

Sozialistisches Erbe an bürgerlichen Menschenrechten?

aus: vorgänge Nr. 100 (Heft 4/1989), S. 52-62

*Das arbeitende Volk hat nicht zu erfahren,
daß es gut regiert wird; sondern daß es selber
regieren soll, gehört zu einem Stück seiner Arbeit.*

Ernst Bloch

Die bürgerlichen Menschenrechte gelten konservativen Ideologen der Länder des „realen“ Sozialismus als antiquiert, weil sie bis ins innerste durch das Klasseninteresse der Bourgeoisie bestimmt seien. Zumeist reicht der Verweis auf ein Lehrbuch des Marxismus-Leninismus, um zu belegen, daß bereits der „späte“, die frühen idealistischen Verirrungen hinter sich lassende Marx die Ideale der französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) als Fetische, die Menschenrechte als ideologische Verschleierungen des Despotie des Kapitals dechiffriert habe. (1) Diese Verballhornung der Marxschen Theorie hängt unmittelbar mit der Legitimation autoritärer Herrschaftsverhältnisse in Osteuropa zusammen. Nicht zuletzt Marxisten bekamen dies immer wieder zu spüren — so Ernst Bloch, der sich mit seiner Schrift „Naturrecht und menschliche Würde“ (2) umfassend dem Problem eines sozialistischen Erbes an den bürgerlichen Menschenrechten gestellt hatte und dafür mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, „Marxismus und Sozialismus durch die Berufung auf einzelne Positionen der Aufklärungsideologie in Frage zu stellen.“ (3) Blochs Rechtsphilosophie, die den Arbeitstitel „Sozialismus und Naturrecht“ trug, steht in einem spezifischen geschichtlichen Kontext. In der DDR nehmen 1956 Teile der Intelligenz den Impuls der Entstalinisierung, der vom XX. Parteitag der KPdSU ausgeht, auf. Bloch ist zu dieser Zeit Vorsitzender der Sektion Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR. Unter seiner Ägide findet im März 1956 eine internationale wissenschaftliche Konferenz mit dem politisch brisanten Thema „Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus“ (4) statt. Bloch setzt die Richtpunkte der sozialistischen Entstalinisierung. Er spricht von den „häuslichen Freiheitsgrenzen“, den „vermeidlichen, die sich von Bürokratie, Administration, Schematismus und dergleichen herschreiben“. (5) Als Gegenmittel fordert er, die Zielrichtung des revolutionären Citoyen zur Substanz einer sozialistischen Freiheit werden zu lassen, die den obrigkeitlichen Zwang Schritt für Schritt ablegt.

In anderen osteuropäischen Ländern wird die Entstalinisierung von der Arbeiterklasse in die Hand genommen. Im Herbst 1956 breiten sich in polnischen Industriestädten Massenstreiks aus, es bilden sich Räte, die Parteiführung geht in die Hände des Nationalkommunisten Gomulka über. In Ungarn bietet sich das gleiche Bild, jedoch versetzt mit nationalistischen Strömungen; mit einem Doppelschlag treffen die von Kadar herbeigerufenen sowjetischen Interventionstruppen die Arbeiterräte und die Bastion der Nationalisten.

In dieser Situation spricht Bloch am 14. November 1956 in der Ost-Berliner Humboldt-Universität zum 125. Todestag Hegels; es ist sein letzter öffentlicher Vortrag in der DDR. Gegen den zu einer Herrschaftslehre versteinerten Marxismus, einem „Stilleben aus vier bis fünf Lesefrüchten“, einer „Schulmeisterei aus Sekte und vorwissenschaftlichem Katechismus“ (6), formuliert Bloch die gezielte Metapher: „Jetzt muß statt Mühle endlich Schach gespielt werden.“ (7) Doch die Partei spielt weiter Mühle. Bloch wird ins Lager der Reaktion gestellt - entsprechend dem stalinistischen Schema, das die immanente Kritik des „realen“ Sozialismus, die ihre Maßstäbe aus den ursprünglichen sozialrevolutionären Intentionen des Marxismus gewinnt, der Konterrevolution zuschlägt. 1957 wird Bloch der parteiamtlich bestellte Ketzerhut des „Revisionismus“ aufgesetzt. Er wird zwangsemertiert. Im April 1957 hält die von der SED veranstaltete

„Konferenz über die Fragen der Blochschen Philosophie“ das Ketzengericht ab. Blochs Philosophie, wie sie in seinem Hegel Vortrag zum Ausdruck komme, habe „objektiv reaktionären politischen Zielsetzungen gedient“ (8), sie habe insgesamt „einen verderblichen Einfluß auf gewisse Kreise der Intelligenz und der Studentenschaft gewonnen“ (9), sie sei „mit den Prinzipien der Lehre von Marx, Engels und Lenin“ (10) nicht zu vereinbaren.

