

Philipps-Universität Marburg
Fachbereich 03: Gesellschaftswissenschaften und Philosophie
Institut für Politikwissenschaft

Menschenrechte und Formanalyse.

Zwischen materialistischer Kritik und emanzipatorischer Reformulierung

Masterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades
Master of Arts (M.A.)

Vorgelegt von: Lisa Adam

Matrikelnummer: 3250369

Geboren am: 23. Januar 1994 in: Worms

Erstgutachter: Dr. Fabian Georgi

Zweitgutachter: Dr. John Kannankulam

Marburg, den 30. August 2022

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Menschenrechte zwischen Emanzipation und Herrschaft.....	1
2. Erkenntnistheoretische Vorbemerkungen und Methode.....	8
2.1 Praktisch-dialektischer Materialismus als Methode.....	8
2.2 Dialektik von Form und Inhalt.....	13
2.2.1 Formbegriffe und Formanalyse.....	14
2.2.2 Inhalt – Substanz – Materie.....	17
3. Menschenrechte und Formanalyse: eine Herrschaftskritik.....	21
3.1 Menschenrechte und die bürgerliche Gesellschaft.....	22
3.1.1 Menschenrechte auf Freiheit und Eigentum.....	22
3.1.2 Menschenrechte und Privatheit.....	25
3.2 Menschenrechte und Staatlichkeit.....	28
3.2.1 Menschenrecht auf Sicherheit.....	29
3.2.2 Menschenrechte im und durch den Staat.....	32
3.3 Menschenrechte und Rechtsstruktur.....	35
3.3.1 Menschenrecht auf Gleichheit.....	35
3.3.2 Gleichheit zwischen Relativismus und Universalismus.....	38
4. Zur Begründung der Menschenrechte.....	42
4.1 Kritik: menschliche Würde als absolute Begründung.....	43
4.2 Zum emanzipatorischen Potential der Menschenrechte.....	45
4.3 Eine materialistische Begründung von Menschenrechten.....	48
5. Menschenrechte als utopisch-emanzipatorisches Projekt.....	52
5.1 Konkrete Utopie.....	53
5.2 Menschenrechte im Verhältnis zur Konkreten Utopie.....	56
5.3 Menschenrecht auf soziale Ordnung.....	59
6. Fazit.....	63
Literaturverzeichnis.....	70
Erklärung über die Urheberschaft.....	78

„Wer von Normen redet, von Werten, zum Beispiel den Menschenrechten, darf von den angemessenen Formen nicht schweigen.“ (Narr 1992: 357)

1. Einleitung: Menschenrechte zwischen Emanzipation und Herrschaft

Menschenrechte beanspruchen ihrem Wortsinn nach bereits universelle Gültigkeit, als Rechte aller Menschen, die ihnen ihr Menschen-Sein ohne gesellschaftliche Grenzen ermöglichen sollen. Menschenrechte sind besonders seit dem Zweiten Weltkrieg und der Proklamation der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ durch die Vereinten Nationen 1948 in aller Munde, fließen in Gesetzestexte und Verfassungen ein oder sind Gegenstand internationaler Verträge. Dabei wird besonders in Europa der Mythos einer langen Tradition „der Menschenrechte“ propagiert, die, einer geradlinigen Entwicklung folgend, durch die Menschheitsgeschichte bis hin zu Aristoteles und Platon zurückgeführt werden könne. Dabei kann jedoch nicht von „den“ Menschenrechten gesprochen werden, sondern vielmehr von vielen verschiedenen historischen Kämpfen um die Begriffe der Menschenrechte und deren Widersprüchlichkeiten (vgl. Narr 2013).

Moderne menschenrechtliche Ideen waren zunächst in der Philosophie des Naturrechts begründet, die im 17. und 18. Jahrhundert großen Einfluss auf die Entwicklung der modernen Menschenrechte hatte. Dabei handelt es sich nicht um einen im heutigen Sinne positiven, sprich gesetztem Rechtsbegriff, sondern um einen überpositiven, über-zeitlichen und universellen Rechtsbegriff. Mit der Natur des Menschen wird hierin das zwischenmenschliche, gesellschaftliche Zusammenleben begründet. Das Naturrecht nach Rousseau geht davon aus, dass frühere Gesellschaften frei, aber ohne Rechte waren und erst ein sozialer Vertrag dafür Sorge, dass eine Gesellschaft politisch werde (vgl. Clapham 2007: 10). Somit wird der vorstaatliche Naturzustand als Zustand „aller gegen alle“ vorgestellt, in welchem nur das Recht des Stärkeren gelte und alle Individuen einzeln ihren egoistischen Interessen nachgingen, die denen des Gemeinwesens zuwider liefen. Diese absolut gesetzte Freiheit werde im Gesellschaftsvertrag gegen die zivile Freiheit eingetauscht, die Sicherheit und Befriedung der Konflikte durch politische Herrschaft bringe (vgl. ebd.). Immanuel Kant wiederum, der wie Rousseau großen Einfluss auf die Menschenrechte der französischen Revolution hatte, leitete die Logik der Menschenrechte von einer als absolut gesetzten Moral ab (Kants berühmter Kategorischer Imperativ).

Gemeinsam ist beiden Philosophen die Erklärung und Begründung gesellschaftlicher Phänomene durch die Natur des Menschen. Die auf diesen theoretischen Überlegungen beruhenden Deklarationen der Menschenrechte der Französischen Revolution von 1789 (“Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“) waren von einer liberalen Konzeption der Gesellschaft inspiriert und vom Glauben in diese natürlichen, unveräußerlichen Rechte, begründet durch menschliche Vernunft und universelle Ordnung. Die Rechte wurden exklusiv denjenigen zugesprochen, die auf Grundlage der Natur zu logischem und somit vernünftigem Denken fähig seien – nicht zuletzt Frauen wurden davon ausgeklammert. Zudem schlossen ebenjene Männer, die diesen „brüderlichen“ Gesellschaftsvertrag untereinander eingingen, den sozialen Vertrag durch Ausschluss der Arbeiter:innen und in vollem Einverständnis der Herrschaft des weißen Mannes über den schwarzen.

Nun ist seit dem 19. Jahrhundert das Naturrecht nicht mehr vordergründig entscheidend für die Konzeptionen der Menschenrechte. Jedoch spielt es noch immer in ihrer Ideengeschichte eine Rolle, beispielsweise wenn von der Unveräußerlichkeit dieser Rechte oder der angeborenen Würde des Menschen gesprochen wird. Heute sind die vorstaatlich begründeten Menschenrechte in Verfassungen übergegangen: an den Orten, an denen im 18. und 19. Jahrhundert Staatsgebiete mit Staatsrecht und Verfassung entstanden sind, sind Menschenrechte von unveräußerlichen Naturrechtsvorstellungen in positives Recht übergegangen und so in ihrer heutigen Prägung im Kontext des modernen, bürgerlichen Staates entstanden. Die Ausrufung der „Virginia Declaration of Rights“ von 1776, welche großen Einfluss auf die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika hatte und in welcher „unveräußerliche Menschen- und Bürgerrechte“ eingeschrieben waren, oder ebenjene, die von der französischen Nationalversammlung während der Revolution verabschiedet wurden, sind Beispiele dieses gesetzten Rechts. Seither hat sich an den Konzeptionen der Menschenrechte vieles geändert. Nicht nur besitzen die menschenrechtlichen Proklamationen der unterschiedlichen Staatsverfassungen eine andere Ausrichtung (man beachte die Menschenrechte auf Arbeit, Freizeit, Kultur oder Bildung, die auch als „Soziale Rechte“ bezeichnet werden), sondern diese Entwicklungen von vorstaatlich, religiös oder naturrechtlich begründeten hin zu positiv gesetzten, also staatlichen oder internationalen Rechten zeugen von den Auswirkungen konkreter Kämpfe um die Begriffe und Bedeutung der Menschenrechte. Was als eman-

zipatorischer Akt weißer, besitzender Männer von der Feudalherrschaft begann, hat seither auch anderen Emanzipationsbewegungen Vorschub geleistet und diese Kämpfe konkret in das einschreiben lassen, wer oder was als „Menschsein“ definiert wird. So bezogen sich anti-koloniale Kämpfe auf die Menschenrechts-Erklärungen und verlangten von den Kolonialmächten die Anerkennung ihres Menschseins mit Bezug auf die ihrem Namen nach universellen Menschenrechte und auch feministische und anti-rassistische Kämpfe, ebenso wie Forderungen der Arbeiter:innenbewegung bezogen sich auf das exklusive Vorrecht des Menschseins durch den weißen, besitzenden Mann.

Seit dem Grabenbruch des Zweiten Weltkriegs und der anschließenden Verkündung der allgemeinen Gültigkeit der Menschenrechte durch die neu gegründeten Vereinten Nationen sind individuelle Menschenrechte Inhalt vieler trans- und multilateraler Abkommen. Besonders seit 1989 kommt es im Zuge der neoliberalen Globalisierungswelle zu einem regelrechten Boom der Propagierung der Menschenrechte. Viele der vormals emanzipatorischen Potentiale der Menschenrechte gehen in internationalen Organisationen, Staatsabkommen und Verträgen auf, die nicht mit ebenjenen Emanzipationsbewegungen oder Widerständen gegen Unterdrückung verbunden, sondern der Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung dienlich sind und staatliche Gewaltmittel legitimieren und rechtfertigen, wie der Begriff der „humanitären Intervention“ verdeutlicht (vgl. Balibar 2018: 530; Klapeer 2016: 99f.).

Sich mit den Begriffen der Menschenrechte zu befassen soll nicht etwa die Spannungen rivalisierender Interessen lösen, sondern stellt vielmehr die Mittel zur Verfügung, um diese unterschiedlichen Interessen sichtbar zu machen. Es zeigen sich bereits bei oberflächlicher Betrachtung gravierende Lücken zwischen menschenrechtlicher Verheißung ihrer allgemeinen Gültigkeit und der Realität. Der gegenwärtige liberale Diskurs über Menschenrechte hat bislang diesen Widerspruch zwischen dem realen Elend auf Erden und den allen Menschen inhärenten Rechten nicht ausreichend analysieren können. Diese Gegenüberstellung verdeutlicht, dass es sowohl verkürzt ist allein die historischen Befreiungskämpfe im Namen der Menschenrechte zu untersuchen, um ihnen einen genuin emanzipatorischen Charakter zu unterstellen, als auch andererseits die Konzepte der Menschenrechte auf ihre herrschaftliche Verwobenheit zu reduzieren und sie dadurch als herrschaftliche Legitimationen und Instrumente gänzlich abzulehnen. Anstelle dessen ist es notwendig, das Spannungsverhältnis selbst zu untersuchen und eine fun-

dierte Herrschaftskritik der Menschenrechte zu üben, um darüber hinausgehen zu können und ihr emanzipatorisches Potential zu konkretisieren. Die Frage nach Menschenrechten ist also unweigerlich an die Frage nach konkreten gesellschaftlichen Zusammenhängen und damit verbundenen Herrschaftsverhältnissen gekoppelt.

Die Arbeit verfolgt deshalb den Ansatz, einen materialistischen Standpunkt mit dem Thema der Menschenrechte zu verknüpfen. Das ist dahingehend interessant, weil die dialektische Methode in ihrer materialistischen Praxis immer einen herrschaftskritischen Anteil besitzt, da sie „in die herrschende Ordnung als die Ordnung der Herrschaft Bewegung bringt“ (Haug 1995: 657). Sie möchte nicht analytisch reduzieren, sondern die gesellschaftlichen Herrschaftsformen in ihrer Historisierung begreifen und ihnen somit ihre natürlich erscheinende Selbstverständlichkeit entziehen. Gerade durch die Abstraktion der menschenrechtlichen Normen von ihren materiellen Gegebenheiten ist eine materialistische Sicht und historische Einbettung der Menschenrechte von Bedeutung, sofern Menschenrechte nicht zur abstrakten Bedeutungslosigkeit ohne konkreten Bezug verkommen sollen. Die Forschungsfrage der Arbeit lautet daher: *Wie kann ein kritischer Menschenrechtsbegriff aussehen, der nicht der bürgerlich-kapitalistischen Abstraktion erliegt, sondern das radikal-emanzipatorische Potential der Menschenrechte, die Politisierung von Unterdrückung und Herrschaft, in den Mittelpunkt rückt?* Die Frage beläuft sich also auf die Problemstellung, inwiefern sich überhaupt materialistische, radikal-emanzipatorische Gesellschaftskonzeptionen mit Menschenrechten vereinbaren lassen. Die Verbindung zwischen materialistischer, sprich marxistischer Theorie und Menschenrechten mag zunächst überraschen, da „Menschenrechte“ kein Begriff ist, den Marx und Engels prägten, da sie keinen eigenständigen Menschenrechtsbegriff entwickelten. Gleichzeitig deutet dies auf eine relative Leerstelle der materialistischen Forschung hin, der sich bisher unterschiedliche Theoretiker:innen angenommen haben. Die Arbeit soll jedoch keinen allgemeinen Überblick über Diskussionsstandpunkte sich als marxistisch oder materialistisch verstehender Theorie-Schulen zum Thema Menschenrechte bieten, sondern einen Beitrag zu möglichen Ansatzpunkten eines eigenständigen materialistischen Menschenrechtsbegriffs liefern. Hierfür werden Marx‘ Aussagen und Analysen der Menschenrechte seinerzeit eingebracht, um daraufhin die Analyse der heutigen Menschenrechte weiterzuführen, denn diese sind, wie bereits erwähnt, ebenfalls dynamischen historischen Entwicklungen unterworfen und haben sich seit den bür-

gerlichen Revolutionen weiterentwickelt. Marx' Äußerungen zur Französischen Revolution werden oft so verstanden, dass er die Menschenrechte als Teil bürgerlich-kapitalistischer Herrschaft vollends ablehnte. Die Arbeit wird ein differenzierteres Bild auf seine Aussagen zu den Menschenrechten werfen und sie im Spannungsfeld von Emanzipation und Herrschaft beleuchten.

