notwendigen dialektischen Struktur alles Bestehenden“ (ebd., 55). Historisch betrachtet, formulierten schon einige Gedankenströmungen und Bewegungen die Befreiung des Menschen aus seinen sich selbst geschaffenen Umständen. Umstände und Strukturen, die mehr Herrschaft über die einzelnen Menschen selbst ausüben als umgekehrt. Der Liberalismus ist auf die historische Weltbühne getreten um Freiheit zu verkünden. Bis zu einem gewissen Grad ist das auch geglückt, nur insgesamt ist er damit offensichtlich gescheitert, vergaß er doch auf die Schwester der Freiheit, die Gerechtigkeit. Anders ließe sich der Widerspruch zwischen der liberalen Verheißung und ihrer Realität nicht erklären. Als eine der erfolgreichsten Gedankenströmungen, in Anbetracht der gegenwärtigen Verfassung der Welt, will, aber kann sich nicht entfalten, wenn die liberale Aufklärung sich als solche überhaupt wahrnehmen konnte: Freiheit der Menschen. Intention der vorliegenden Arbeit war es, sich mit einem Teilaspekt dieses komplexen Gesamtproblems auseinander zu setzen, den Menschenrechten.

Schlussbemerkungen

Die vorliegende Arbeit ging von der Fragestellung aus, wie das Phänomen der Menschenrechte in seiner Genese und Widersprüchlichkeit theoretisch zu fassen sei. So wurde zunächst versucht, mit der Suche nach den Wurzeln der Menschenrechte, sowohl ihre ideengeschichtliche Entstehung als auch ihre Rückschläge in den Blick zu bekommen, um folgend mit Marx und seiner Kritik an den Menschenrechten, die Kontextualisierung der Menschenrechte in die historischen Verhältnisse im Übergang von Feudalismus zur bürgerlichen Gesellschaft aufzuzeigen. Mit der Aufklärung setzt ein Wandel von Staatlichkeit ein, aus hierarchisch-stratifizierten Gesellschaften entstehen funktional ausdifferenzierte Republiken. Die Geburt der Menschenrechte musste also erst einmal über diesen Wandel von Staatlichkeit begriffen werden und „gesellschaftliche Phänomene wie die Menschenrechte als Erscheinung eines bestimmten Typs von Herrschaftsorganisation, genauer: des modernen politischen Staats“ (ebd., 90). Ein Staat, der in weiterer Konsequenz auch

Kapitalakkumulation ermöglicht. Nicht die Frage, wie Menschenrechte unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen verwirklicht oder nur ungenügend realisiert werden stand letztlich im Mittelpunkt, sondern warum sie auch in dieser zeitgeschichtlichen Epoche gar nicht erst verwirklicht werden können. In Sklavenhaltergesellschaften beantwortet sich diese Frage von selbst: von ägyptischen Dynastien über die griechische Polis bis zu Fürstentümern des Mittelalters und feudalistischen Gesellschaften im Geiste des (wie auch immer „aufgeklärten“) Absolutismus, stehen die diese Herrschaftssysteme konstituierenden Faktoren den Ideen der Rechte aller Menschen diametral entgegen. Vererbte Rechte und ständische Privilegien widersprechen den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit eines jeden Menschen per se. Die Aufklärung brachte sich gegen die alten Überlieferungen und Traditionen in Stellung, die Vernunft wurde geweckt, nur kam sie nie wirklich zu sich. Am Ende gab es gar ein böses Erwachen am Schafott. Wie eine Guillotine schneiden die Menschenrechte die Vernunft in zwei Teile. Für despotische Systeme mag es nicht unvernünftig sein, Menschenrechte zum kurz- bis mittelfristigen Machterhalt zu brechen bzw. ihre Förderung zu unterdrücken. Auch die subtilen Mittel der modernen Repression zur Wahrung des Bestehenden entspringt ihr, jedoch als instrumenteller Vernunft. Il Principe zur je eigenen Zeit handelt nicht ohne Vernunft, wenn auch unmoralisch. Die objektive Vernunft will etwas anderes. Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit hatten immer eher einen herrschaftskritischen als –affirmativen Charakter. Die Würde eines jeden Menschen, als Kern im Sturm der Aufklärung durch die europäischen Höfe, implizierte Gleichwertigkeit der Einzelnen. Blaublütig sich imaginierende Menschen konnten das „naturgemäß“ nicht akzeptieren und griffen in den großen Stunden reaktionärer Kräfte in Europa die Aufklärung und ihre Auswirkungen, wie z.B. die französische Revolution, die revolutionären Ereignisse von 1848, aber auch die Pariser Kommune von 1871, frontal an.