Das Naturrechtsbuch, das im Jahre 1961 zuerst erscheint, als Bloch sich gezwungen sieht, der DDR den Rücken zu kehren, verarbeitet rechtstheoretisch die Erfahrungen mit der stalinistischen Umfunktionierung des Sozialismus in ein System zur Beherrschung der Arbeiterklasse. Nach dieser Seite zielt die Formel des Vorworts: „Kein wirkliches Ende der Ausbeutung ohne Installierung der Menschenrechte“ (11) Neben diese Motivationslinie tritt eine zweite. Sie geht aus der Einsicht hervor, daß sich unter der formalen Gleichheit des liberalen Rechtsstaats die Privateigentumsherrschaft der bürgerlichen Klasse, die ökonomische Fremdbestimmung der Arbeiterklasse verbirgt, und daß diejenigen Freiheitsrechte, die das Kampffeld der Arbeiterbewegung juristisch sichern, von der Bourgeoisie tendenziell als lästige Fessel abgeworfen werden. So gibt Bloch auch die umgekehrte Losung aus: „Keine wirkliche Installierung der Menschenrechte ohne Ende der Ausbeutung.“ (12)

Zu den mit den bürgerlichen Menschenrechten gesetzten „Idealen“ stehen Marx und Engels in einem positiven und kritischen Traditionszusammenhang. Weder wird den Menschenrechten im Wege einer ökonomistischen Reduktion der Garaus gemacht, noch sind sie über einen gradualistischen Reformismus umstandslos in den Sozialismus zu transportieren. Im klassischen bürgerlichen Naturrecht, das sich polemisch gegen den absolutistischen Feudalismus richtete und sich in der Französischen Revolution in positives Verfassungsrecht verwandelte, wird eine Stufe der Emanzipation erreicht, auf die der Sozialismus aufbaut — wenn er nicht in sein Gegenteil umschlagen und sein „Freiheitsgesicht“ (13) verlieren soll.

Das Zentrum des klassischen Naturrechts bildet — bekanntlich — die Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Er entzieht den absoluten Fürsten die erbliche Souveränitätsgewalt und überträgt sie den sich selbst bestimmenden Individuen. „Indem der Staatsvertrag wie jeder Geschäftspakt, bei einseitiger Nichterfüllung die Kündigung einschloß, legt er die Revolution juristisch frei.“ (14) Das Gemeinwesen konstituiert sich durch das Volk, nicht durch den Monarchen. Der Schritt zur Demokratie ist getan. Aus der theoretischen und praktischen Installierung der Volkssouveränität leiten sich die Menschen- und Bürgerrechte ab. Sie schaffen die Voraussetzung dafür, daß die Individuen zum Subjekt der öffentlichen Gewalt werden können. Die Kurzformel der Menschenrechte, proklamiert vom revolutionären Dritten Stand in Frankreich am 26. August 1789, lautet: Freiheit, Eigentum, Sicherheit, Widerstandsrecht gegen Unterdrückung. Die persönlichen Grundrechte schützen die Freiheitssphäre der einzelnen gegen Eingriffe des Staates, die sich nicht auf ein von den Bürgern selbst beschlossenes Gesetz stützen. Meinungsfreiheit und allgemeines Wahlrecht ermöglichen die positive Teilnahme an der Willensbildung der staatlichen Organe. Die revolutionäre bürgerliche Theorie bringt die politischen Zielsetzungen des Dritten Stands auf den Begriff. Bei Anselm Feuerbach, dem liberalen Juristen des frühen 19. Jahrhunderts, wird eine objektive Rechtsordnung, die den Individuen als äußeres Zwangssystem entgegentritt, verworfen: Er definiert das Recht als Summe von Rechten, nicht von Verboten. (15) „Der Nimbus um die Häupte der Unterdrücker verschwindet“ (16), schreibt Hegel 1795 an seinen Freund Schelling. Im selben Jahr akzentuiert Schelling, gleichfalls mit dem Gesicht zur Französischen Revolution, die originäre Freiheit des individuellen Willens: das Gemeinwesen ist dessen Medium.“ (17) Die Stufe der Emanzipation aus politischer Unmündigkeit wird von Marx 1841 in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ enthusiastisch gefeiert: „Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eigenes Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das was sie ist: freies Produkt der Menschen ... Die Demokratie verhält sich zu allen übrigen Staatsformen als zu ihrem alten Testament. Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz des Menschen wegen da ..“ (18)

Den fortgeschrittenen Vertretern des Bürgertums wird sogar die Form des Staates zum Problem. Fichte denkt in seiner Staatsphilosophie das Konstruktionsprinzip des klassischen Naturrechts zu Ende und visiert die Aufhebung des Staates als einer gegenüber den Menschen verselbständigten Zwangsapparatur an. (19)