Um sich dem Widerspruch zwischen emanzipatorischen Verheißungen der Menschenrechte und ihren etablierten, herrschaftsdurchsetzten gesellschaftlichen Formen zu widmen, wird die Analyse der Dialektik von Form und Inhalt der Menschenrechte im Vordergrund stehen. Dieser analytische Ansatzpunkt ist in Anlehnung an Wolf-Dieter Narrs im Jahr 1980 erschienene Schrift „zum Politikum der Form - oder warum fast alle Emanzipationsbewegungen Herrschaft nur fortlaufend erneuern, allenfalls besänftigen“ entwickelt worden, in welchem er besagte Dialektik von Form und Inhalt anreißt und die These aufwirft, dass emanzipatorische Bewegungen zwar als solche beginnen, aber ohne eine konkrete Formanalyse und -kritik an den bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformen ihr emanzipatorisches Potential verlieren. Die Arbeit stellt somit eine Übertragungsleistung dieses Ansatzes auf das Thema der Menschenrechte dar und untersucht diese in ebenjenem Spannungsfeld von Herrschaft und Emanzipation, zwischen bürgerlich-kapitalistischen Formen und konkreten emanzipatorischen Bewegungen gegen diese. Dies als Aufhänger genommen, untersucht die vorliegende Arbeit also, ob die Dialektik von Form und Inhalt als analytische Grundlage auch für die Bearbeitung des menschenrechtlichen Themenkomplexes gewinnbringend ist, um der Frage nachzugehen, ob Menschenrechte ihrem emanzipatorischen Potential entsprechend über die bestehenden Herrschaftsverhältnisse hinausweisen können, oder allein als Kritikpunkte an bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften dienlich sind.

Um überhaupt die Dialektik von Form und Inhalt bestimmen zu können, werden zunächst in Kapitel 2 die Begriffe *Dialektik*, *Form* und *Inhalt* präzisiert, um einen vertieften Einstieg in die materialistischen Grundbegriffe zu gewährleisten. Dabei ist Form wohl einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie generell, bei Marx erhält er jedoch eine gänzlich neue Ausrichtung im Zuge der Historisierung des Gesellschaftlichen. Vor allem zur Analyse von Herrschaft erhält der Formbegriff bei Marx seine Zuspitzung: „Gleichsam als Antwort auf die philosophische Tradition, „Form“ als das über die Materie oder den Stoff Herrschende aufzufassen, wird Herrschaft als je bestimmte Form ana-

lysiert“ (Haug 1999: 589). In diesem Kapitel wird also auch der Begriff der *Herrschaft* konkretisiert, der anschließend für Kapitel 3 ausschlaggebend ist.

Kapitel 3 wendet sich der Formanalyse und jeweiligen Herrschaftskritik an den bürgerlich-kapitalistischen Formen der Menschenrechte zu. Die erkenntnisleitende These dieses Kapitels lautet: *Wenn Menschenrechte in historisch spezifischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft entstehen, entspricht auch ihre Substanz, ihr Inhalt dieser Charakteristik, woran das emanzipatorische Potential verloren geht.* Klassischerweise sind die bürgerlichen Formen in den analytischen Dreiklang Gesellschaft, Ökonomie und Politik untergliedert, weil diese der bürgerlich-kapitalistischen Sphärentrennung in öffentlich (Staat / Politik) und privat (Gesellschaft und Ökonomie) entsprechen. Um einen materialistischen Herrschaftsbegriff jedoch nicht ökonomisch zu verkürzen, wird die kapitalistische Ökonomie in allen Teilkapiteln eine Rolle spielen, jedoch nicht als gesondertes Teilkapitel behandelt. Dafür wird die Rechtsform nochmal explizit untersucht, da sie im Begriff der Menschenrechte bereits selbst enthalten ist. Alle drei Unterkapitel – Gesellschaft, Staat und Recht – beginnen mit einer historischen Formanalyse und deren Aus- und Wechselwirkungen mit ausgewählten Begriffen der Menschenrechte: *Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Eigentum.* Die ersten beiden Begriffe sind in modernen Menschenrechtserklärungen seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 an prominenter Stelle, zumeist in Artikel 1, als zentrale Prinzipien menschenrechtlicher Bestimmungen erwähnt. *Sicherheit* wiederum durchzieht als Konzept die menschenrechtlichen Freiheiten und soll diese vor menschenverachtenden Praxen schützen. Das *Eigentum* hingegen wurde, genauso wie *Freiheit* und *Sicherheit*, bereits in der frühmodernen Menschen- und Bürgerrechtserklärung der Französischen Revolution als tragendes Menschenrecht gelistet und wird auch heute noch als grundlegendes Prinzip geschützt (vgl. Balibar 2011: 286 f.). Zudem wurden diese menschenrechtlichen Prinzipien gewählt, da sich viele Vertreter:innen von Menschenrechtserklärungen auf diese Grundwerte beziehen, besonders auf das Eigentum als Menschenrecht (vgl. Narr 2002: 601). Sich jedoch allein auf diese Begriffe in ihrem historischen Kontext zu stützen ist für die vorliegende Arbeit verkürzt, weshalb im zweiten Teil jedes Unterkapitels die Formanalysen durch heutige Kritiken an ihren Grenzen und Widersprüchen ergänzt werden, die die gesellschaftlichen Formen den Menschenrechten auferlegen.

Kapitel 4 stellt nun eine Überleitung zum zweiten Abschnitt des Hauptteils dar, von der Kritik der Herrschaftsformen hin zum emanzipatorischen Potential der Menschenrechte. Es drängt sich die Frage auf, weshalb es trotz der Herrschaftsverwobenheit lohnt, am Begriff der Menschenrechte aus emanzipatorischer Perspektive festzuhalten. Zunächst beschäftigt sich das Kapitel in 4.1 mit der gängigen Begründung der Menschenrechte durch den Begriff der menschlichen Würde. Es soll gezeigt werden, weshalb dieser für eine materialistische Begründung nicht hinreichend ist. Anschließend wird in Kapitel 4.2 der Begriff der *Emanzipation* konkretisiert, um darauf aufbauend in Kapitel 4.3 einen *historisch-dynamischen* Begründungsansatz zu erläutern, der für den folgenden Abschnitt des Hauptteils ausschlaggebend ist.

Kapitel 5 geht nun über die Analyse und Kritik der bürgerlichen Formen der Menschenrechte hinaus. Wenn es lohnt am Begriff der Menschenrechte festzuhalten, wie in Kapitel 4 angenommen, so lautet die These dieses Kapitels: *Es braucht, um andere Inhalte der Menschenrechte zu transportieren - als wirkliche Rechte der Menschen - eine eigene Form, die nicht der abstrakten Konstruktion der Menschenrechte entspricht.*

Dieses Kapitel dient also der Untersuchung der Problematik, ob Menschenrechte über die Kritik der bestehenden Formen hinaus das Potential besitzen, einen Ausblick auf eine „befreite Gesellschaft“ zu ermöglichen, als Ziel ihrer emanzipatorischen Ausrichtung. Es wird die Problemstellung der Arbeit nochmal explizit aufgegriffen, inwiefern sich generell materialistische, radikal-emanzipatorische Gesellschaftskonzeptionen mit Menschenrechten vereinbaren lassen. Da der Entwurf anderer Gesellschaftsformen aus einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft heraus nicht möglich ist, ohne herrschaftliche Elemente zu übertragen, stellt dieses Kapitel auch den Übergang zum utopischen Gehalt der Menschenrechte und der materialistischen Theorie dar. Kapitel 5.1 stellt zunächst die Vorarbeit, die Verbindung von Formanalyse und Ernst Blochs Konzept der „Konkreten Utopie“ dar, um überhaupt einen Utopie-Begriff in die Methodik der Arbeit einflechten zu können. Kapitel 5.2 wird auf dieser Grundlage den utopischen Charakter eines materialistischen Menschenrechtsbegriffs analysieren. In 5.3 wird nun diese eher abstrakt gehaltene Zusammenstellung der Menschenrechtsthematik mit Utopie am Praxisbeispiel des Menschenrechts auf eine soziale Ordnung konkretisiert, in der alle Menschenrechte erfüllt werden (Artikel 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte). Kapitel 6 stellt ein abschließendes Fazit bereit.

2. Erkenntnistheoretische Vorbemerkungen und Methode

In diesem Kapitel soll zunächst näher auf den praktisch-dialektischen Materialismus als Methode Marx' und Engels' eingegangen und die dem Terminus zugrunde liegenden Begriffe erläutert werden, um anschließend mit einem umfassenderen Dialektik-Verständnis die Begriffe Form und Inhalt in ihren Wechselwirkungen fassen zu können. Die Kapitel nach festen Begriffen zu unterteilen dient dabei lediglich der Anschauung, nicht aber der dialektischen Methode selbst, da es kaum möglich ist, Begriffe definieren zu wollen ohne gleichzeitig diese zu fixieren und so ins Undialektische zu verfallen. Es erscheint notwendig, vertieft in die materialistischen Begriffe einzusteigen, sollen Aspekte eines emanzipatorischen, materialistischen Menschenrechtsverständnisses entwickelt werden. Das Kapitel ist somit als Vorbereitung für eine fundierte Form-Kritik bürgerlicher Herrschaftsverwobenheit der Menschenrechte zu verstehen, als auch für das Herausstellen einer emanzipatorischen Praxis der Menschenrechte anschließend bedeutend.

2.1 Praktisch-dialektischer Materialismus als Methode

Die Neuartigkeit der Gesellschaftstheorie nach Marx wird „praktisch-dialektischer Materialismus“ genannt (vgl. Haug 2018a: 216). Der Terminus setzt sich aus drei marxistischen Grundbegriffen zusammen, die, ebenso wie der Begriff Methode, im Folgenden einzeln und auch in ihrer Wechselwirkung gefasst werden. Um ihr Materialismus-Verständnis von dem idealistischer Philosophen abzugrenzen, gebrauchten Marx und Engels die Beschreibung „praktisch“. Marx zufolge trenne die Philosophie des Idealismus die materielle Welt von der geistigen Welt in einem komplementären Dualismus und setze das Denken, die geistige Sphäre, primär und absolut, da alles Sein zum Denken führe (vgl. ebd.: 217f.). Zwar bedient sich Marx besonders der Begriffe des idealistischen Philosophen Georg Friedrich Wilhelm Hegel, jedoch mit entscheidenden Änderungen in ihrer Ausrichtung. Marx und Engels konkretisieren ihr Materialismus-Verständnis als „praktisches“, um es vom idealistisch „anschauenden“ abzugrenzen. Das Begreifen eines Gegenstandes, des Materials, wird selbst als Praxis, als Tätigkeit verstanden und geht so über die dualistische Trennung des Idealismus zwischen betrachten-

dem Subjekt und zu betrachtendem Objekt hinaus. Der Idealismus sei die philosophische Grundlage bürgerlicher Ideologie, da die anschauende Weltauffassung durch die abstrakte Tätigkeit des Denkens vom isolierten Individuum ausgehe, das von der Gesellschaft getrennt sei (vgl. ebd.: 218).

Marx nimmt mit dem „praktisch-dialektischen“ Materialismus einen Wechsel des Bezugspunktes der Begriffe vor: Er geht nicht länger von einem Dualismus der inneren Gedankenwelt und der ihr äußerlichen materiellen Welt aus, sondern führt beide Sphären zusammen, denn gegenständliche Tätigkeit habe diesen Dualismus schon seit jeher durchbrochen (vgl. ebd.: 219). Die konkrete Wirklichkeit muss als historische Wirklichkeit verstanden werden, die durch menschliche Tätigkeit vermittelt wird. Menschliche Tätigkeit ist immer auf historisch spezifische Weise gesellschaftliche Tätigkeit, weshalb Wirklichkeit als Zusammenhang oder Verhältnis begriffen werden muss; Marx und Engels gehen somit nicht vom isolierten Individuum aus. Die Verbindung von menschlicher Tätigkeit oder Praxis mit Geschichtstheorie bildet die Grundlage des Marxschen Materialismus-Verständnisses (vgl. ebd.: 217). Es geht um nichts Weniger als „die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen [sic] Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern“ (Marx / Engels 1972: 42).