Im kapitalistischen Zeitalter ab der Moderne stellt sich die Frage nach der Problemstellung anders. Der politische Liberalismus transportierte auf der einen Seite erst die Idee von Demokratisierung, das Naturrecht postulierte die angeborene Gleichheit im Menschsein. Auf der anderen Seite entsteht durch den sich durchsetzenden wirtschaftlichen Liberalismus die Form kapitalistischer Produktionsverhältnisse, die im gegenwärtigen (Spät-) Kapitalismus, zwar unterbrochen durch Faschismen und Sozialismen unterschiedlicher Provenienz, aber doch, eine Kontinuität aufweist. Forderten die revolutionären Bewegungen des 18. Jahrhunderts in Frankreich und Nordamerika an erster Stelle Freiheit und Gleichheit ein, so mussten diese zwei Begriffe erst in die ökonomische Sphäre transferiert werden um zeigen zu können, dass ihre formale Verwirklichung unter Voraussetzung bürgerlicher

Vergesellschaftung zu ihrem Gegenteil führten, Unfreiheit und Ungleichheit. Es fand also eine zweite Verortung der Menschenrechte statt, „als Erscheinung eines bestimmten Typs von Produktionsweise, genauer: der modernen kapitalistischen Produktionsweise“ (ebd.). Die Fähigkeit bürgerlicher Macht, Partikulares zu verallgemeinern, kommt in den Menschenrechten auf markante Weise zum Ausdruck: Mensch und Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft wird identisch. Das hat eine spezifische Konsequenz: der wichtigste Ausdruck bürgerlicher Freiheit, das Recht auf Privateigentum und dessen staatlich garantierter Schutz, bedeutet den Ausschluss der Besitzlosen aus dieser Form des Freiheitsverständnisses. Für eine kritische Konzeption der Menschenrechte muss das bedeuten, „daß diese genaugenommen vornehmlich als Rechte des (kapitalistischen) Privateigentümers zu entlarven sind“ (ebd., 94). Im Zugeständnis von Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Sicherheit, werden nicht alle Individuen inkludiert, sondern „in den Menschenrechten wird in einer normativen Verallgemeinerung ein eigentlich historisch beschränkter Typ des Menschen, das bürgerliche Individuum, zum Wesen des Menschen schlechthin erklärt“ (ebd., 96). Obwohl nun alle Menschen zumindest *als* Menschen anerkannt werden, liegt hier dann auch die Grenze dieser Anerkennung, Menschen werden aufgrund ihres Menschseins, aber nicht in ihrer Individualität anerkannt (vgl. ebd.).

Den Zustand des Individuums in seiner bürgerlichen (Ver-) Formung sollten die Ausführungen zum Spannungsverhältnis von Individualität und Individualismus zu fassen versuchen. Die Figur des methodologischen Individualismus sollte helfen, die gegenwärtige Freiheit der Monade als im Gegensatz zu Individualität, die auch eine gesellschaftliche Komponente in sich trägt, als gerade diese Verkehrung von Freiheit und Gleichheit in den Blick zu bekommen und als Defizit bürgerlicher Vergesellschaftung aufzufassen. Denn „im ‚Umschlagen‘ von individueller Freiheit in gesellschaftliche Unfreiheit erweist sich die dialektische Ambivalenz bürgerlicher Freiheit und Gleichheit und ihre historische Beschränktheit“ (ebd., 110). Mit den Ausführungen zur Kulturindustrie sollte gezeigt werden, wie die einzelnen Menschen im Vergesellschaftungsprozess in Heteronomie verstrickt sind und was das für den Zustand des Individuums bedeutet. Ein Zustand, der sich jedoch nicht zwangsläufig in Konformismus erschöpft, sondern Raum für potentielle Widerständigkeit offen lässt.