1796 hat auch Hegel noch diese Perspektive: „... Jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören“ (20) Sachlich knüpft der junge Marx hier ebenfalls an. Als er sich 1844 vom radikalen bürgerlichen Demokraten, der in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ noch auf die Herstellung eines vernünftigen Staates zielte, zum Theoretiker des proletarischen Sozialismus wandelt, begreift er die Form des Staates als Ausdruck der Klassenspaltung und unterzieht seine vormalige Auffassung einer prinzipiellen Kritik: „Selbst die radikalen und revolutionären Politiker suchen den Grund des Übels nicht im Wesen des Staates, sondern in einer bestimmten Staatsform, an deren Stelle sie eine andere Staatsform setzen wollen. Der Staat und die Einrichtungen der Gesellschaft sind von dem politischen Standpunkt aus nicht zwei verschiedene Dinge. Der Staat ist die Einrichtung der Gesellschaft ... Die Existenz des Staates und die Existenz der Sklaverei sind unzertrennlich“ (21)

Zertrümmern die Menschenrechte mit der Proklamation von Freiheit und Gleichheit für alle Individuen die autoritär gestufte Privilegieordnung des Feudalismus, so tragen sie doch eine harte bürgerliche Grenze in sich: Die soziale Emanzipation steht nicht auf der Tagesordnung. „Der Staat hebt den Unterschied der Geburt, des Standes, der Bildung, der Beschäftigung in seiner Weise auf, wenn er Geburt, Stand, Bildung, Beschäftigung für unpolitische Unterschiede erklärt, wenn er ohne Rücksicht auf diese Unterschiede jedes Glied des Volkes zum gleichmäßigen Teilnehmer der Volkssouveränität ausruft ... Nichtsdestoweniger läßt der Staat das Privateigentum, die Bildung, die Beschäftigung auf ihre Weise ... wirken und ihr besonderes Wesen geltend machen. Weit entfernt, diese faktischen Unterschiede aufzuheben, existiert er vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung“ (22)

Die Individuen werden von staatlicher Bevormundung freigesetzt, damit sie ihre egoistischen Privatinteressen verfolgen können.

„... Das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit den Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von den Menschen. Es ist das Recht dieser Absonderung ... Der Mensch wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht vom Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit“ (23) Die soziale Existenzweise der Menschen, wie sie sich wesentlich im Verhältnis von besitzenden und besitzlosen Klassen darstellt, wird in der formalen Rechtsgleichheit ausgekreist und damit faktisch zementiert. Zu den unveräußerlichen Menschenrechten zählt das Privateigentum, dessen Begriff sich bezeichnenderweise von dem lateinischen *privare*: „berauben“ herleitet. In der Überhöhung des Privateigentums, das sich gerade dadurch konstituiert, daß die Besitzlosen seiner ledig sind, schützt das Bürgertum seine soziale Machtstellung; es allein kann von der Freiheit, über Privateigentum zu verfügen auch Gebrauch machen. Die Klassenschranke der Menschenrechte wird bereits in der Französischen Revolution zum Ausgangspunkt der Opposition des Vierten Standes. Die Adelsaristokratie drohe durch eine „Aristokratie der Reichen“ (24) ersetzt zu werden, schreibt ein französischer Journalist zwei Monate nach der Revolution. Marat proklamiert gegen das Recht auf Eigentum das Recht auf Existenz für die Unterlassen. (25) Und Babeuf erklärt das Privateigentum für die „Quelle alles Unheils auf Erden“. (26)

Schon in der Französischen Revolution wird der Mechanismus ausgebildet, der in der Entwicklungsgeschichte des Kapitalismus bestimmend bleibt: die politischen Freiheitsrechte, die gerade vom Bürgertum erkämpft sind, treten in Gegensatz zu den sozialen Interessen der Bourgeoisie. So hebt die Nationalversammlung im Herbst 1789 das allgemeine Wahlrecht auf und beschränkt es auf die besitzenden Klassen: die Aktivbürger seien „die wahren Aktionäre des sozialen Unternehmens“, die Passivbürger „die Arbeitsmaschinen dieses Betriebes“. (27) Mit diesen Worten rechtfertigte der Verfassungstheoretiker des Dritten Standes, Abbé Sieyès, die Einführung des Zensuswahlrechts. Nicht nur das Wahlrecht wird zum Privileg der besitzenden Klassen, auch das Koalitionsrecht des Proletariats wird durch ein Dekret vom 14. Juni 1791 beseitigt. So siegt der Bourgeois über den Citoyen: „Indem das Privateigentum zu den unveräußerlichen Menschenrechten gezählt wurde, konnten diese selber an den Kapitalismus veräußert werden.“ (28)

Mit dem bürgerlichen Klasseninhalt sind jedoch die Menschenrechte nicht erschöpft. In der gleichen Schrift, in der Marx an den Menschenrechten demonstriert, daß sie den Entfremdungszusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft entfesseln, hält er daran fest, daß „die Französische Revolution Ideen hervorgerufen hat, welche über die Ideen des ganzen Weltzustandes hinausführen.“ (29) Der