Die sogenannte „Umkehrung der hegelschen Dialektik“ stellt die Grundlage dafür dar, was unter Marx' Dialektik-Begriff gefasst werden kann. Marx und Engels gebrauchten den Begriff „materialistische Dialektik“ jedoch selbst so nicht. Die Spezifizierung dient nur der Arbeit zur Abgrenzung von metaphysischen¹, idealistischen Dialektik-Verständnissen wie dem Hegels oder des dialektischen sowie des historischen Materialismus, die als Begriffe in marxistischen Theorien verwendet werden.² Um einen eigenständigen Dialektik-Begriff zu erarbeiten, bedient sich Marx der hegelschen Begriffe, verleiht die-

1 Metaphysik wird allgemein in der Philosophie verstanden als die Lehre des Seienden, die über die sinnlich erfahrbare Welt hinausgeht. Ihr Objekt sind Begriffe, unter denen Erfahrbares subsumiert wird. Die Philosophie der Metaphysik befasst sich mit dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem/Einzelnem, wobei das Denken und somit das Begreifen zwar beschränkt sei in der Erkenntnis, jedoch durch die Möglichkeit zu reinem Denken auch der Ursprung der vollkommenen Erkenntnis liege (vgl. Haug 2018b: 715f.). Das genaue Verhältnis der Metaphysik zum Deutschen Idealismus zu erläutern, ist im Rahmen der Arbeit weder möglich, noch notwendig.

2 Der Begriff „dialektischer Materialismus“ wurde zuerst 1887 von Josef Dietzgen im Zusammenhang sozialdemokratischer Philosophie gebraucht. Später wurde der Begriff durch einen naturwissenschaftlichen Determinismus erweitert. Dieses Materialismus-Verständnis entspricht nicht der Dialektik-Auffassung der Arbeit, wohl aber wird sie in marxistischen Theorien verwendet (vgl. Löser 1995: 696ff.).

sen jedoch einen neuen Sinn, weshalb „Umkehrung“ nicht ganz zutrifft, da es der dualistischen Sprache des Idealismus folgt.

Hegel deutet Dialektik als „bewegende Seele“, als reines Denken, deren Anspruch es ist, die vernunftgeleitete Auffassung eines Gegenstandes aus seinem Begriff zu entwickeln (vgl. Haug 1995: 661). Konkret bedeutet dies, dass Hegel ebenfalls den „Schatten“, die Voreingenommenheit und Beschränkung des Denkens aufgreift, welche auf den Gegenstand oder die Sache projiziert wird. Dialektik ist die Erkennung dieser Beschränkung der Erkenntnis bei gleichzeitiger Lossagung von fixen Vorstellungen und der kategorialen Sprache hin zur fluiden Beweglichkeit, um den Gegenstand absolut zu erkennen (vgl. ebd.).

Marx greift Hegels Dialektik auf, jedoch mit fundamentaler Kritik: Sein Anspruch ist es, die Dialektik der spekulativen, mystischen Gedankenwelt zu entziehen und sie radikal der Erfahrungswelt zuzuschreiben, zu „verdieesseitigen“ (ebd.: 662). Wie bereits Feuerbach an Hegel kritisierte, ist Dialektik „kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du“ (ebd.).³ Dialektik soll Zusammenhänge, besonders Entstehungszusammenhänge untersuchen, weshalb in ihr bei Marx bereits ein historisches Moment enthalten ist. Statt die Gegenstände einzeln zu betrachten, zeigt die Dialektik diese in ihrer Wechselwirkung und Beziehung. Marx merkt an, dass die Dialektik herrschaftskritische und zugleich revolutionäre Praxis sei, da sie die Historizität der bestehenden Herrschaft und gesellschaftlichen Formen anerkenne,

„weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne [sic] Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffasst [...], ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.“ (Marx 1962: 27f.)

Der Begriff der Bewegung ist also entscheidend für das Marxsche Dialektik-Verständnis. Bereits für Hegel ist die Bewegung, verstanden als Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt, dem (Nicht-)Identischen, von großer Bedeutsamkeit. Bei Marx sind die prozesshaften Bewegungsformen der Dialektik jedoch nicht mehr reine methodische Abstraktionen, sondern in den historischen, wirklichen Verlauf der Menschheitsgeschichte eingeschrieben (vgl. Weingartz-Perschel 1995: 193f.). Hegels Überlegungen zur Bewegung münden in dem Schluss, dass sie der seiende Widerspruch selbst sei, weil sich Etwas nur bewege, indem es in demselben Augenblick hier und nicht hier, gleichzeitig ist

³ Zit. n. Feuerbach, Ludwig (1983): Grundsätze der Philosophie der Zukunft, §62, Frankfurt a.M.: Klostermann.

und nicht ist – Bewegung bedeute eben nicht, dass Etwas in einem Moment hier und in einem anderen Moment dort sei (vgl. Wahsner 1995: 194). Engels greift diese Schlussfolgerung des seienden Widerspruchs auf und formuliert daran anschließend, dass die andauernde Fortsetzung des Widerspruchs des an einem Ort und gleichzeitig nicht am Ort Seienden auch gleichzeitig die Lösung dieses Widerspruchs sei, nämlich die Bewegung als gleichzeitige Lösung und Fortsetzung der Widersprüche (vgl. ebd.).

Das Problem der Bewegung und des in ihr enthaltenen Widerspruchs ist nicht etwa eines, das erst mit Hegel aufkam, sondern bereits bei den antiken Philosophen einen zentralen Stellenwert einnahm. Es kann als eines der größten philosophischen Probleme angesehen werden, aus dem heraus sich die Logik und die Dialektik als Antworten bildeten: erste, indem Messungen der Bewegung möglich wurden und zweite als Verhältnis von Materie und Bewegung. Jedoch könne laut Engels der dialektische Widerspruch nicht gefasst werden, wenn nicht der Weg über den konkreten berechen- und messbaren Widerspruch genommen und so der Philosophie das Material zugearbeitet werde (vgl. ebd.: 199).

In den Arbeiten von Marx und Engels wird die dialektische Bewegung gefasst als „das Nebeneinanderbestehen der beiden entgegengesetzten Seiten, ihr Widerstreit und ihr Aufgehen in einer neuen Kategorie. Sowie man sich nur das Problem stellt, die schlechte Seite auszumerzen, schneidet man die dialektische Bewegung entzwei“ (Marx 1959: 133). Nur durch die Bewegung existiere etwas, doch sie bringe nicht nur Dinge, sondern auch Verhältnisse hervor – der Begriff der Bewegung fasst also auch das Verhältnis von Gegenstand und Verhalten (vgl. Wahsner 1995: 195). Dies bedeutet zudem, dass für Marx und Engels nur *gegenständliche* Bewegung *wirkliche* Bewegung ist, nicht-gegenständliche nur die Überlegungen zu möglichem Verhalten und somit nur die Möglichkeit zur Bewegung (vgl. ebd.: 196). Wenn also die dialektische Bewegung als seiender Widerspruch, als Verhältnis von Gegenstand und Verhalten bestimmt ist, kann nach Marx die gegenständliche Bewegung nicht durch isolierte Individuen getätigt werden, sondern nur durch kollektive Individuen, oder Systeme, bestehen. Hier wird wieder der einschneidende Unterschied zu Hegels Bewegungsbegriff deutlich, Bewegung nicht nur zu denken, sondern sie als Bewegung von Subjekten und Verhältnissen und zueinander Verhaltenden zu fassen (vgl. ebd.). Engels geht in seiner Schrift „Anti-Dühring“ so weit zu sagen, Bewegung sei der allgemeine Zusammenhang überhaupt und nahezu mit His-

torizität gleichzusetzen. Dialektik ist somit die Wissenschaft der allgemeinen Bewegungsgesetze, die historisch sind und nicht wie in der Metaphysik rein angenommene Bewegung, die doch immer wieder von der Gedankenwelt in die Gedankenwelt führt (vgl. Engels 1972a: 22f.).

Diese verwissenschaftlichte Dialektik gebraucht Marx teilweise synonym mit dem Begriff der „Entwicklungsmethode“ oder verkürzt „Methode“. Dies bedeute nicht wie in der Logik, die Bestimmungen eines Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die besondere Logik des besonderen Gegenstandes zu fassen, somit das Konkrete zu begreifen statt Begriffe primär zu setzen (vgl. Jäger 2018: 789). Marx nennt die dialektische Methode auch kritische Methode, wobei im Methoden-Begriff selbst schon die Problematik ihrer Formalisierung liegt, die die dialektische Methode gerade nicht fokussiert. Wolfgang Fritz Haug macht den Punkt stark, dass Dialektik dennoch als Methode bezeichnet werden kann, auch wenn sie sich nicht fixieren und formalisieren lässt, und zwar aus dem einfachen Grund, dass es sich um wissenschaftliche Erkenntnisgewinnung handelt (vgl. ebd.). Dabei geht es bei Marx' Dialektik im Unterschied zur bürgerlichen Logik, beispielsweise nach Leibnitz oder Descartes, eben nicht um die Ableitung bestimmter Aussagen innerhalb eines vorgestellten Ganzen, die zur Exaktheit und unendlichen Wahrheit⁴ und somit zum fixen Ausgangspunkt für konkrete Aussagen erhoben wird (vgl. ebd.: 798; Redlich 1999: 63f.). Marx fokussiert dagegen eine andere Form der Analyse, nämlich die der Historizität der wissenschaftlichen Methode und ihres Gegenstandes (vgl. Redlich 1999: 64).

Der wichtigste Punkt von Marx' dialektischer Methode liegt in der Kritik, denn es gehe nicht darum, allgemeine, ahistorische Aussagen innerhalb der Logik eines Systems zu treffen, sondern die gesellschaftliche Realität der Logik fassen und hinterfragen zu können. Aus diesem Grund nennt Engels Marx' Vorgehen auch logisch-historische Methode. „Die von Marx gebrauchte Formulierung der ‚Anwendung‘ der Dialektik baut Engels zur Systematisierung aus, was ab den 1880ern Marxismus heißen wird“ (Haug 1995: 667). Marx selbst praktizierte Dialektik als negative, gegen metaphysisches Denken gerichtete Dialektik, worunter er statische Ordnung und klare dualistische Trennun-

⁴ Marx geht in Bezug auf die bürgerliche Logik darauf ein, dass eigentlich das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit hinterfragt werden müsse, da die bürgerliche Philosophie und Logik auf die Befreiung der Unendlichkeit vom Endlichen abziele. Dies spiegele sich nicht allein in der Rolle Gottes wieder, sondern auch in säkularisierten Formen wie der Ökonomie und dem Streben des Kapitals nach unendlicher Mehrung (vgl. Jäger 2018: 798ff.). Bürgerliche Logik und Naturwissenschaft stehen somit in der Tradition metaphysischer Philosophie.

gen verstand (vgl. ebd.: 657). Hierin liegt erneut die Unterscheidung von materialistischer Dialektik und Metaphysik, deren übernatürliche, übersinnliche Elemente im Idealismus, Marx auf radikal-materialistische Grundlagen zu verkehren sucht: das heißt menschliche, sinnliche Inhalte in religiösen und naturalistischen Formen auszumachen (vgl. Haug 2018b: 716f.). Die „Umkehrung der hegelschen Dialektik“ ist am ehesten damit zu fassen, dass das System der bürgerlichen Gesellschaft und seine Begrifflichkeiten verkehrt werden müssen; Sie müssen in ihrer historischen Besonderheit erkannt und kritisiert werden (vgl. Redlich 1999: 178).

2.2 Dialektik von Form und Inhalt

Was aus dem praktisch-dialektischen Materialismus als Methode gezogen werden kann, ist die Besonderheit der wissenschaftlichen Formanalyse als eine historisch-kritische. Die Methode vertritt nicht den Anspruch einer neutralen Wissenschaft, sondern macht die eigentümliche Form des bestimmten Inhalts kenntlich: Das Verhältnis von Begriffen und ihrem zu fassenden Inhalt spiegelt sich in der Form wieder (vgl. Redlich 1999: 161ff.). Deshalb ist es notwendig, Form und Inhalt auf ihr Verhältnis hin zu untersuchen, da sich gesellschaftliches Leben wie selbstverständlich in den historisch spezifischen Formen abspielt; die Marxsche Dialektik geht der Historisierung dieser gesellschaftlichen Formen nach. Trotz dessen gibt es in der marxistischen Literatur nur wenige Arbeiten, die sich mit der Form-Inhalt-Problematik auseinandersetzen, gerade weil die Begriffe so komplex zu definieren sind (vgl. Hörz 1966: 301f.). Die folgende Untersuchung der Dialektik von Form und Inhalt versucht sich dennoch an einer Präzisierung der beiden Begriffe, wobei nicht der Anspruch erhoben werden kann, diese klar voneinander zu trennen. Die Begriffe werden keiner Eindeutigkeit zugeordnet, sondern – der praktisch-dialektischen Methode entsprechend – dynamisch verankert und ihre fließenden Übergänge kenntlich gemacht.