Thomas Paine und seine Bemühungen im Kampf um die Rechte des Menschen können als Ausdruck dieser Möglichkeit von Widerständigkeit in konkreten historischen Individuen angesehen werden. Paine, als Protagonist der amerikanischen und französischen

Unabhängigkeits- bzw. Freiheitsbewegungen, kämpfte gegen konkretes historisches Unrecht an, das wiederum neue Verhältnisse im historischen Verlauf konstituiert, die neuerliches Unrecht produzieren. Gegen die neuen Unrechtsverhältnisse wollen wenig später proletarische Bewegungen ankämpfen, die, wie am Beispiel von 1848 gezeigt, einerseits scheitern, und andererseits im 20. Jahrhundert, in so genannten kommunistischen bzw. sozialistischen Staaten, ihrerseits Unterdrückung und Unfreiheit institutionalisieren. Nach dem Ende des kalten Krieges und dem Zusammenbruch der Sowjetunion, kämpfen vielfältige AkteurInnen für menschenwürdige Verhältnisse bis in die Gegenwart. Damals wie heute, mussten konkrete historische Subjekte um Rechte kämpfen, die eben *nicht* automatisch allen angeboren sind. Insofern konnte der ersten These der Arbeit, dass Menschenrechte erkämpfte Rechte sind, Rechnung getragen werden. So wichtig diese sozialen Bewegungen, die vor allem von zivilgesellschaftlichen Initiativen und NGO's getragen werden, im konkreten Kampf für Verbesserung der Lebenslagen von Individuen und gefährdeten Gruppen sind, so ohnmächtig erscheinen sie angesichts der bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Wenn Paine einforderte, die Axt an die Wurzel zu legen, und Regierungen zur Raison zu bringen, so ist diese Aufforderung einerseits aktueller denn je, andererseits müsste sie heute auch die anonymen Zwänge der politischen Ökonomie mit einbeziehen. Paine und seine revolutionären Bemühungen können jedoch als paradigmatisch für die Möglichkeiten eines Individuums angesehen werden, die Freiheit des Menschen in bestimmten historischen Momenten voran zu treiben. Wichtig bleibt jedoch zu betonen, dass politische Emanzipation erst die Vorstufe der menschlichen sein kann, die bürgerliche Revolution müsste weiter revolutioniert werden, um soziale Missstände abstellen zu können.

Im Alltagsverständnis haben Menschenrechte und Herrschaft nur soviel miteinander zu tun, als dass sie diametral zueinander stehen. Unter dem Banner der Menschenrechte versammelt sich das Gute im Kampf gegen das Böse, so sieht es die alltägliche Wahrnehmung. Vielmehr konnte jedoch gezeigt werden, dass es bei diesem Verständnis nicht zu belassen ist. Am Schleier, den die bürgerlichen Verhältnisse zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit, zwischen Ideal und Realität legen, weben Menschenrechte fleißig mit. Menschenrechte propagieren angeborene Rechte der Freiheit und Gleichheit und verschweigen gleichzeitig, dass damit immer nur Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft gemeint waren. Mit einem dialektischen Verständnis dieser zwei Kampfbegriffe konnte gezeigt werden, dass im Umschlagen in ihr Gegenteil sie auch Ausdruck der gleichen Freiheit zum Verkauf der eigenen Arbeitskraft sind, einem der mächtigsten Zwangsmechanismen, den die gegenwärtige Gesellschaftsform zu bieten hat. An Mächtigkeit kaum zu überbieten,

offenbart sich Ausbeutung und Unterdrückung eben *nicht* in seiner sklavischen Gestalt durch rohe Gewalt, sondern vor allem in der Kulturindustrie. Kommodifizierung zieht alles in ihren Bann, von der Natur bis zum Menschen und den Dingen, die sie erschaffen. Mithin ist es kein Zufall, dass Freiheit und Gleichheit sowohl grundlegende Begrifflichkeiten für die Menschenrechte, als auch für die Selbstwahrnehmung der bürgerlichen Gesellschaft sind.