überschießende Gehalt der Ideen der Französischen Revolution entspringt nicht aus einer geistesgeschichtlichen Eigendynamik. Er steht im Zusammenhang mit einer subversiven historischen Tradition. Die Trias von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, in der sich die Idee der Französischen Revolution zusammenfaßt, wird nach der Erkenntnis einiger Forscher zuerst in den Ketzerbewegungen des Mittelalters, von den Albigensern, zum Programm erhoben. (30) Wie die übrigen Ketzerbewegungen vertreten auch die in Südfrankreich ansässigen Albigenser gegen die weltherrscherliche römische Kirche, damals der größte Grundeigentümer Europas, das Recht der Armen und Unterdrückten : Sie praktizieren die urchristliche Form des Gemeinbesitzes, des Liebeskommunismus; ihre Bischöfe verfügen über kein Sondereigentum. So hat die Losung der Französischen Revolution ihren geschichtlichen Ursprung darin, das Privateigentum, in dem die Scheidung der Menschen in herrschende und beherrschte Klassen sich manifestiert, aufzuheben.

An diese Traditionslinie kann der Vierte Stand anknüpfen, wenn er den Kampf um seine soziale Emanzipation aufnimmt. „Die revolutionäre Bewegung, welche 1789 im Cercle social (mit seinen Forderungen nach gerechter Bodenaufteilung, Beschränkung des großen Eigentums, Recht auf Arbeit) begann, ... hatte die kommunistische Idee hervorgerufen, welche Babeufs Freund, Buonarroti, nach der Revolution von 1830 wieder in Frankreich einführte. Diese Idee, konsequent ausgearbeitet, ist die Idee des neuen Weltzustands“ (31)

Im Begriff des Citoyen ist sie abstrakt formuliert: „Marx trennt den egoistischen Inhalt der damaligen droits des l'homme scharf von dem damaligen politischen, noch abstrakt idealistischen Idealbild des Citoyen.“ (32) Der Gegenstand dieses Bildes ist die Volkssouveränität: die Individuen nehmen die öffentlichen Angelegenheiten in ihre Hände, heben die privategoistische Vereinzelung der Menschen auf, assoziieren sich, wie Marx sagt, „als Gemeinwesen“. (33) Dies noch abstrakte Ideal gibt Marx nicht etwa preis, sondern hält es im Begriff der menschlichen Emanzipation, der Umwälzung der Lebensverhältnisse fest: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“ (34) Von der Struktur dieses frühen Marxschen Programms, das in dem bekannten Brief an Ruge mit dem Wort von der „Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit“ (35) ausgedrückt ist, läßt sich Engels noch im „Anti-Dühring“ leiten: „Die Proletarier nehmen die Bourgeoisie beim Wort: die Gleichheit soll nicht bloß scheinbar, nicht bloß auf dem Gebiet des Staates, sie soll auch wirklich, auch auf dem gesellschaftlichen, ökonomischen Gebiet durchgeführt werden ... Der wirkliche Inhalt der proletarischen Gleichheitsforderung (ist) die Forderung nach Abschaffung der Klassen.“ (36)

Die Strategie, die Intention der bürgerlichen Menschenrechte sozialistisch beim Wort zu nehmen, ist dem Vorwurf ausgesetzt, einen utopischen Sozialismus zu vertreten. Der Einwand, der von DDR-Autoren gegen Bloch erhoben wird (37), aber auch in der westdeutschen marxistischen Literatur anzutreffen ist (38), zielt darauf, daß ein sozialistisches Festhalten am Citoyen-„Ideal“ den qualitativen Bruch zwischen der radikal-demokratischen und idealistischen Position des frühen Marx und der materialistischen Position des reifen Marx systematisch einebnet.

Der frühe Marx geht von dem Widerspruch zwischen der ideellen Bestimmung des politischen Staates und seinen „realen Voraussetzungen“ (39) aus. In seiner ideellen Bestimmung enthält er, „auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußter Weise erfüllt ist, in allen seinen modernen Formen die Forderung der Vernunft“ (40), die jedoch im Gegensatz zur sozialen Wirklichkeit der Herrschaft des Privateigentums stehen. Dieser Widerspruch wird zum treibenden Moment des geschichtlichen Prozesses. Sein Ziel ist die endliche Identifikation von Bestimmung und Existenz. Demgegenüber, so lautet die Argumentation weiter (41), wird mit der Entfaltung der Kritik der politischen Ökonomie die noch idealistische Ebene überwunden. Motor des geschichtlichen Prozesses ist der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen; sein Substrat ist die durch Arbeit und nicht durch die Idee vermittelte Selbstkonstitution der Gattung. Das Citoyen-„Ideal“, gebunden an den „Kultus des abstrakten Menschen“ (42), wird eingezogen. Es erscheint lediglich als Verschleierungsinstrument der kapitalistischen