2.2.1 *Formbegriffe und Formanalyse*

Form ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, wobei durch die Art und Weise, wie das Verhältnis von Form und Materie⁵ vorgestellt wird, sich die unterschiedlichen philosophischen Strömungen voneinander scheiden (vgl. Haug 1999: 588). Dies macht die Signifikanz des Formbegriffs deutlich, wenn Kritik an gesellschaftlichen Formen geübt werden soll. Die Relation von Form und Materie stellt sich bei Marx deutlich anders dar als in anderen philosophischen Traditionen, in denen oftmals das Primat des Inhalts über die Form gesetzt werde, weil Form als über den Stoff Herrschendes aufgefasst werde - wodurch die Form zwar augenscheinlich primär gesetzt und als bereits gegeben betrachtet werde, aber durch die Unbeweglichkeit und Abstraktion der Form auch sekundär zum als beweglich vorgestellten Inhalt behandelt werde (vgl. Hörz 1971: 70). Jedoch merkte auch Engels bereits selbstkritisch an, er und Marx hätten im Entdeckungseifer des historischen Materialismus „die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt“ (Haug 1999: 604).⁶ Dasselbe Schicksal ereilt die Marxsche Formanalyse in ihrer Rezeption. Haug vermerkt hierzu: „Sie [die Form-Analyse] wurde allenfalls verflachend rezipiert und verfiel schließlich ganz – der Evolutionismus konnte sie so wenig brauchen wie der Revolutionarismus“ (ebd.). Die Form-Inhalt-Problematik wird allzu oft als allgemein gültig für alle Bereiche der Wissenschaft angenommen, um dann jedoch das Primat des Inhalts durch einen unkonkreten Dialektik-Begriff zu bestätigen. Oftmals werde davon ausgegangen, dass die Form stabil und der Inhalt variabel oder beweglich sei, wodurch der Form eine zu vernachlässigende, passive Rolle des Hemmens oder Förderns des Inhalts zukomme (vgl. Hörz 1966: 304). Soll also eine Wiederbelebung der Form-Inhalt-Dialektik angestrebt werden, so muss ein genauer Blick auf die Formanalyse geworfen werden.

Marx gebraucht zwei unterschiedliche Formbegriffe: einmal einen eng gefassten, den er synonym mit morphologischer, stofflicher Gestalt verwendet, und zum anderen einen weit gefassten, der sich auf gesellschaftliche Formen bezieht und auch als „Struktur“ bezeichnet werden kann. Diesem weit gefassten Begriff gilt das Hauptaugenmerk der

5 In diesem Kapitel wird der Inhalts-Begriff an mehreren Stellen durch die Begriffe „Materie“ oder „Stoff“ ersetzt. Eine genaue Erläuterung, wie sich die Begriffe zueinander verhalten, wird im nächsten Teilkapitel gegeben. Da der Fokus in diesem Teilkapitel auf dem Begriff der Form liegt, kann die Verwendung von Materie, Stoff und Inhalt als synonym betrachtet werden.

6 Zit. n. Engels, Friedrich (1968): Brief an Mehring. 14. Juli 1893. In: Marx-Engels-Werke, Band 39. Berlin: Dietz Verlag, S.96-100, hier S.96.

Arbeit.⁷ Wie bereits erwähnt, erhält bei Marx die Form-Inhalt-Relation eine völlig andere Bedeutung, da gesellschaftliche Formen historisiert und nicht länger naturalisiert werden. Hierdurch kann der Formbegriff nicht länger als über die Materie Herrschendes und als invarianter Teil eines Systems verstanden werden, da die Form im Bewegungsbegriff des praktisch-dialektischen Materialismus selbst gefasst wird: „Gleichsam als Antwort auf die philosophische Tradition, ‚Form‘ als das über die Materie oder den Stoff Herrschende aufzufassen, wird Herrschaft als je bestimmte Form analysiert“ (Haug 1999: 589). Wie im vorigen Kapitel herausgestellt, kann wirkliche Bewegung bei Marx gar nicht durch das isolierte Individuum stattfinden, sondern nur auf Basis kollektiver Individuen oder eines Systems. Bewegung selbst ist damit die Form, in der sich der Widerspruch bewegt, in der das Verhältnis von Gegenstand (als stofflicher Gestalt) und Verhalten gefasst wird (vgl. Wahsner 1995: 195).

Die gesellschaftliche Struktur präge den in ihr befindlichen Beziehungen ihre Formen auf, wobei dieser Prozess nicht passiv verstanden werden darf: Im Prozesshaften der historischen Formen kreuzen sich verschiedene Bedingungen – wie beispielsweise religiöse, juristische usw., die sich zu je spezifischen Formen zusammenfinden. Mit dem Begriff der Bedingtheit soll verdeutlicht werden, dass es Kausalbeziehungen gibt, die eine bestimmte Struktur besitzen und diese bedingen und bestimmen – so soll in nicht evolutionistischem Sinn über die Strukturbedingtheit gesellschaftlicher Entwicklungen gesprochen werden können, ohne gesellschaftliche Entwicklungen als bereits determiniert wissen zu wollen (vgl. Haug 1999: 593). Die Anerkennung solcher Kausalbeziehungen für relativ stabile Systeme, wie sie Gesellschaften darstellen, sei die Voraussetzung für Erkenntnis überhaupt (vgl. Hörz 1971: 72). Wird Form als wirkliche Bewegung verstanden, kann die Bewegung selbst nicht historisch unbedingt vorgestellt werden, sondern erfolgt unter Voraussetzungen, eben den Bedingungen der Bewegung, die aber nicht als überzeitliche Bestimmtheit und absolute Substanzen verstanden werden dürfen (vgl. ebd.: 75; Weingartz-Perschel 1995: 194).

Es gilt zu prüfen, welche Merkmale einer gesellschaftlichen Form zu historisch spezifischen Merkmalen genau dieser Gesellschaftsformation⁸ erklärt werden, wobei unter-

7 Ein Theoretiker, der in besonderem Maße seine Staatstheorie auf einer materialistischen Formanalyse aufbaut, ist Joachim Hirsch. Dieser soll nicht unerwähnt bleiben, da sich die Arbeit im späteren Verlauf auf sein Werk stützt. Jedoch bietet die vorliegende Arbeit nicht genug Raum, seine Formanalyse im Theoriekapitel explizit auszuführen.

8 Gesellschaftsformation meint die historisch spezifische Form gesellschaftlicher Verhältnisse im Ganzen, um sie von anderen historischen Gesellschaftsformationen zu unterscheiden – sprich, um

schieden werden muss, ob eine Wandlung der gesellschaftlichen Struktur so weitreichend ist, dass von einer anderen Gesellschaftsformation, einer anderen spezifischen Form gesellschaftlicher Verhältnisse im Ganzen, gesprochen werden kann (vgl. Haug 1999: 599f.). Dies verdeutlicht noch einmal, dass nicht vom Primat des Inhalts ausgegangen werden kann, denn ändert sich der Inhalt wesentlich, nimmt eine andere Gestalt an, löst sich die bisherige Struktur auf (vgl. Hörz 1966: 306f.).

Für Marx ist die entscheidende gesellschaftliche Strukturform die der ökonomischen Produktion, worin sich die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsformation maßgeblich von anderen Gesellschaftsformationen abgrenzt. Der Formbegriff erlaubt es, die Funktion gesellschaftlicher Prozesse zu analysieren und zwischen stofflicher Gestalt und funktionalem Dasein zu unterscheiden (vgl. Haug 1999: 595). Es darf bei der Formanalyse also nicht allein der stoffliche Charakter, ein eng gefasster Formbegriff im Vordergrund stehen, da dem Stoff allzu oft die gesellschaftliche Struktur, seine sozial spezifische Form nicht angesehen wird. Es gehe bei der Formanalyse also nicht allein darum zu erkennen, dass ein bestimmter Inhalt in Wertform erscheint, sondern auch warum gesellschaftliche Funktionen bestimmte historische Formen annehmen (vgl. ebd.: 596).

Es kann gesagt werden, dass die Fokussierung auf die Kapital- und Warenform allein nicht ausreicht, um die kapitalistische Gesellschaftsformation zu bestimmen. Es existieren in einer Gesellschaftsformation verschiedene gesellschaftliche Formen, die unterschiedlichen Bewusstseins- und früheren Gesellschaftsformen entsprungen sind und sich in spezifischer Weise zu einer Gesellschaftsformation zusammenfinden – die bürgerliche Herrschaft verschmilzt beispielsweise mit dem Patriarchat, wie auch die Sklaverei formal der Kauf von Sklav:innen, also der Form nach Warenkauf ist, aber eben die Sklaverei als Herrschaftsverhältnis voraussetzt (vgl. ebd.: 599f.). Die Analyse gesellschaftlicher Formen ist also eng mit der Analyse von Herrschaft verbunden.

Herrschaft auf der Formebene begreift Produktions- und Reproduktionsverhältnisse, in denen Menschen auf bestimmte Weise gezwungen sind ihre Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen. Durch die Weise, wie diese gesellschaftliche Arbeit organisiert ist, haben bestimmte gesellschaftliche Gruppen privilegierten Zugang zu Ressourcen, Bedürfnisbefriedigung und zur Aneignung der fremden Arbeitskraft, denn Arbeit sei immer noch diejenige gesellschaftliche Tätigkeit, in der sich verschiedene Herrschaftspraktiken ver-

beispielsweise kapitalistische Gesellschaften von feudalen Gesellschaften als je spezifische Gesellschaftsformation zu unterscheiden.

knoten (vgl. Buckel 2015: 33; Georgi 2022: 03). Herrschaft kann demnach nicht allein ökonomisch verkürzt auf das Produktionsverhältnis in seiner Reinform bezogen werden, denn die Produktionsformen werden auch von anderen Bewusstseisebenen determiniert; in der Form der menschlichen Arbeit finden sich unterschiedliche Herrschaftsverhältnisse, die wiederum neue Ausprägungen erfahren. Es müssen alle Herrschaftsverhältnisse in den Blick genommen werden, weil: „Jede Auslassung markiert eine Blindheit, die unter Umständen eigenen Privilegien geschuldet ist und emanzipative politische Praxis unterhöhlt“ (Buckel 2015: 30).

2.2.2 Inhalt – Substanz – Materie

Wie bereits am Formbegriff erkennbar wird, gibt es weder formlose Substanz noch substanzlose Form – beide Begriffe sind dialektisch miteinander verwoben und ihr Verhältnis spielt eine entscheidende Rolle bei der Analyse gesellschaftlicher Prozesse (vgl. Hörz 1966: 301f.). Dass Form und Inhalt als untrennbar gelten, ist ein Spezifikum der Marxschen Formanalyse. Marx kritisiert an Hegels Form-Inhalt-Problematik ebenjene Trennung von Inhalt und Form. Hegel setzt die Idee, den Gedanken absolut, weil die Form des Denkens selbst zum Erkenntnisobjekt wird: Die Idee werde in der Form reflektiert, die Form so als logischer Inhalt abgeleitet und bleibt damit rein formell (vgl. Niji 1999: 687). Marx verdeutlicht dieses Problem der Hegelschen Trennung, bzw. Primärsetzung des Inhalts am Begriff der „allgemeinen / öffentlichen Angelegenheit“ politischer Entscheidungen:

„Die ‚formelle‘ Existenz [...] der allgemeinen Angelegenheit ist getrennt von ihrer substantiellen Existenz. Die Wahrheit davon ist: Die an sich seiende ‚allgemeine Angelegenheit‘ ist nicht wirklich allgemein, und die wirkliche empirische allgemeine Angelegenheit ist nur formell.“ (Marx 1957a: 264)

Die Angelegenheit des Volkes sei nur formell gegeben, ohne wirklich Angelegenheit des Volkes zu sein. Mit Hegel sei dieser Unterschied jedoch nicht zu erkennen, da er bereits die Idee der öffentlichen Angelegenheit im Begriff verwirklicht sieht und ihre Form als ein formelles äußerlich hinzutritt; der Gehalt sei bereits erfüllt (vgl. ebd.: 264f.).

Hieraus kann die weit verbreitete Annahme gezogen werden, dass wenn die Beziehung von Form und Inhalt reflektiert wird, zumeist der Inhalt als Gesamtheit innerer Eigen-

schaften und Prozesse ausgemacht wird und die Form dementsprechend als äußere Erscheinung derer. Problematisch an dieser Definition ist, dass der Inhaltsbegriff hier so weit gefasst ist, dass innere Prozesse und damit innere Struktur ebenfalls als Inhalt gelten, wobei Struktur auch gleichsam als Form definiert wird – so muss kein dialektisches Verhältnis von Form und Inhalt untersucht werden, da sie in eins fallen und der Inhalt primär gesetzt wird (vgl. Hörz 1966: 305). Um also den Inhaltsbegriff überhaupt definieren zu können, darf dieser von vornherein nicht zu weit gefasst werden. Es ist daher notwendig, die Begriffe Materie und Substanz, bzw. Stoff zu beleuchten, da sie oft synonym zum Inhaltsbegriff verwendet werden.

Ebenso wie der Formbegriff, ist Materie einer der ältesten philosophischen Begriffe und einer der wichtigsten für alle Arten des Materialismus und dadurch auch für Marx‘ „neuen Materialismus“ (vgl. Haug 2018c: 281). Den Anfang des Materie-Problems bildet die Frage nach der Substanz oder dem Stoff, woraus alles bestehe. Frühe Materialisten der Antike gebrauchten noch keinen eigenständigen Materie-Begriff, dieser kam erst mit dem Idealismus auf. Durch religiöse Vorstellungen geprägt, wurde der Körper, das materielle Sein, zum Schlechten erklärt und zum Grund für die Verderbtheit und Begrenztheit der eigentlich unendlichen Erkenntnis der Seele (vgl. ebd.: 290).