In ihrer Ambivalenz sind Menschenrechte einerseits so etwas wie eine schizophrene Komplizin der bürgerlichen Gesellschaft bei der Inanghaltung der Objektivierungsmaschinerie namens Bürokratie in der gegenwärtigen Ausformung der Demokratie unter kapitalistischen Vorzeichen. Menschenrechte versichern, quasi als Platzhalterin für ausbeuterische Verhältnisse, den Menschen immerzu, sie wären ja schon frei und gleich. Diese im Namen der Menschenrechte versprochene und in den bürgerlichen Revolutionen erstmals verkündete Freiheit und Gleichheit gilt in ihrem vollen Umfang jedoch nur für ihre je eigene Arbeitskraft und deren Verdinglichung. Insofern sind die bürgerliche Revolution und die von ihr deklarierten Menschenrechte Ausdruck einer Aufklärung, die im Verkünden eines vernünftigen Zeitalters, irrationale gesellschaftliche Zustände zeitigen, was, entsprechend der zweiten These der Arbeit, entfaltet werden konnte. Gedanken der Autonomie und Herrschaftsfreiheit sind entweder vogelfrei oder den herrschenden Verhältnissen gleichgültig, solange der befriedete Kriegszustand im gesellschaftlichen Gefängnis aus Watte aufrechterhalten werden kann. Genau das stellt den ideologischen Charakter der Menschenrechte in der bürgerlichen Gesellschaft dar, ein lügenhaftes Versprechen, eines, wiederum mit Adorno gesprochen, um das die Menschen zugleich betrogen werden (vgl. Adorno 1979b, 392). Denn wenn die in ihrer Verwirklichung verkehrten Normen der Freiheit und Gleichheit produktiv an der Aufrechterhaltung der Tauschwertgesellschaft mitwirken, so müssen auch Menschenrechte, deren Kern dieselben Begriffe bilden, im bürgerlichen Verblendungszusammenhang mitgedacht werden. Es handelt sich um eine verdeckte, symbiotische Beziehung im Gefilde der Herrschaft. „Es wird beispielhaft, wie die Menschenrechte als oberster allgemeiner normativer Diskurs der kapitalistischen Produktionsweise vor allem die ökonomische und kulturelle Existenzweise der bürgerlichen Klasse als hegemoniale reproduzieren und wie deren strukturelle ökonomische und gesellschaftlich-kulturelle Hegemonie punktuell umschlägt und sich verdichtet zu manifester Ausbeutung und Unterdrückung“ (Maihofer 1992, 116). Das führt bei einer dialektischen Verortung der Menschenrechte zur Erkenntnis, dass „[d]ie kapitalistische Produktionsweise und mit ihr Ausbeutung, Unfreiheit und Ungleichheit den Menschenrechten nicht äußerlich [sind]. Im Gegenteil, sie sind notwendige Konsequenz ihrer

Praxis“ (ebd., 125). Insofern sagen Menschenrechte die Wahrheit: „Gesellschaftliche Ungerechtigkeit und Diskriminierung sind (...) nicht vor allem ihrer Nichtverwirklichung geschuldet. Sie müssen vielmehr als den Menschenrechten immanent und als Indiz ihrer normativen Unzulänglichkeit begriffen werden“ (ebd., 155).

Gleichzeitig, die andere Seite der Ambivalenz, schützen Menschenrechte aber de facto oft vor Verletzung der menschlichen Integrität in der alltäglichen Lebensrealität. Sprich, ohne dieses Scheinversprechen, an dem sich viele staatliche Verfassungen dieser Welt orientieren, nicht zuletzt auch die Vereinten Nationen, wäre es um die Menschheit wohl noch schlechter bestellt, als ohnehin schon. Das Menschenrecht ist Agentin beider Seiten, Freiheit *und* Unfreiheit. Diese Widersprüchlichkeit lässt auch weniger durch die Menschenrechte selbst sich auflösen, als durch eine Auflösung des Bestehenden. Als Teil des Bestehenden würde sich nach dessen (hypothetisch angenommener) Überwindung wohl auch die Forderung nach Menschenrechten auflösen. Sie wären nicht mehr nicht verwirklicht, sondern wären einfach nicht mehr. Angenommen, die Gesellschaft ist wie kaltes Wasser und Menschenrechte eine Kopfwahlbrause, wäre der Moment der Überwindung des institutionalisierten Elends das Aufgehen der Brause im sich langsam erwärmenden Wasser. Menschenrechte und Menschlichkeit wären eins, das Individuum als das Nicht-identische im Identischen und vormalige Trägerin der Menschenrechte wäre versöhnt mit dem Allgemeinen, der vormaligen ständig präsenten Bedrohung dieser Versöhnung. „Wenn die Menschenrechte über die kapitalistische Produktionsweise hinausweisen, dann nur wie eine Art Grenze über sich hinausweist, ohne selbst schon positiv jenes different Andere zu sein“ (ebd., 126). Es ist dieser noch nicht vorhandene Topos, aus dem die Idee von der Verwirklichung der Menschenrechte ihre utopische Kraft zieht und so automatisch auf die noch zu verwirklichende Gerechtigkeit verweist, die sie selbst nicht herstellen kann. Eine Gerechtigkeit, von der nicht gewusst werden kann, ob sie jemals existieren wird, an der sich das Denken aber sehr wohl orientieren kann. Ähnlich einem Kompass, der den Weg zu einem Ziel weisen kann, selbst wenn die eigene Wahrnehmung von ideologischem Nebel umhüllt ist. Nur in der weiteren Kritik des Bestehenden und dessen ideologischer Aufbereitung, die auch das Phänomen der Menschenrechte inkludiert, kann, der dritten These der Arbeit folgend, ein weiterer Kampf für Rechte der Menschen, in ihrer je eigenen Individualität, stattfinden. Illusionen sollte man sich dennoch keine machen. Durchhalten kommt dem Aushalten der Widersprüche gleich. Die Agonie der Gesellschaft im freien Fall lässt sich nur aussetzen, indem ihre Widersprüche aufgezeigt werden, denn ohne Theorie wird sich auch keine bessere Praxis einstellen. Im Denken lässt sich die allgemeine Apathie hinters Licht