Wirklichkeit. Gestützt wird diese Interpretation durch eine zentrale Passage aus den „Grundrissen“: „Es ergibt sich der Irrtum jener Sozialisten, namentlich der französischen, die den Sozialismus als Realisation der von der Französischen Revolution ... historisch in Umlauf geworfenen Ideen nachweisen wollen, und sich nur mit der Demonstration abmühen wollen, daß der Tauschwert ursprünglich (in der Zeit) oder seinem Begriff nach (in seiner adäquaten Form) ein System der Freiheit und Gleichheit aller, aber verfälscht worden sei durch Geld, Kapital etc. ... Das Tauschsystem und mehr das Geldsystem sind in der Tat das System der Freiheit und Gleichheit. Die Widersprüche aber, die bei tieferer Entwicklung erscheinen, sind immanente Widersprüche, Verwicklungen dieses Eigentums, Freiheit und Gleichheit selbst ... Es ist ein ebenso alberner wie frommer Wunsch, daß z.B. der Tauschwert aus der Form von Ware und Geld sich nicht zu der Form des Kapitals oder die tauschwertproduzierende Arbeit sich nicht zur Lohnarbeit fortentwickeln soll. Was diese Sozialisten von den bürgerlichen Apologeten unterscheidet, ist auf der einen Seite das Gefühl der Widersprüche des Systems, andererseits der Utopismus, den notwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu begreifen und daher das überflüssige Geschäft zu übernehmen, den idealen Ausdruck, das verklärte und von der Wirklichkeit selbst als solches aus sich geworfene reflektierte Lichtbild, selbst wieder verwirklichen zu wollen.“ (43)

Sollen diese Bemerkungen, die auch dem Satz aus der Schrift über die Pariser Kommune zugrundeliegen: „Die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen, sie hat nur Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen“ (44), nicht als isolierte Waffe im Zitatentwurf eingesetzt werden so ist es nötig, sich genauer auf die jeweilige Richtung der Marxschen Argumentation einzulassen. Ihr Springpunkt besteht darin, den in der Zirkulationssphäre bestehenden Schein, daß die Beziehungen der Individuen sich auf das Fundament von Freiheit und Gleichheit gründen, als notwendigen Verhüllungsausdruck der kapitalistischen Gesellschaft zu begreifen. In der Zirkulationssphäre, die Marx im „Kapital“ ironisch „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte“ (45) nennt, treten sich Kapitalisten und Arbeiter als formell freie und gleiche Warenbesitzer gegenüber. Ihr Verhältnis ist der Vertrag, jeweils zum wechselseitigen Vorteil: die Arbeiter verkaufen ihre Ware Arbeitskraft und erhalten in Gestalt des Lohns dafür ein Entgelt, die Kapitalisten kaufen die Ware Arbeitskraft und können sie im Produktionsprozeß anwenden. Diese Form von Freiheit und Gleichheit verdeckt die wirkliche Beziehung der Individuen. Von der Herrschaft über die Produktion und der Verfügung über die Produktionsergebnisse ausgeschlossen, ist die Arbeiterklasse gezwungen, in ökonomischer Unfreiheit und Ungleichheit zu existieren. Indem die auf die Sphäre der Zirkulation bezogenen Kategorien von Freiheit und Gleichheit die im Produktionsprozeß sich vollziehende Aneignung fremder Arbeit unsichtbar machen, folgen sie dem kapitalistischen Gesamtinteresse, das Lohnsystem zu sichern. Auf diesem Zusammenhang beruht der „notwendige Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft“.

Marx Einwand gegen die utopischen Sozialisten bezieht sich darauf, daß sie das Problem der Vermittlung von historischem Prozeß und sozialistischer Theorie ausblenden. Sie richten ihr Augenmerk nicht auf die durch den Kapitalismus selbst produzierte objektive Möglichkeit, die gegebenen Produktionsverhältnisse aufzuheben, sondern konstruieren aus den abstrakt festgehaltenen Ideen der Französischen Revolution eine Ordnung gesellschaftlicher Freiheit und Gleichheit, ohne einen geschichtlichen Weg, auf dem sie realisiert werden kann, angeben zu können.

Weil dieses Vermittlungsproblem den Utopisten entgeht, spricht Marx von dem „überflüssigen Geschäft“, bürgerliche Ideale verwirklichen zu wollen. Marx kritisiert den idealistischen Standpunkt der Utopisten, nicht aber — und hier setzt die politisch folgenreiche Fehlinterpretation ein — die Zielsetzungen der Utopisten. Denn sie sind, cum grano salis, seine eigenen. So werden die im „Kommunistischen Manifest“ aufgeführten Forderungen der Utopisten: „Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land, der Familie, des Privaterwerbs, der Lohnarbeit, (der) Verkündigung der gesellschaftlichen Harmonie, der Verwandlung des Staates in eine bloße Verwaltung der Produktion“ (46) nicht etwa verworfen. Ihnen wird vielmehr attestiert, daß sie „wertvolles Material für die Aufklärung der Arbeiter“ (47) lieferten, weil sie die Grundlagen der bestehenden Gesellschaft angriffen. Vorgehalten wird den Utopisten allein, daß sie die existierenden Klassenauseinandersetzungen als die Vermittlungsschritte, die zur neuen Gesellschaft führen, abstrakt überschlagen. Bloch resümiert: „Marx hat zwar gesagt, die Revolution habe keine Ideale zu verwirklichen;