Besonders Engels widmet sich in seinen Aufzeichnungen zur „Dialektik der Natur“ explizit dem Materiebegriff und knüpft an Marx an, der wiederum auf Aristoteles Bezug nimmt. Engels geht von einem „ursprünglichen Materialismus“ aus, der alles Seiende als Substanz, als materiell stofflich erkennt, also auch davon ausgeht, dass die sinnliche Wahrnehmung und das Denken materiellen Ursprungs sind (vgl. Engels 1972b: 458). Engels warnt zugleich, dass Materie als solche ein Überbegriff für alle sinnlichen Stoffe und somit nicht selbst sinnlich sei, sondern eine reine Abstraktion, unter der alle Unterschiede der real existierenden, sinnlichen Stoffe subsumiert würden (vgl. Haug 2018c: 293). Unter dem Begriff der Materie werde alles gefasst, was sinnlich wahrnehmbar, stofflich sei. Die Materie könne also gar nicht anders erkannt werden als durch die Untersuchung der einzelnen, konkreten Substanzen (vgl. Haug 2018c: 293).

Der Versuch der Erkenntnis über die Materie als solche führt über die Untersuchung der Bewegung als grundlegende Existenzform (vgl. Hörz 1971: 76). Die Problematik der Bewegung ist die Frage nach dem Verhältnis von Denken, Sinnlichkeit und Wirklichkeit. Bewegung zu erkennen bedeutet für Marx, die Dialektik von Verhalten und Ver-

hältnisse zu untersuchen und zu erkennen, welche Widersprüche in den Verhältnissen diese Bewegungsformen kennzeichnen (vgl. Haug 2018a: 221).

Wechselwirkungen und -beziehungen sind das, was bei der Analyse der sich bewegenden Materie erkennbar wird:

„Weiter zurück als zur Erkenntnis dieser Wechselwirkungen können wir nicht, weil eben dahinter nichts zu Erkennendes liegt. Haben wir die Bewegungsformen der Materie erkannt [...], so haben wir die Materie selbst erkannt, und damit ist die Erkenntnis fertig.“ (Engels 1972b: 499)

Werde Materie jedoch nur als unbestimmter, außerhalb der Erkenntnis liegender „Untergrund“ vorgestellt, liegt es allein an den hinzukommenden Formen, Erkenntnis über sie zu gewinnen. Materie werde so zum Inbegriff aller Form, also primär gesetzt und somit gleichzeitig sekundär behandelt, da über sie keine Erkenntnis gezogen werden könne. Hierdurch werde eine religiöse, dualistische Aufteilung in materiell Seiendes und immateriell Ideelles aufrecht erhalten (vgl. Haug 2018c: 296).

Entgegen dessen gehen Marx und Engels in ihrer Auffassung des Materialismus von historischen Hervorbringungen der Gesellschaft aus, die Bedingungen für die Handlungsfähigkeit der Menschen schafft und die Beziehungen der Individuen zueinander ordnet. Wenn von historisch gesellschaftlichen Hervorbringungen ausgegangen wird, sind Raum und Zeit ebenfalls Existenzformen der Materie. Dadurch gilt für das Verhältnis von Raum / Zeit zur Materie die Dialektik von Form und Inhalt. „Der Inhalt bestimmt die Form, während die Form die Art und Weise der Existenz des Inhalts ist“ (Hörz 1960: 1335). Es kann also nur darum gehen, die dialektische Beziehung zwischen Inhalt und Form in einem bestimmten historischen Zusammenhang zu untersuchen, Raum und Zeit für die Erkenntnis über die Materie geltend zu machen und keine überzeitlichen Aussagen über sie treffen zu wollen. Der materialistische Philosoph Josef Dietzgen unterstreicht die Diesseits gewandte, revolutionäre Ausrichtung dieses „neuen Materialismus“, denn der Kern des dialektischen Materie-Begriffs ist für ihn der Gegensatz zur Verankerung von Herrschaft durch metaphysische Theorie. Indem die Wissenschaft den Dualismus zwischen Geist und Materie auflöse, nehme sie auch dem Dualismus von Herrschaft und Beherrschten die theoretische Grundlage (vgl. Haug 2018c: 295).

Bewegung ist also keine nachgeordnete Eigenschaft der Materie, denn es gibt keine Materie ohne Bewegung und keine Bewegung ohne Materie. Die Bewegung stellt also den

Zusammenhang zwischen materiellen Körpern her und bedingt sowohl ihre innere Struktur als auch ihren Platz im materiellen System; sie ist der Zusammenhang sich zueinander verhaltender Körper (vgl. Hörz 1971: 76). Diese Beziehung zwischen den Körpern wird auch als Materieform bezeichnet. Diese Existenzformen der Materie werden in den Kategorien Bewegung, Zusammenhang, Entwicklung, Raum-Zeit gefasst und geben Aufschluss über allgemeine Bewegungsformen, über die Formen des Zusammenhangs (vgl. ebd.).

Im Gegensatz zur Abstraktion des Materiebegriffs, verhält es sich mit dem Begriff der Substanz oder des Stoffs konkreter. Wie bereits erwähnt, ist Engels' zufolge der Materiebegriff diejenige Kategorie, in der alle materiellen Substanzen gleichgültig gegenüber ihrer Unterschiede subsumiert werden. Die Substanzen selbst werden irdisch, materiell und damit konkret gefasst. Der „neue Materialismus“ nach Marx und Engels soll als Praxis verstanden werden, die gerade durch die Unterscheidung zwischen stofflichdinglicher Existenz der Erscheinung und ihrer Formanalyse, Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen fundamental ermöglicht (vgl. Haug 1999: 597f.). „Welches immer die gesellschaftliche Form des Reichtums sei, die Gebrauchswerte bilden stets seinen gegen diese Form zunächst gleichgültigen Inhalt“ (Marx 1972: 15). Dem naturalen Stoff wird seine sozial-spezifische Form nicht angesehen, der Gebrauchswert wird mit der naturalen Substanz in eins gesetzt, während die humane Substanz (der Arbeitskraft) unsichtbar bleibt. Gerade deshalb komme es darauf an, eine Formanalyse und -kritik der Substanz zu vollziehen, um die Erscheinungsform und die gesellschaftliche Beziehung unterscheiden zu können (vgl. Haug 1999: 598).

3. Menschenrechte und Formanalyse: eine Herrschaftskritik

Die dialektische Methode in ihrer materialistischen Praxis hat einen herrschaftskritischen Anspruch. Sie möchte nicht analytisch reduzieren, sondern die Herrschaftsformen in ihrer Historisierung begreifen und sie ihrer natürlich erscheinenden Selbstverständlichkeit entziehen. „Gleichsam als Antwort auf die philosophische Tradition, ‚Form‘ als das über die Materie oder den Stoff Herrschende aufzufassen, wird Herrschaft als je bestimmte Form analysiert“ (Haug 1999: 589). Anders gesagt, könnten Formanalysen darauf aufmerksam machen, „dass gesellschaftliche Auseinandersetzungen [...] in spezifischen Bahnen und unter spezifischen Prämissen ausgetragen werden (können)“ (Gerstenberger 2017: 62).

Das nachfolgende Kapitel wird in drei Unterkapiteln entlang jenen Formen vorgehen, die prägend für die Menschenrechte sind und zunächst in jedem Unterkapitel eine Formanalyse des gesellschaftlichen Verhältnisses in Wechselwirkung mit einigen ausgewählten menschenrechtlichen Prinzipien – Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Eigentum – vornehmen, um so die soziale Form dieser Begriffe sichtbar zu machen. Anschließend werden die gesellschaftlichen Verhältnisse kritiken unterzogen und auf ihre Grenzen und Widersprüche hinsichtlich der Menschenrechte heute untersucht. Diese klassischen Prinzipien der Menschenrechte wurden deshalb ausgewählt, weil sich viele Vertreter:innen etablierter politischer und ökonomischer Interessen gerade auf diese beziehen, um Menschenrechte herrschaftsförmig zu funktionalisieren (vgl. Narr 2002: 601).

Die erkenntnisleitende These für dieses Kapitel lautet: *Wenn Menschenrechte in historisch spezifischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft entstehen, entspricht auch ihre Substanz, ihr Inhalt dieser Charakteristik, woran das emanzipatorische Potential verloren geht.* Auch hier gilt es, den Weg über die messbaren Widersprüche der konkreten bürgerlich-kapitalistischen Formen zu nehmen, um das Verhältnis von Form und Inhalt fassen zu können – die Widersprüchlichkeiten der Menschenrechte wurzeln nicht zuletzt in ihrem Aufkommen während bürgerlichen Revolutionen. Allgemein soll angemerkt werden, dass die Unterteilung der Unterkapitel in verschiedene Gesellschaftsformen nur der anschaulichen Darstellung dient. Alle Ebenen sind miteinander verwoben, wodurch manche Aspekte der menschenrechtlichen Formkritik an verschiedenen Stellen, allerdings mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Konnotationen aufgegriffen werden.

3.1 Menschenrechte und die bürgerliche Gesellschaft

Der Beginn des modernen Menschenrechtsverständnisses fällt mit der Entstehung einer neuen Gesellschaftsformation, der bürgerlich-kapitalistischen in Ablösung der feudalen Gesellschaftsformation zusammen. Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft kam im Laufe des 18. Jahrhunderts auf und ist unmittelbar an die Herausbildung einer neuen Form der Produktionsorganisation und der damit einhergehenden politischen Revolution gekoppelt (vgl. Markner 1995: 383). Nachfolgend wird beleuchtet, wie diese Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft und die Etablierung der menschenrechtlichen Schemata sich historisch bedingen und welche Herrschaftsverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaftsform heute noch auf die Begriffe der Menschenrechte wirken.

3.1.1 Menschenrechte auf Freiheit und Eigentum

Wie bereits erwähnt, entwarf Marx keinen eigenständigen Menschenrechtsbegriff. Allerdings finden sich fragmentarische Aufzeichnungen seiner Kritik an diesen, so vor allem in seiner Schrift „zur Judenfrage“, die er später in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ nicht grundlegend revidierte, aber ausdifferenzierte (vgl. Maihofer 1992: 90). Basis seiner Menschenrechtskritik ist die in den Menschenrechtserklärungen der französischen und amerikanischen Revolutionen des 18. Jahrhunderts vorgenommene Trennung des Menschen in den Staatsbürger einerseits und das private Individuum andererseits, welche in der Unterscheidung von Menschen- und Bürgerrechten angelegt ist („Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“).⁹ Diese Unterscheidung entspricht der Trennung und Abstraktion des politischen Staates von der bürgerlichen Gesellschaft. Die Revolutionen haben in der politischen Umwälzung der monarchisch-ständischen Herrschaft hin zu einer unpersönlichen öffentlichen Gewalt, dem Staat, die persönlich-private und ökonomische Tätigkeit entpolitisiert und zur menschlichen Natur erklärt. Diese private und ökonomische Ebene nennt Marx die bürgerliche Gesellschaft (vgl. Kistner 2017: 24). In seinen späteren Werken analysiert er durch das Studium der politischen Ökonomie die Prozesse der kapitalistischen Produktion und deckt die ihr zu-

⁹ Zum besseren Verständnis soll hier angemerkt werden, dass Marx dieser Trennung in seiner Begriffswahl nicht folgt: Für ihn sind die Deklarationen im Gesamten Menschenrechtserklärungen, die sich lediglich an zwei verschiedene Ebenen des geteilten Menschen richten (vgl. Maihofer 1992: 93).

grundlegenden Dynamiken auf, wodurch er den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft selbst historisiert.

Der vom Staat und dem/der Staatsbürger:in unterschiedene natürliche Mensch ist jedoch nicht der Mensch allgemein, wie das in den Menschenrechts-Deklarationen den Anschein erweckt, sondern meint den historisch spezifischen Menschen als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Die Frage, der Marx nun nachgeht, ist die, weshalb dieser spezifische Typus Mensch als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft aber als *der* Mensch schlechthin verstanden wird (vgl. ebd.: 93). Die Menschen- und Bürgerrechtsdeklarationen waren von einer liberalen Konzeption der Gesellschaft und vom Glauben in natürliche Rechte und menschliche Vernunft inspiriert (vgl. Clapham 2007: 10). Dahinter liegt die Idee des Naturrechts, das davon ausgeht, dass frühere Gesellschaften frei waren und nur das Recht des Stärkeren gegolten habe, als Kampf aller gegen alle. Erst ein sozialer Vertrag Sorge dafür, dass die politische Gesellschaft als äußeres Moment hinzutrete. Dadurch erscheint der politische Mensch in Form des Staatsbürgers als abstrakt und das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft als der eigentliche, natürliche Mensch (vgl. ebd.).