führen: „Das Glück, das im Auge des Denkenden aufgeht, ist das Glück der Menschheit. Die universale Unterdrückungstendenz geht gegen den Gedanken als solchen. Glück ist er, noch wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit allein reicht Glück ins universale Unglück hinein. Wer es sich nicht verkümmern lässt, der hat nicht resigniert“ (Adorno 1980, 150).

Ist in der Einleitung hypostasiert worden, dass es sich bei dem Phänomen der Menschenrechte um ein lügenhaftes Versprechen der bürgerlichen Gesellschaft handelt, so verspricht sich die vorliegende Arbeit, zum Verständnis dieser Lügenhaftigkeit etwas beigetragen zu haben. Die Ausführungen wollten sich hierbei an einer Form kritischer Gesellschaftstheorie orientieren, „die als ganze ein einziges entfaltetes Existenzialurteil [ist]“ (Horkheimer 2005, 244). Es besagt, „daß die Grundform der historisch gegebenen Warenwirtschaft, auf der die neuere Geschichte beruht, die inneren und äußeren Gegensätze der Epoche in sich schließt, in verschärfter Form stets aufs neue zeitigt und nach einer Periode des Aufstiegs, der Entfaltung menschlicher Kräfte, der Emanzipation des Individuums, nach einer ungeheuren Ausbreitung der menschlichen Macht über die Natur schließlich die weitere Entwicklung hemmt und die Menschheit einer neuen Barbarei zutreibt“ (ebd.). Sich nicht dermaßen blind treiben zu lassen, wäre die Aufgabe, die den Individuen zukommt. Aufklärung, Menschenrechte und kapitalistische Vergesellschaftung als ineinander verwoben in den Blick zu bekommen und im Zustand des Individuums zu verdichten, kann nicht vollends den allgegenwärtigen Schleier vor Augen lüften, im Versuch dessen wird deren Versöhnung nur antizipiert. Freiheit herrscht, nach wie vor, nicht.

Literatur und Anhang

Adorno, Theodor W. (1971): Erziehung zur Mündigkeit. Baden-Baden.

Adorno, Theodor W. (1975): Gesellschaftstheorie und Kulturkritik. Frankfurt/M.

Adorno, Theodor W. (1980): Resignation. In: Ders.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt/M.

Adorno, Theodor W. (2001): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschaedigten Leben. Frankfurt/M.

Adorno, Theodor W. (1979a): Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/Main.

Adorno, Theodor W. (1979b): Thesen über Bedürfnis. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M.

Adorno, Theodor W. (1979c): Gesellschaft. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M.

Adorno, Theodor W. (1979d): Reflexionen zur Klassentheorie. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M.

Adorno, Theodor W. (1979e): Beitrag zur Ideologienlehre. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/Main.

Adorno, Theodor W. (1979f): Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M.

Amnesty International (2010): Amnesty International Report 2010. Zur weltweiten Lage der Menschenrechte. Frankfurt/M.

Babeuf, Gracchus (2011)/[1795]: Das Manifest der Gleichen. In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin. S. 89-94.

Baldus, Manfred (2008): Freiheitssicherung durch den Rechtsstaat des Grundgesetzes. In: Huster, Stefan/Rudolph, Karsten (Hg.): Vom Rechtsstaat zum Präventionsstaat. Frankfurt/M., S. 107-119.