dieser Satz aber wandte sich ... ausschließlich gegen die subjektivistischen Verblasenheiten, gegen die irrealen Revoluzzer, welche ihre Einbildungen bereits für Wirklichkeit hielten" (48) „Der Marxismus ... entdeckte im sozialen Sein des Proletariats selber jenen Prozeß, dessen reale Dialektik nur bewußt gemacht werden muß, um zur Theorie der revolutionären Praxis, also zur Praxis des revolutionären Ideals zu gelangen. Das Ideal wird hier durch die Tendenz, nicht durch die Abstraktion einer Theorie gesetzt." (49) So zugespitzt sich die Formulierung von der Praxis des revolutionären Ideals ausnimmt: Sie ist kritisch bezogen auf eine objektivistische Marx-Rezeption, in der die geschichtlichen Gesetze sich in der Weise verdinglichen, daß sie sich dem Eingriff der unterdrückten Klassen entziehen.

Insgesamt bleibt deutlich: Zwischen der Konzeption des frühen und des späten Marx klafft nicht einfach ein Abgrund. Die an den Citoyen geknüpfte Vorstellung eines selbstbestimmten Gemeinwesens, die sich noch in der Forderung des „Kommunistischen Manifests" nach „Erkämpfung der Demokratie" (50) niederschlägt, wird nicht beiseite geschoben, sondern erweitert, indem sie sich jetzt auf die materiellen Lebensverhältnisse richtet. Erfüllt ist das Lebensinteresse des Proletariats erst, wenn es die gesellschaftliche Verwaltung des Produktionsprozesses erkämpft hat. Damit aber wäre das Citoyen-„Ideal" der „freien Entwicklung eines jeden als Bedingung für die freie Entwicklung aller" (51) realisiert. Sozialistisches Erbe an bürgerlichen Menschenrechten bildet sich in der Verteidigung der Emanzipationsstufe der politischen Demokratie und in der Durchsetzung von gesellschaftlichen Selbstregierungsformen im Sozialismus.

Als die Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts ihre im klassischen Naturrecht formulierten revolutionären Positionen — etwa beim Staatsstreich Napoleons III. — verläßt, tritt die Arbeiterbewegung das Erbe der Gedankenwelt des revolutionären Bürgertums an. Die Waffen, die das Bürgertum gegen den Feudalismus geschmiedet hatte, gehen in die Hände des Proletariats über. „Was sie früher als liberal gefeiert, (verketzerte die Bourgeoisie) jetzt als sozialistisch ... Sie begriff, daß alle sogenannten bürgerlichen Freiheiten und Fortschrittsorgane ihre Klassenherrschaft zugleich an der gesellschaftlichen Grundlage und an der politischen Spitze angriffen, also ‚sozialistisch' geworden waren." (52)

Denn für die Arbeiterbewegung sind die politischen Freiheitsrechte der Meinungs- und Pressefreiheit, der Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, des allgemeinen Wahlrechts Voraussetzungen für den Kampf um die Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft. Wenn die Arbeiterbewegung an den

verfassungsrechtlichen Ausgangspositionen des Bürgertums festhält, gerät sie in eine paradoxe Situation.

Engels beschreibt sie: „Wir, die ‚Revolutionäre', die Umstürzler, wir gedeihen weit besser bei den gesetzlichen Mitteln als bei den ungesetzlichen und dem Umsturz. Die Ordnungsparteien, wie sie sich nennen, gehen zugrunde an dem von ihnen selbst geschaffenen gesetzlichen Zustand. Sie rufen verzweifelt mit Odilon Barrot: la légalité nous tue, die Gesetzlichkeit ist unser Tod. (53) Sobald das Bürgertum seine soziale Machtstellung als bedroht ansieht, liegt es auf dem Sprung, das demokratische Verfassungssystem, das den politischen Klassengegner schützt, zu zerstören und durch einen autoritären Staat zu ersetzen. Dies geschieht in Italien 1922, in Deutschland 1933, in Österreich 1934, in Spanien 1939, in Chile 1973.