Ein liberaler Freiheitsbegriff ist im Besonderen unabdinglich für die Konstitution der Menschenrechte, welcher jedoch nur eine sehr begrenzte Vorstellung des Freiseins beinhalte und außerdem das Potential von Befreiung verleugne, somit nicht dynamisch gefasst sei (vgl. Martinsen 2019: 115). In erster Linie bedeute die bürgerliche Freiheitskonzeption ein klassisches Abwehrrecht der privaten Sphäre vor staatlichem Eingreifen (vgl. ebd.). In dieser Form der Freiheit findet auch das in Artikel 2 der Menschen- und Bürgerrechtserklärung der Französischen Revolution aufgezählte Menschenrecht auf *Widerstand gegen Unterdrückung* seinen stärksten Ausdruck (vgl. Balibar 2011: 286).¹⁰ Es handelt sich also um das Abwehrrecht des isolierten und einzelnen Individuums, das die eigene Freiheit und Autonomie von der Freiheit des Anderen in der Gesellschaft bedroht sieht. Dementsprechend geht das Menschenrecht der Freiheit von der Absonderung des Menschen vom Menschen aus und nicht auf der Verbindung des Menschen mit anderen (vgl. Maihofer 1992: 93).

¹⁰ In Artikel 2 der Menschen- und Bürgerrechtserklärung der Französischen Revolution werden als unveräußerliche Rechte „Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung“ gelistet (vgl. Balibar 2011: 286).

Anknüpfend hieran formuliert Marx, dass das Menschenrecht auf Privateigentum die praktische Anwendung des Rechts auf Freiheit sei, nämlich das Recht ohne gesellschaftliche Rückkopplung oder Beziehung zu anderen Menschen über das private Vermögen zu verfügen (vgl. Marx 1992: 351). Die individuelle Freiheit, ihre Anwendung im Privateigentum und die Auflehnung gegen politische Beschneidungen dieser Form der Freiheit bilden damit die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer kapitalistischen Produktion. Das Privateigentum ist zwar die zentrale ökonomische Praxis der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, jedoch lasse sich die bürgerliche Freiheit nicht allein auf die Freiheit des Eigentümers reduzieren (vgl. Maihofer 1992: 94). Die Entstehung der Menschenrechte setzte sich aus verschiedenen gesellschaftlichen Gründen zusammen; wenn der Sinn des Menschenrechts auf Freiheit nur auf die des Privateigentümers reduziert wird, wird eine monokausale, verkürzte Ableitung der Menschenrechte aus der Ökonomie vorgenommen und andere, öffentliche Freiheitsrechte wie Meinungs- oder Versammlungsfreiheit ausgeklammert (vgl. ebd.: 95).

Was bedeutet nun diese soziale Form der Freiheit für den Inhalt des Menschenrechts? Die vormals feudalen, direkten Abhängigkeitsverhältnisse wurden durch die bürgerliche Revolution erschüttert und die sowohl formellen als auch substantiell unfreien Menschen der Form nach freigesetzt. Die doppelte Freiheit der Lohnarbeitenden rückte an die Stelle der feudalen Herrschaftsordnung – frei vom Besitz eigener Produktionsmittel und frei, die eigene Arbeitskraft ortsunabhängig zu verkaufen. Ohne eigenes Kapital jedoch sind die meisten Menschen durch grundlegende Bedürfniserfüllung wie Nahrung, Kleidung oder Obdach dazu gezwungen, ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Diese doppelte Freiheit ist eine rein formale Freiheit, die stofflich unfrei bleibt – die bürgerliche Gesellschaft als systemische, formale Freiheit der Lohnarbeit, die die substantielle Freiheit unberührt lässt (vgl. Krader 1999: 694 f.; Brenkert 1986: 62f.). Auch wenn die formale, individuelle Freiheit nicht als solche erscheint, ist sie dennoch eine soziale Beziehung. Der Mensch sei ein Wesen, welches sich nur in Gesellschaft vereinzeln könne, die dementsprechend eingerichtet sein müsse (vgl. Arndt 2017: 46). Die zum Menschenrecht erhobene Vorstellung der Freiheit ist somit ein historisch begrenzter Begriff der Freiheit, der der bürgerlichen Gesellschaft und des auf sich zurückgezogenen Individuums (vgl. Marx 1992: 351).

Auch die Proklamation der Gleichheit der Menschen im bürgerlichen Sinn und ihrer gleichen Menschenrechte ist auf eine formale Ebene bezogen: die Gleichheit der Menschen in ihrer Freiheit als je auf sich selbst beschränkte, autonome Individuen (vgl. Maihofer 1992: 95). Der einzelne Mensch wird aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang herausgelöst und abstrakt in seinem Menschsein behandelt; worin alle Menschen in ihrer individuellen Freiheit sich gleichen (vgl. Marx 1992: 352). Gleichheit wurde in der Französischen Revolution nicht als natürliche, unantastbare Rechte in Artikel 2 gelistet, wohl aber verbindet es die anderen Prinzipien zu einer Einheit. Die Gleichheit finde in der Gleichsetzung von Mensch und bürgerlichem Subjekt ihren präzisen Ausdruck (vgl. Balibar 2011: 287).

Als weiteres der grundlegenden Prinzipien der Menschenrechte bleibt die Sicherheit als das höchste Maß an sozialem Miteinander der bürgerlichen Gesellschaftsform. Hier tritt der Staat als legitimes Gewaltmonopol hinzu, zur Gewährleistung der individuellen Freiheit und Absicherung des Privateigentums (vgl. Marx 1992: 352). Alle menschenrechtlichen Konzeptionen basieren also auf der Vorstellung eines ursprünglich auf sich selbst zurückgeworfenen Individuums, wobei gesellschaftlicher Zusammenschluss nachträglich äußerlich hinzugekommen sei, um gegenseitige Sicherheiten zu garantieren, weshalb der Mensch als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft als der natürliche Mensch erscheine (vgl. Maihofer 1992: 96f.). Die menschenrechtlichen Grundbestimmungen beziehen sich somit in erster Linie auf die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft und sind als Abwehrrechte und Sicherheitsgarantien der als privat verstandenen Produktion und Reproduktion gegenüber staatlichem Eingreifen konzipiert.

3.1.2 Menschenrechte und Privatheit

Welche Herrschaftsverhältnisse sind in der bürgerlichen Gesellschaftsform und somit auch in den Inhalten der Menschenrechte heute verwoben? Antworten hierauf finden sich in unterschiedlichen Kritiken an den Menschenrechten, besonders aus feministischen und postkolonialen Perspektiven. Die Diskurse um die Menschenrechte handeln immer auch um Autonomie, sprich Freiheit und Selbstbestimmung und Kritiken an den Menschenrechten wurden bereits im 18. Jahrhundert geübt.¹¹ Nachdem sich der Dritte

¹¹ Ein historisches Beispiel hierfür ist Olympe de Gouges mit ihrer Schrift „Die Rechte der Frau und Bürgerin“ von 1791.

Stand zur Nationalversammlung erklärt und sich vornehmlich die Bauern gegen die Feudalherrschaft aufgelehnt hatten, war die Verkündung der Menschenrechte die Weichenstellung für eine neue Zeit, deren liberales Programm noch heute ein konstitutives Moment für Grundrechtsdenken ist. Bereits in der historischen Verfasstheit der Menschenrechte kommen Spannungen zutage, die sich zwar verändern, aber doch in ihrem Kern weiterexistieren – dadurch, dass sich der Gleichheitsgrundsatz auf die formale Rechtsgleichheit beschränkt, treten Konflikte zwischen dieser Gleichheitsgarantie, der materiell existierenden Ungleichheit und den individuellen Freiheiten auf (vgl. Stübig 1990: 31f.). Ökonomische Freiheit und rechtliche Gleichheit sind die Stützen des gesellschaftlichen Konkurrenzkampfes und schließen Ungleichheit im Besitz und Reichtum ebenso ein, wie Gleichgültigkeit gegenüber Schicksalsschlägen konkreter Menschen – sie sind sozusagen „beziehungslos“ konzipiert (vgl. Rauschenbach 1990: 78).

So ist es auch nicht verwunderlich, dass die Rechte der Arbeiter:innen und Frauen im Übergang vom Naturrecht zum bürgerlich gesetzten Recht explizit ausgeklammert wurden – es sollten nur jene einen Grad an Mitbestimmung erhalten, die sich ökonomisch selbst reproduzieren könnten, von der „schwächlichen Natur“ der Frau als zentrales Argument ihrer rechtlichen Zweitrangigkeit einmal ganz abgesehen (vgl. ebd.: 77). Der Verweis auf die defizitäre Natur der Frau war auch schon früher gegen Frauen verwendet worden, aber durch die Ableitung der gleichen Rechte der Männer aus dem Naturrecht wurde die Natur der Frau zum maßgeblichen Ausschlusskriterium (vgl. Alder 1990: 214f.). Schon früh gab es hiergegen Proteste, auf philosophischer Ebene besonders dahingehend, dass durch das Argument der Natur das Naturrecht in den Gesellschaftsvertrag hineingetragen werde; der gesellschaftliche Status der Frauen verbleibe so im vorgesellschaftlichen Zustand (vgl. ebd.).

Die liberale Trennlinie zwischen der öffentlichen Sphäre des Politischen und der privaten Sphäre der Produktion und Reproduktion verwehrte den Menschen, die dem produktiven und insbesondere dem reproduktiven Bereich zugeordnet wurden, den Zugang zur öffentlichen Sphäre, da diese bis ins 20. Jahrhundert den männlichen Besitzenden vorbehalten blieb. Die Trennungen von privater Gesellschaft und öffentlichem Staat stehen auch heute noch in einem systematischen Zusammenhang (vgl. Martinsen 2019: 126). Es benötigte die Anstrengung feministischer und sozialpolitischer Kämpfe besonders im

19. und 20. Jahrhundert, bis Grund- und Menschenrechte nicht mehr nur auf den weißen besitzenden Mann zugeschrieben wurden.

Ein großer Schub der Erweiterung der Menschenrechte setzte nach dem Zweiten Weltkrieg ein und erwirkte den Minimalstandard, dass in der UN-Menschenrechtserklärung nicht mehr von „*all men*“, sondern von „*all human beings*“ als adressiertem Subjekt gesprochen wurde (vgl. Holzleithner 2016: 22). Aus postkolonialen und geschlechtersensiblen Perspektiven ertönt jedoch auch Kritik am klassischen Subjektbegriff der Menschenrechte generell, das auf Autonomie und Abgrenzung zu Anderen beruht und dadurch nicht neutral und universell, sondern männlich und weiß konnotiert sei. In der Zeit der Kolonialisierung wurde festgeschrieben, welche Menschen überhaupt als Menschen anerkannt wurden, wobei sich die Hierarchisierung von menschlichem Leben bis heute durchzieht und das soziale Leben entlang dieser Hierarchien organisiert ist (vgl. Suárez-Krabbe 2014: 218).

Feministische Ansätze suchen nach Autonomiekonzepten, die nicht auf der Abgrenzung zu Anderen beruhen und damit die Gesellschaftlichkeit der Subjekte anerkennen (vgl. Martinsen 2019: 130). Besonders ab den 1980er Jahren verstärkte sich die Kritik an den herkömmlichen Menschenrechten als liberale Abwehrrechte vor staatlichem Eingreifen dahingehend, dass diese inhaltlich so konzipiert seien, dass sie einen Rückzug in die Sphäre der Privatheit garantieren sollten; sie zielten auf das Verhältnis des männlich konnotierten Bürgers zum Staat ab, denn in eben dieser Privatheit kommt es besonders häufig zu Menschenrechtsverletzungen, denen gegenüber die Menschenrechte strukturell nicht greifen (vgl. Holzleithner 2016: 23).

Als Antwort hierauf wurde von den Vereinten Nationen die „*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*“ (kurz CEDAW) ins Leben gerufen, die spezielle Rechte für Frauen bereitstellt. Dies kann als Anhang zu den primären Menschenrechten verstanden werden und ist somit Teil der allgemeinen Menschenrechte (vgl. ebd.: 24). Doch auch diese Erweiterung des Rechtssubjekts ist ambivalent zu betrachten: Indem Frauen „als Frauen“ bestimmte Rechte zugesprochen werden, wird gleichzeitig ein abstraktes Subjekt Frau konstruiert, die der Debatte um die natürliche Differenz der Geschlechter Vorschub leistet: „*To have a right as a woman is not to be free of being designated and subordinated by gender*“ (vgl. ebd.: 24).¹² Die Frage da-

12 Zit. n. Brown, Wendy (2002): *Suffering the Paradoxes of Rights*. In: Halley, Janet / Dies. (Hrsg.): *Left Legalism / Left Critique*. Durham: Duke University Press, S. 420-434, hier S. 422.

nach, wer oder was dieses Subjekt Frau nun sei, zielt auf die Pluralisierung des Subjektbegriffs in den Menschenrechten ab.

Zudem ist die bürgerliche Gesellschaft nicht allein durch Exklusion der Privatheit gekennzeichnet; der Zugang zu politischer Teilhabe in Form von Staatsbürger:innenrechten und gesellschaftliche Exklusionserfahrungen im engeren Sinn sind miteinander verbunden – soziale Teilhabe wird Migrant:innen und in noch größerem Umfang staatenlosen Menschen erschwert, was an ihrem unklaren rechtlichen Status in Bezug auf Arbeitsrecht, Mobilitätsbeschränkung, Verwehrung einer eigenen Wohnung und weiteren Faktoren liegt. Während vormals als „die Anderen“ diejenigen Menschen konzipiert wurden, die in der Produktions- und Reproduktionssphäre tätig waren, seien heute diejenigen „die Anderen“, die nicht über den Status als Staatsbürger:innen und somit nicht über Freiheiten und Autonomie innerhalb der rechtlichen Grenzen verfügen (vgl. Martinsen 2019.: 165ff.). Da die grundlegenden Prinzipien, Strukturen und Begrifflichkeiten der Menschenrechte unangetastet bleiben, weiten sich die Menschenrechte durch soziale Kämpfe zwar auf andere Personengruppen aus, aber die reale soziale Ungleichheit verändert sich hierdurch nur – alte Ungleichheiten werden formal eingeebnet, während neue Auswüchse hieraus entstehen (vgl. Schrader 2001: 1016f.).