Benjamin, Walter (1963): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt/M.

Bentham, Jeremy (2011)/[1795]: Unsinn auf Stelzen. In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin, S. 63-77.

Berg, Manfred (2007): Thomas Paine, Common Sense. In: Brocker, Manfred (Hg.): Geschichte des politischen Denkens. Frankfurt/M. S. 334-348.

Berger, Wilhelm (2009): Macht. Wien.

Bittner, Rüdiger (2009): Kritik, und wie es besser wäre. In: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.): Was ist Kritik? Frankfurt/M., S. 134-149.

Brieskorn, Norbert (1997): Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart.

Brocker, Manfred (2007): Geschichte des politischen Denkens. Frankfurt/M.

Brunkhorst, Hauke (2007): Kommentar. In: Marx, Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Frankfurt/M., S. 133-329.

Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.) (1999): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik. Frankfurt/M.

Camus, Albert (1997): Verteidigung der Freiheit. Hamburg.

Demirovic, Alex (1997): Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie. Münster.

Douzinas, Costas (2011): Menschenrechte und postmoderne Utopie. In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin.

Forst, Rainer (2009): Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen. In: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.): Was ist Kritik? Frankfurt/M., S. 150-164.

Foucault, Michel (2011): Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen. In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin. S. 159-160.

- Freud, Sigmund (1987): Massenpsychologie und Ich-Analyse. Frankfurt/M.
- Fried, Erich (1985): Um Klarheit. Gedichte gegen das Vergessen. Berlin.
- Fritzsche, K. Peter (2009): Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten. Paderborn.
- Gerhardt, Volker (1999): Menschenrecht und Rhetorik. In: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik. Frankfurt/M., S. 20-40.
- Goehr, Lydia (2005): Doppelbewegung. Die musikalische Bewegung der Philosophie und die philosophische Bewegung der Musik. In: Honneth, Axel (Hg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurt/M., S. 279-317.
- Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.) (1998): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation. Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (2011): Naturrecht und Revolution. In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin, S. 108-149.
- Haratsch, Andreas (2006): Die Geschichte der Menschenrechte. Potsdam.
- Heinrich, Michael (2005): Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung. Stuttgart.
- Hirsch, Burkhard (2008): Auf dem Weg in den Überwachungsstaat? In: Huster, Stefan/Rudolph, Karsten (Hg.): Vom Rechtsstaat zum Präventionsstaat. Frankfurt/M., S. 164-178.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie (1992): Rechte des Menschen, Menschenrechte. Band 8. Basel.
- Honneth, Axel (Hg.) (2005): Dialektik der Freiheit. Frankfurt/M.
- Horkheimer, Max (2005): Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt/M.
- Horkheimer, Max (2008): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 6. Frankfurt/M.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2008): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/M.

Huster, Stefan/Rudolph, Karsten (Hg.) (2008): Vom Rechtsstaat zum Präventionsstaat. Frankfurt/M.

Jaeggi, Rahel (2005): „Kein Einzelner vermag etwas dagegen“. Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen. In: Honneth, Axel (Hg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurt/M., S. 115-141.

Jaeggi, Rahel (2009): Was ist Ideologiekritik? In: Dies./Wesche, Tilo (Hg.): Was ist Kritik? Frankfurt/M., S. 266-298.

Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.) (2009): Was ist Kritik? Frankfurt/M.

Kant, Immanuel (2008a)/ [1784]: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Frankfurt/M.

Kant, Immanuel (2008b)/[1786]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Frankfurt/M.

Kant, Immanuel (1992)/ [1793]: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Hamburg.

Klein, Hans-Dieter (2005): Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Wien.

Maihofer, Andrea (1992): Das Recht bei Marx: zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht. Baden-Baden.

Marcuse, Herbert (1979): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Darmstadt und Neuwied.

Marx, Karl (2007)/[1852]: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Frankfurt/M.

Marx, Karl (1972)/[1857/58]: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Frankfurt/Wien.

Marx, Karl (1988)/[1844]: Zur Judenfrage. In: Ders./Engels, Friedrich: Werke Bd. 1, S. 347-377. Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (2006)/[1848]: Manifest der Kommunistischen Partei. Paderborn.

Menke, Christoph (2011): Einleitung Teil I. In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin, S. 15-20.

Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung. Hamburg.

Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.) (2011): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin

Novy, Andreas (2005): Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderung in der Einen Welt. Frankfurt/M.