Beim Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft werden die Menschenrechte nicht insgesamt funktionslos — im Gegenteil sie werden „als unbürgerliche erst zustellbar". (54) An der Haltung zu den politischen Freiheitsrechten entscheidet sich die Frage, ob das für die Geschichte der Klassengesellschaften konstitutive Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten nur das Etikett wechselt, hinter dem sich ein neuer Antagonismus zwischen „gemeinter Gesellschaft und traditionellem Staatsapparat" (55) herstellt, oder ob der Sozialismus eine Organisationsweise des gesellschaftlichen Prozesses entwickelt, in der die Regierung über Personen der Selbstregierung der Massen weicht. Schon 1917 gibt Bloch dieser Frage die Wendung: „Jedes Volk hat nur denjenigen Sozialismus zu erwarten, den es aufgrund seiner errungenen bürgerlichen Freiheiten verdient. Sozialismus ohne weitgehende Kontrolle von unten, ohne durchgängige, zwar regulierte, doch nicht dominierte Demokratie ist lediglich ein Preußentum ohne Privateigentum, also Staatssozialismus (mit Akzent mehr auf den Staat)." (56)

Am hellstichtigsten hat Rosa Luxemburg in ihrem berühmten im Herbst 1918 geschriebenen Aufsatz über die russische Revolution diese emanzipatorische Linie vertreten. Weil der Sozialismus sich nicht auf die Auswechslung des Herrschaftspersonals der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt, sondern in der Teilnahme der ehemals unterdrückten Klassen an der Verwaltung des ökonomischen und politischen Geschehens überhaupt erst Wirklichkeit wird, besteht Rosa Luxemburg darauf, die bürgerliche Demokratie

nicht blind zu verwerfen, sondern sie gesellschaftlich zu verankern: „Wir unterscheiden stets den sozialen Kern von der politischen Form der bürgerlichen Demokratie, wir enthüllen stets den herben Kern der sozialen Ungleichheit und Unfreiheit unter der süßen Schale der formalen Freiheit und Gleichheit — nicht um diese zu verwerfen, sondern um die Arbeiterklasse anzustacheln, sich nicht mit der Schale zu begnügen, vielmehr die politische Macht zu erobern und sie mit neuem Inhalt zu füllen. Es ist die historische Aufgabe des Proletariats, wenn es zur Macht gelangt, anstelle der bürgerlichen Demokratie sozialistische Demokratie zu schaffen, nicht jegliche Demokratie abzuschaffen.“ (57)

Sozialistische Demokratie kann weder den staatsbürokratischen noch den privatkapitalistischen Produktionsverhältnissen im Wege einer äußerlichen „Demokratisierung“ nur übergestülpt werden. Sie muß im Gegenteil vom Zentrum der sozialistischen Produktionsweise durchdrungen werden und in sie eindringen: „Die Freilegung der Produktivkräfte am Ende der kapitalistischen Gesellschaft bedeutet nicht mehr, bei Marx und Engels, daß nunmehr eine andere Klasse zur Aneignung dieser Produktivkräfte schreitet und folglich eine neue Entfremdungs-, neue Herrschaftsweise entsteht. Sondern die Reife der Produktivkräfte selber tendiert zur genossenschaftlichen Produktionsform ... Das heißt am Ende ‚Sprung aus der Notwendigkeit in die Freiheit‘; in jene nämlich, welche aus der beherrschten, wo nicht gesprengten Notwendigkeit der Verhältnisse besteht. Aus der gesprengten, das meint: aus einer so überbietend starken Einsetzung des subjektiven Bewegungs- und Arbeitsfaktors, daß in Geschichte und Gesellschaft kein objektives Verhältnis mehr den Menschen über den Kopf wächst und die Macht des sogenannten Schicksals aufhört.“ (58)

Verweise

- 1 Vgl. R. Christensen, Freiheitsrechte und soziale Emanzipation. Ernst Blochs Kritik der marxistisch-leninistischen Rechtstheorie, Berlin 1987
- 2 Frankfurt am Main 1961
- 3 Autorenkollektiv W. Schröder (Leiter), Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewußtseinsbildung, Leipzig 1974, S. 713
- 4 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus, Konferenz der Sektion Philosophie, 8. -10. März 1956, Protokoll, Berlin 1956
- 5 Ebd., S. 345. Blochs Hauptreferat zum Thema „Freiheit, ihre Schichtung und ihr Verhältnis zur Wahrheit“ (ebd. S. 16ff.) ist wieder abgedruckt in: Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1969, S. 573ff.; sein Schlußwort (ebd., S. 344ff.) ist in die Politischen Messungen, Frankfurt am Main 1970, S. 366ff., aufgenommen worden.
- 6 E. Bloch, Hegel und die Gewalt des Systems, in: ders., Philosophische Aufsätze, a.a.O. (Anm. 5), S. 495
- 7 Ebd., S. 483
- 8 W. Schubardt, Philosophie und Politik im Hegel Vortrag Ernst Blochs, in: Ernst Blochs Revision des Marxismus, Berlin 1957, S. 241
- 9 Ernst Blochs Revision des Marxismus, Vorwort, ebd. S. 7
- 10 Ebd.
- 11 E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt am Main 1961, S. 13
- 12 Ebd.
- 13 E. Bloch, Marx, aufrechter Gang, konkrete Utopie, Vortrag zum 150. Geburtstag von Karl Marx, in: ders., Philosophische Aufsätze, a.a.O. (Anm. 5), S. 455
- 14 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S. 217
- 15 Ebd. S. 208
- 16 Zit. nach H. Marcuse, Vernunft und Revolution (1941), Neuwied 1962, S. 22
- 17 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S. 109f.
- 18 K. Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Marx/Engels Werke (MEW) 1, Berlin 1974, S. 231 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S. 91