3.2 Menschenrechte und Staatlichkeit

Wie im vorigen Teilkapitel angerissen, spielt gerade der Staat eine entscheidende Rolle im Verhältnis zu den Menschenrechten. Nicht zuletzt durch die verfassungsrechtliche Verankerung von Grund- und Menschenrechten auf vielen Staatsgebieten, ist der Staat zum Garanten für die Durchsetzung der Menschenrechte avanciert und oftmals Adressat von Forderungen oder Kritiken der Nichteinhaltung menschenrechtlicher Ansprüche. So nehmen Menschenrechte gerade in der heutigen Zeit den Weg über die Beziehung mit dem Staat als Mittler: zwischen Staat und Individuum, Staat und Nichtregierungsorganisationen, oder auf horizontaler Ebene in Abkommen zwischen verschiedenen Staaten. Es lohnt deshalb, Staat als Herrschaftsform einer genaueren Analyse zu unterziehen, wieder zunächst in seiner historischen Entstehung im Zusammenspiel mit dem Aufkommen der Menschen- und im Besonderen des Aspekts der Staatsbürger:innenrechte und

anschließend hinsichtlich der heutigen Herrschaftsverhältnisse. Hier wird besonders das Menschenrecht auf Sicherheit in seinem historischen Bezug untersucht. Hierbei wird Joachim Hirschs Theorie zur materialistischen Staatsform das Kapitel in besonderem Maß fundieren.

3.2.1 Menschenrecht auf Sicherheit

Wie in Kapitel 3.1.1 ausgeführt, sind die historischen Menschenrechtserklärungen der bürgerlichen Revolutionen in Menschenrechte einerseits und Bürger:innenrechte andererseits unterteilt. Was zunächst in Hinblick auf das Verständnis des natürlich erscheinenden Menschen als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft analysiert wurde, wird nun für das daraus resultierende Gegenstück vorgenommen, des Menschen als Staatsbürger:in und der spezifischen Rechte. Wie bereits erwähnt, waren für Marx die Deklarationen in ihrer Gesamtheit Menschenrechtserklärungen und die Staatsbürger:innenrechte richteten sich an den Menschen in seiner Rolle als Staatsbürger:in (vgl. Maihofer 1992: 93).

Der bürgerliche Staat und die bürgerliche Gesellschaft definieren gewisse Typen der Herrschaft und sozialen Ordnung, deren Strukturmerkmale in weiten Teilen besonders Europas verbreitet sind (vgl. Zeiler 2017: 97f.). Während vorwiegend die kirchliche Lehre die Herrschaft im Feudalismus begründete, waren auch Ökonomie und Herrschaft nicht getrennt – der Handel war über Privilegien bestimmt, die vom obersten Herrscher vergeben wurden und die Konkurrenz der Adeligen war durch direkte physische Gewalt geprägt (vgl. ebd.). Die Revolutionen im 18. Jahrhundert brachten jene direkte persönliche Herrschaft zu Fall und bedingten damit den Strukturwandel, durch den Klassen und Klassenherrschaft als bestimmende Strukturkategorien und damit die kapitalistische Ökonomie entstehen konnten (vgl. ebd.: 101).

Die Frage, die sich hier in historischer Hinsicht stellt, ist die, aus welchen Gründen die politische Herrschaft in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft überhaupt die Form des unpersönlichen Staates annimmt. Hierzu gilt es zunächst anzuerkennen, dass der bürgerliche Staat eine historisch bestimmte Form der Herrschaftsorganisation ist, die in den materiellen Lebensverhältnissen wurzelt (vgl. Buckel / Kannankulam 2018: 58). Wie die Wertform sei auch die Staatsform eine Versachlichung sozialer Verhältnisse,

wodurch der Staat nicht mehr als das soziale Verhältnis erscheine, das er eigentlich sei (vgl. Brand / Görg 2018: 12). Der soziale Inhalt, die spezifische Klassenherrschaft, tritt als neutrale Macht und nicht als direkter Zwang einzelner Kapitaleigentümer:innen auf. Der Staat sondere sich von der Gesellschaft als diejenige Form ab, die das „gesellschaftlich Allgemeine“, die Form der unpersönlichen und offiziellen Macht unter entfalteten kapitalistischen Produktionsverhältnissen annehme, wobei die abstrakte Form nun mit seiner konkreten Funktion vermittelt werden müsse (vgl. Buckel / Kannankulam 2018: 59f.). Der abstrakten Form nach ist der Staat als Monopol der physischen Gewaltsamkeit definiert, seine Funktion hingegen ist darüber hinaus komplexer und sichert die Reproduktion der kapitalistischen Produktion. In dieser Funktion kann der Staat nur auf Krisentendenzen der kapitalistischen Produktion reagieren und muss innerhalb der Krisen seine Rolle der von den Auseinandersetzungen „besonderen“ Form immer neu bewähren – seine Form ist nicht ahistorisch und gegeben, sondern ebenfalls Gegenstand gesellschaftlicher Dynamiken (vgl. ebd.: 63).

Der Zusammenhalt der vereinzelteten Gesellschaftsmitglieder ist wesentlich über den Warentausch vermittelt, wobei der Staat bei Konflikten als formelle Instanz eingreift. Dafür ist es notwendig, dass der Staat von den Produktionsprozessen unmittelbar getrennt ist und die allgemeinen Bedingungen für die Produktionsprozesse bereitstellt: Infrastruktur, Gesetze und insbesondere hinsichtlich der Menschenrechte als Garant der Sicherheit auftritt (vgl. Demirović 2018: 99). Da das Menschenrecht der Freiheit nicht auf der Verbindung des Menschen zu Menschen basiert, sondern auf ebenjener Trennung der Einzelnen, tritt der Staat als Mittler zwischen den vermeintlich unabhängigen, selbständigen und autarken Individuen auf (vgl. Maihofer 1992: 93). Der Staat beschränke die private, vorgesellschaftliche und absolut vorgestellte Freiheit der unabhängigen Individuen im Gesellschaftsvertrag und werde so zum Garanten für Sicherheit mittels Zwang (vgl. Huguet 1999: 944).

„Den in der bürgerlichen Gesellschaft konkurrierenden Individuen und feindlich gegenüberstehenden Klassen tritt ihre ‚politische Gemeinschaftlichkeit‘ als eine äußerliche, ‚verobjektivierte, verdinglichte‘ Gestalt, als ein Staat gegenüber, der die Freiheit und Gleichheit, die Rechtsstaatlichkeit, [...] aller Bürger gewährleistet sowie, mit den Mitteln des Zwangs, den Zusammenhang der Gesellschaft sichert.“ (Demirović 2018: 100)

Hierdurch wirke der Staat neutral, obwohl er einen hegemonialen Typ von Allgemeinheit verkörpere, in welchem partikuläre Interessen der Herrschenden als allgemeine gesetzt würden (vgl. Maihofer 1992: 100).

Anknüpfend an Antonio Gramscis theoretische Überlegungen zum Staat als Kräfteverhältnis fügt der materialistische Theoretiker Nicos Poulantzas an, dass effektive Herrschaft auch Zugeständnisse benötige, damit diese von den Beherrschten mitgetragen werde; Herrschaft müsse also, um erfolgreich zu sein, auf Konsens und Kompromissen beruhen, besonders auch innerhalb der herrschenden Klasse, die Allianzen eingehen müsse (vgl. Buckel 2020: 193). Da jedoch Poulantzas zufolge die bürgerlichen Fraktionen so unterschiedliche Interessen verfolgen und daher keine langfristigen Allianzen bilden können, sind sie auf einen von ihren jeweiligen Fraktionsinteressen relativ unabhängigen Staatsapparat angewiesen, der zur Desorganisation und Vereinzeln innerhalb der beherrschten Klasse und zur Organisation der herrschenden Klasse beiträgt und die gespaltene Gesellschaft als Nation oder vermeintlich einheitliches Volk repräsentiert (vgl. Buckel 2011: 157).

Mit der Abstraktion des Politischen als äußerlich hinzutretende Staatsmacht geht auch die Abstraktion des politischen Menschen als Staatsbürger:in einher. Diese Trennung besteht darin, dass vom als natürlich vorgestellten Menschen abstrahiert wird, dass „der Mensch zum politischen Menschen wird nur in *Absehung von* [Hervorhebung im Original] seiner Natur, von sich als ursprünglich selbständigem Wesen“ (Maihofer 1992: 99). Der natürliche Mensch wird als unpolitisch vorgestellt, er kümmere sich als autonomes Individuum rein um seine privaten Angelegenheiten, wobei das politische Leben als bloßes Mittel der Sicherheit hinzutrete (vgl. Martinsen 2019: 117). Die Menschenrechtskritik Marx‘ zielt darauf ab, dass es diesen natürlichen, ursprünglichen Menschen so nicht gibt, sondern es zu begreifen gilt, dass Menschen sich schon immer und nicht erst nachträglich zusammenschließen und die eigenen Kräfte immer schon gesellschaftliche Kräfte sind (vgl. Maihofer 1992: 99f.). Durch die Abstraktion des Politischen vom Gesellschaftlichen und der Trennung von Individuum und Staat würden diese gesellschaftlichen Kräfte nicht als solche, der Menschen eigene Kräfte erkannt. Zudem zielt Marx‘ Kritik auf die Anerkennung des Menschen als Menschen. Was zunächst paradox klingt, liegt in derselben Abstraktion begründet:

„So ist es zwar ein historischer Fortschritt, daß in den Menschenrechten – zumindest dem Anspruch nach – endlich alle Menschen als Menschen anerkannt werden. Hierin liegt für Marx zugleich aber auch ihre historische Grenze: Die Menschen werden *nur* [Hervorhebung im Original] in und aufgrund ihres Menschseins an sich, nicht in ihrer konkreten Individualität anerkannt.“ (ebd.: 96)

3.2.2 Menschenrechte im und durch den Staat

in der heutigen Zeit sind viele Individualrechte in Form von Grundrechten in Staatsverfassungen eingeschrieben. Die Grundrechte teilen sich wiederum auf in Menschenrechte, die jeder natürlichen Person zustehen und Bürger:innenrechte, die nur den Bürger:innen des jeweiligen Staates zukommen und politische Teilhabe garantieren sollen. In jedwedem Formen jedoch kommen menschenrechtliche Ansprüche nicht um den Staat herum, der sie durchzusetzen habe. Dabei wird übersehen, dass der Staatsapparat selbst kein neutrales Gebilde ist, das zum Gemeinwohl agiere und die Durchsetzung der Menschenrechte als altruistisches Ziel verfolge. Die materialistische Formanalyse des Staates macht deutlich, dass der Staat als Produkt einer bestimmten Entwicklungsstufe der Gesellschaft hinsichtlich seiner enthaltenen Gewaltmomente zu hinterfragen ist (vgl. Sauer 2018: 118f.). Besonders der Begriff der öffentlichen Gewalt, der die Unterdrückungsverhältnisse in den Lebens- und Arbeitsbereichen organisiert, ist anknüpfungsfähig an Gewaltperspektiven, die nicht allein die Klassendimension beinhalten, sondern weitere Kategorien der Ethnie, Sexualität oder Geschlecht den Staat strukturieren und von ihm strukturiert werden. Der Staat verteilt Individuen nicht allein auf Klassen, sondern auch beispielsweise auf Geschlechter und diese Verhältnisse werden in alltäglichen Praxen reproduziert (vgl. ebd.: 120ff.; Georgi 2022: 05). Dabei produziert die Zweigeschlechtlichkeit eine staatliche Illusion von Sicherheit, die im Besonderen von patriarchalen Strukturmerkmalen überdeterminiert ist und die Gewaltverhältnisse in privaten, familiären Strukturen ausklammert (vgl. Sauer 2018: 126f.).