Nussbaum, Martha C. (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt/M.

Okin, Susan Moller (1998): Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede. In: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/M., S. 310-342.

Paine, Thomas (1982)/[1776]: Common Sense. Stuttgart.

Paine, Thomas (1973)/[1791/1792]: Die Rechte des Menschen. Baden-Baden.

Pauer-Studer, Herlinde (2003): Einführung in die Ethik. Wien.

Raimondi, Francesca (2011): Einleitung Teil II. In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin, S. 95-101.

Richter, Rudolf (2001): Soziologische Paradigmen: eine Einführung in klassische und moderne Konzepte. Wien.

Robespierre, Maximilien (1989): Discours prononcé dans la séance de la Convention du 8 thermidor an II. In: ders., Ecrits, Paris, S. 331-364.

Schaar, Peter (2008): Der Rüstungswettlauf in der Informationstechnologie. In: Huster, Stefan/Rudolph, Karsten (Hg.): Vom Rechtsstaat zum Präventionsstaat. Frankfurt/M., S. 45-63.

Schwandt, Michael (2009): Kritische Theorie. Eine Einführung. Stuttgart.

Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.) (1996): Die Idee der Menschenrechte. Frankfurt/M.

Stegner, Ralf (2008): Im Zweifel für die Freiheit: In: Huster, Stefan/Rudolph, Karsten (Hg.): Vom Rechtsstaat zum Präventionsstaat. Frankfurt/M., S. 151-163.

Tugendhat, Ernst (1998): Die Kontroverse um die Menschenrechte. In: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/M., S. 48-61.

Vismann, Cornelia (2011): Menschenrechte: Instanz des Sprechens – Instrument der Politik. In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin. S. 161-185.

Abstract

Die Auseinandersetzung mit Menschenrechten in politischer Theorie und Philosophie stellt ein mannigfaltiges Unterfangen dar. Das Phänomen der Menschenrechte in seiner Widersprüchlichkeit als beispiellose zivilisatorische Errungenschaft, von jeher permanenter Unterminierung ausgesetzt, gedanklich in den Blick zu bekommen, ist Aufgabe der vorliegenden Arbeit und entspricht der aufgeworfenen Fragestellung. Zu diesem Zweck wird einerseits eine ideengeschichtliche Entstehung von Rechten des Menschen herausgearbeitet, die zunächst gegen Ende des 18. Jahrhunderts in den bürgerlichen Revolutionen als Ausdruck aufklärerischer Ambitionen kulminiert. Auf der anderen Seite bringen die historischen Ereignisse im Übergang zum 19. Jahrhundert auch die Grundlage der sich entfaltenden bürgerlichen Vergesellschaftung und ihrer Antagonismen mit sich. Um Menschenrechte als Teil des ideologischen Selbstverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft mittels Analyse und Kritik verorten zu können, muss der Fokus auf die Dialektik von Freiheit und Gleichheit gelegt werden, die begrifflich sowohl konstitutiv für dieses Selbstverständnis, als auch für die Idee von Rechten des Menschen an sich sind. Die Verortung dieser Ambivalenz als Ausdruck instrumenteller Vernunft im Zustand des Individuums in der Kulturindustrie zu leisten, soll letzten Endes das Verständnis von Menschenrechten als ein lügenhaftes Versprechen bestehender Gesellschaftsverhältnisse erhöhen, um sich der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Menschenrechte annähern zu können, ohne jedoch ihre Relevanz im Kampf um ein menschenwürdiges Dasein und ihre Antizipation eines gesellschaftlichen Zustands jenseits gegenwärtiger heteronomer Ordnungsprinzipien zu vernachlässigen.

Curriculum vitae

Persönliche Daten:

Name: Lukas Schalleck
Geburtsdatum: 27. September 1984
Geburtsort: Wien

Ausbildung:

1991 – 1995 Volksschule Schulbrüder Schopenhauerstraße, 1180 Wien
1995 – 1999 Bundesgymnasium 18 Kloostergasse, 1180 Wien
1999 – 2004 VBS HAK III Schönborngasse, 1080 Wien
2004 – 2005 Zivildienst in der Einrichtung Caritas Socialis, 1090 Wien
Oktober 2005 Beginn des Studiums der Politikwissenschaft an der Universität Wien

Derzeitige Arbeitstätigkeit:

Seit März 2011 Assistant to the Editors bei Transplant International an der Medizinischen Universität Wien