- 19 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S.91
- 20 G.W.F. Hegel, Das ältere Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796/97), Werke 1, ed. Moldenhauer/Michel, Frankfurt am Main 1971, S. 34f.
- 21 K. Marx, Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen (1844), MEW 1, S.401f.
- 22 K. Marx, Zur Judenfrage (1843), MEW 1, S. 354
- 23 Ebd., S. 364, S. 369
- 24 P. Frölich, 1789 — die große Zeitwende, Frankfurt am Main 1957, S. 124
- 25 Ebd., S. 98
- 26 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S. 188
- 27 P. Frölich, a.a.O. (Anm. 24), S. 137
- 28 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S. 78
- 29 K. Marx/F. Engels, Die heilige Familie (1845), in: Frühe Schriften Bd. 1, Stuttgart 1962, S. 812. Vgl. E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11, S. 205)
- 30 J. Leonardo da Vinci der Maler-Philosoph, Frankfurt am Main 1974, S. 35. Vgl. auch zum folgenden K. Farner, Theologie des Kommunismus? Frankfurt am Main 1969
- 31 K. Marx/F. Engels, Die heilige Familie, a.a.O. (Anm. 29), S. 812
- 32 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S. 201
- 33 K. Marx, Zur Judenfrage, a.a.O. (Anm. 29), S. 366
- 34 Ebd., S. 370
- 35 K. Marx, Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern (1843), MEW 1, S. 346
- 36 F. Engels, Anti-Dühring (1878), MEW 20, Berlin 1973, S. 99
- 37 Autorenkollektiv W. Schröder (Leiter), Französische Aufklärung, a.a.O. (Anm. 3), S. 715ff. Vgl. auch die offizielle DDR-Kritik an Bloch in: G. Klaus/M. Buhr (Hg.), Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie, Lizenzausgabe Reinbek 1972, Bd. 3, S. 1 113
- 38 Marxistische Aufbauorganisation, Die Krise der kommunistischen Parteien, Erlangen / München 1973, S. 114ff. H. Reichelt, Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels, in K. Marx/F. Engels, Staatstheorie, Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, hrsg. und eingeleitet von E. Hennig, J. Hirsch, H. Reichelt, G. Schäfer, Berlin 1974, S. XIff.
- 39 K. Marx, Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, a.a.O. (Anm. 35), S. 345
- 40 Ebd.
- 41 H. Reichelt, a.a.O. (Anm. 38)
- 42 Auf diese Formulierung von Engels in: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1888), MEW 21, S. 290, beruft sich H. Reichelt a.a.O. (Anm. 38), insb. S. XXIII
- 43 K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857 / 58), Berlin 1953, S. 916. Vgl. auch ebd., S. 156ff.
- 44 K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1871), MEW 17, Berlin 1971, S. 343
- 45 K. Marx, Das Kapital (1867), Bd. 1, MEW 23, Berlin 1962, S. 189
- 46 K. Marx/F. Engels, Manifest der kommunistischen Partei (1848), in: Die Frühschriften, ed. Landshut, Stuttgart 1953, S. 538
- 47 Ebd.
- 48 E. Bloch, Wiederkehr der Ideale, in: ders., Politische Messungen, a.a.O. (Anm. 5), S. 197
- 49 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S. 225
- 50 K. Marx/F. Engels, Manifest der kommunistischen Partei, a.a.O. (Anm. 39), S. 547
- 51 Ebd., S. 548
- 52 K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852), in: Politische Schriften Bd. 1, Stuttgart 1960, S. 320, S. 319
- 53 Engels, Einleitung zu „Die Klassenkämpfe in Frankreich“ (1895), in: Politische Schriften Bd. 2, Stuttgart 1960, S. 1090
- 54 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S. 164
- 55 E. Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1975, S. 170

56 E. Bloch, Das falsche Geleise Zimmerwalds, in: ders., Politische Messungen, a.a.O. (Anm. 5)

57 R. Luxemburg, Die russische Revolution, (1918), Frankfurt am Main 1963, S. 78

58 E. Bloch, a.a.O. (Anm. 11), S. 179f.

Zuerst erschienen in: Joachim Perels: Demokratie und soziale Emanzipation; Hamburg VSA Verlag 1988

<https://www.humanistische-union.de/publikationen/vorgaenge/100/publikation/sozialistisches-erbe-an-buergerlichen-menschenrechten/>

Abgerufen am: 13.06.2024