Nun sind, wie im vorigen Kapitel ausgearbeitet, staatliche Gewaltverhältnisse historisch wandelbar und unterliegen sozialen Auseinandersetzungen. Sozialstaatliche Maßnahmen als öffentliche Gewalt konnten teilweise die personale Verfügungsgewalt über Frauen und Kinder im privaten Kontext entziehen und ihnen die Bedingungen für eine eigenständige Lebensführung erleichtern. Zudem wurden Gesetze zum Schutz von Kindern und Frauen im privaten Bereich erlassen. Problematisch hieran ist jedoch, dass da-

durch die staatliche, öffentliche Gewalt genauso wenig fundamental in Frage gestellt wird, wie auch die strukturellen Geschlechterverhältnisse in der Gesellschaft, denn staatliche Gewalt wird auf den Bereich des Privaten als regulative Kraft ausgedehnt, sowie private Gewalt individualisiert (vgl. ebd.: 120 und 130). Selbst spezielle Menschenrechtsabkommen für gesellschaftliche Gruppen stellen im Kern individuelle Menschenrechte dar, die den Vereinzelten in ihrer Abstraktion, beispielsweise als Frau, zustehen. Diese Ausdehnung der Verfügungsbereiche der öffentlichen Gewalt des Staates ist auch in der Erweiterung menschenrechtlicher Themen zu sehen. Von den anfänglich klassischen Abwehrrechten der bürgerlichen Gesellschaft vor staatlichen Eingriffen, wird der Staat heute immer wieder als regulierender Faktor angerufen, auch die sozialen Verhältnisse zwischen den Individuen zu regeln. Die sogenannten „Menschenrechte der zweiten Generation“ oder auch WSK-Rechte¹³ genannt, sind seit 1948 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen verankert und wurden noch einmal 1966 im UN-Sozialpakt als unverbindliche Absichtserklärungen festgehalten (vgl. Krennerich 2013: 09). Besonders seit den 1990er Jahren stehen die Sozialen Menschenrechte hoch im Kurs, obwohl sie weniger genau formuliert und weniger gut einklagbar sind als die klassischen politischen Menschenrechte. Nach Norbert Bobbio gebe es drei Phasen der Menschenrechte: zunächst die klassischen Abwehr- und Freiheitsrechte, die durch die Freiheit *vom* Staat begründet würden, anschließend die politischen Teilhaberechte, in denen Freiheit nicht nur negativ, sondern auch als Mitbestimmung definiert werde und schließlich die Proklamation der Sozialen Menschenrechte, die Freiheit mittels des Staates anstreben. Die Menschenrechtsbegriffe hätten sich von der Freiheit *vom* Staat, zur Freiheit *im* Staat und schließlich zur Freiheit *durch* den Staat entwickelt (vgl. Krennerich 2013: 19).

Diese Gegenüberstellung verdeutlicht zwar anschaulich die Dynamik der Menschenrechte, ist aber auch auf unterschiedlichen Ebenen zu kritisieren und kann hier als Kontrastfolie dienen. Zunächst deutet diese Unterteilung an, dass es eine klare Chronologie der Entstehung der verschiedenen Menschenrechte gebe, was von einem universellen und linearen Geschichtsverlauf ausgeht. Jedoch entwickelten sich Menschenrechte in

13 WSK steht für Wirtschaft, Soziales und Kultur. Wirtschaftliche Menschenrechte beziehen sich hierbei auf Arbeitsrechte, die Kategorie der Sozialen Menschenrechte regelt grundlegende soziale Ansprüche wie das Recht auf Gesundheit, Nahrung oder eine angemessene Unterkunft und Kulturelle Menschenrechte umfassen Rechte auf Teilnahme am kulturellen Leben. Die drei Arten der Menschenrechte werden oft in einem Atemzug genannt und als „Soziale Menschenrechte“ bezeichnet, da die Trennungen dieser Kategorien nicht klar zu ziehen sind.

den einzelnen Nationalstaaten unterschiedlich und auch für die Verankerung im Völkerrecht kann diese ungleiche Entwicklung ausgemacht werden (vgl. ebd.: 20f.). Zudem hält die Diskussion der unterschiedlichen Menschenrechtsgruppen dafür her, sie nach Wichtigkeit zu hierarchisieren. Entscheidend ist jedoch, dass die einzelnen Menschenrechte oft nicht klar einer der Kategorien zugeordnet werden können, wie am Beispiel der WSK-Rechte deutlich wird. Selbst das Eigentumsrecht, das als klassisches Freiheitsrecht gilt, ist seinem Inhalt nach auch ein wirtschaftliches Menschenrecht, das Verbot der Sklaverei unter anderem auch mit dem Recht auf Arbeit verbunden (vgl. ebd.). Dennoch trifft zu, dass die meisten Sozialen Rechte keine Menschenrechte der ersten Stunde sind.

Die grundsätzliche Problematik jedoch liegt in der Ausrichtung der Menschenrechte auf den Staat, denn selbst die Durchsetzung der Menschenrechte obliegt der öffentlichen Gewalt, wodurch für die Menschenrechte der Staat als größte Bedrohung und Garant zugleich auftritt. Ihre Umsetzung obliegt den innenpolitischen Angelegenheiten der Staaten und ist hochgradig von den Ressourcen und Kräfteverhältnissen dieser abhängig. Auch bei den Sozialen Menschenrechten liegt die Krux im Staat als Adressat: die vereinzelt Individuen haben als Träger:innen von bestimmten Rechten Ansprüche gegenüber dem Staat, der als primärer Pflicht-Träger der Fürsorgeleistungen in den Blick genommen wird (vgl. ebd.: 10f.). Die Ressourcen eines Staates wiederum sind von der Produktivkraft und dem Steueraufkommen abhängig, wodurch der Sozialstaat genau dann in die Krise gerät, wenn er am dringendsten gebraucht wird. Staatsapparate können zudem nur auf Krisentendenzen der kapitalistischen Produktion reagieren und regulativ eingreifen, sie können jedoch nicht vorbeugend arbeiten.

Der größte Kritikpunkt an den menschenrechtlichen Anstrengungen beläuft sich also auf den blinden Fleck der Herrschaftsverhältnisse im und durch den Staat. Hierfür müssen nicht vorrangig Menschenrechtsverletzungen durch den Staat analysiert werden, sondern das Konzept der Staatsbürger:innenschaft allgemein auf herrschaftliche Verwobenheit geprüft werden. Hannah Arendt stellte ihre These der Ausweglosigkeit der Menschenrechte auf, denn sie könnten alle in einem grundlegenden Menschenrecht zusammengefasst werden: dem „Recht, Rechte zu haben“ (Arendt 2011: 401; vgl. Zhang 2014: 245). Der nackte Mensch besitze keine Rechte, denn diese existierten nur im Verhältnis zu anderen Menschen, wodurch Rechte immer politisch seien und das, was als

Menschenrechte bezeichnet werde, seien immer die Rechte der Mitglieder einer politischen Gemeinschaft (vgl. Arendt 2011: 399). Da in der modernen Zeit die universelle politische Form der Nationalstaat ist, sind Menschenrechte automatisch Staatsbürger:innenrechte. Staatenlos zu sein bedeutet demnach, dieses eine Recht auf Rechte verloren zu haben und auf die Grundgegebenheiten des Überlebens zurückgeworfen zu sein, denn die Restauration der Menschenrechte nach dem Zweiten Weltkrieg habe bislang nur auf der Restauration von nationalem Recht basiert (vgl. Zhang 2014: 245f.).

3.3 Menschenrechte und Rechtsstruktur

Wie bereits im Begriff selbst anklingt, spielt Recht im Menschen-Recht eine entscheidende Rolle. Deshalb wird nochmal ein genauerer Blick auf die Funktion des Rechts allgemein und der spezifischen Menschenrechtsbegriffe geworfen, hier besonders hinsichtlich des Menschenrechts auf Gleichheit, das als tragendes Rechtsprinzip in Artikel 1 der Menschenrechtserklärung genannt wird: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948). Marx' Rechtsbegriff ist ein durchweg politischer, auch wenn er keine explizite Rechtstheorie entwarf. Deshalb lohnt es einen gesonderten Blick auf die Formanalyse des Rechts zu werfen, statt es als Unterkategorie der materialistischen Staatstheorie zu behandeln, oder es gar aus dem Staatsverständnis ableiten zu wollen. Anschließend wird der Gleichheitsbegriff nochmal explizit hinsichtlich des universalen Anspruchs der Menschenrechte beleuchtet.

3.3.1 Menschenrecht auf Gleichheit

Um die Form des Rechts zu untersuchen, muss zunächst noch einmal auf die Form der ökonomischen Produktion als Teil der privat organisierten bürgerlichen Gesellschaft eingegangen werden. Die kapitalistische Gesellschaft ist dadurch gekennzeichnet, dass die gesellschaftliche Organisation der Arbeitsteilung warenförmig ist und dadurch sowohl die Mittel zur Bedürfnisbefriedigung, als auch der gesellschaftliche, stoffliche Reichtum Warenform annimmt (vgl. Buckel 2020: 191). In der Produktion muss derweil

ein über den eigentlichen Wert der Ware hinausgehender Mehrwert entstehen, der durch die Ausbeutung der ebenfalls zur Ware gewordenen menschlichen Arbeitskraft erzeugt wird, da diese in der Lage ist mehr zu produzieren als für ihre Reproduktion nötig ist (vgl. Kistner 2017: 25). Herrschaft zeigt sich nun unter anderem darin, dass der Mehrwert von den Produktionsmitteleigentümer:innen angeeignet wird und nicht die Personen darüber verfügen, die ihn erarbeitet haben.

Nun gibt es wie auch in der materialistischen Staatstheorie unterschiedliche Ansätze, wie die Funktion des Rechts zu bewerten sei, je nachdem welcher Analyseschwerpunkt gewählt wird. Anknüpfend an die Ausführungen in Kapitel 3.2.1 zur politischen Herrschaft des Staates, wurde das Recht in marxistischen Theorien zunächst als Klassenrecht verstanden, als Funktion des besitzenden Bürgertums, um eine von der personalen Herrschaft relativ unabhängige und berechenbare Grundlage der Ökonomie zu schaffen (vgl. Buckel 2020: 191). Hieran ist zu kritisieren, dass Recht verkürzt rein aus der Ökonomie abgeleitet wird, es auf den reibungslosen Verlauf der Warenproduktion oder auf den Erhalt der Klassengesellschaft reduziert wird. Wie auch die Staatsapparate müsse das Recht aber als gesellschaftliches Verhältnis in seiner relativen Autonomie analysiert werden (vgl. ebd.: 196f.).

Andrea Maihofer schlägt deshalb in Anlehnung an den Philosophen Louis Althusser vor, das „gesellschaftliche Ganze“ nicht als Einheit, sondern als widersprüchlichen Komplex mit eigenständigen Instanzen zu analysieren, die je eigener Logiken folgen und auch keine innere Einheit bilden, jedoch in Abhängigkeitsverhältnissen zueinander wirken (vgl. ebd.: 197). Das heißt, wie in Kapitel 2.2.1 zu Formbegriffen und Formanalyse vermerkt, dass verschiedene gesellschaftliche Formen aus je unterschiedlichen Bewusstseinsstufen entspringen, mehrdimensional sind; die gesellschaftliche Struktur prägt den in ihr befindlichen Beziehungen ihre Formen auf, wobei dieser Prozess nicht passiv abläuft, sondern im Prozesshaften der historischen Formen sich verschiedene gesellschaftliche Entwicklungszusammenhänge kreuzen und sich zu je spezifischen Formen zusammenfinden (vgl. Haug 1999: 599). Es gebe nach Althusser jedoch in kapitalistischen Gesellschaften eine Dominanz der Ökonomie, die nie in Reinform in letzter Instanz entscheidend, sondern immer „überdeterminiert“ durch andere gesellschaftliche Verhältnisse sei, wie beispielsweise Religion oder Patriarchat (vgl. Buckel 2020: 197). Mit dem Begriff der Bedingtheit soll gefasst werden, dass es Kausalbeziehungen und Strukturbe-

dingtheit gibt, ohne alle gesellschaftlichen Entwicklungen als ökonomisch determiniert wissen zu wollen (vgl. Haug 1999: 593).

Maihofer schreibt nun, dass dies auch für das Recht gelte und die ökonomische Dominanz hier zu bemerken sei, aber eben in die eigene Sprache des Rechts übersetzt werde und hieraus das Recht „eine eigene Struktur und einen eigenen Zeitythmus besitzt“ (Maihofer 1992: 153), wodurch eine relative Autonomie und Eigenlogik entstehe. Während der Staat die in Fraktionen gespaltene Gesellschaft erhalte, bildeten das Recht und dessen Gesetze den formalen Rahmen hierfür. Über das Recht werde die Zustimmung zu hegemonialen Verhaltensweisen und die bürgerliche Lebensweise als legale organisiert (vgl. Buckel 2020: 193f.). Zugleich kann das Recht auch deshalb nicht als reines Klassenrecht verstanden werden, da es den Subalternen ein Minimum an Freiheit durch seine Allgemeinheit verschaffe. Das Recht werde zur vorherrschenden Form allgemeiner Anerkennung gesellschaftlicher Verhältnisse, die hierdurch zunehmend als Normalität begriffen würden (vgl. ebd.: 192 und 199).

Das rechtliche Verhältnis wird als Willensverhältnis der ursprünglich autonomen, freien und gleichen bürgerlichen Individuen vorgestellt, die einen Vertrag miteinander eingehen. Doch erst in der bürgerlichen Gesellschaft werden die Beziehungen der voneinander isolierten Individuen über das Willensverhältnis der Freien und Gleichen auch praktiziert (vgl. ebd.). An das Vertragsverhältnis als bestimmender Modus der Vergesellschaftung ist also die Fiktion, die rein formale Gleichheit und Freiheit gekoppelt, die sozialen Verhältnisse selbst sind jedoch durch Unfreiheit und Ausbeutung gekennzeichnet (vgl. Kistner 2017: 25).

Dabei ist das Rechtssubjekt nicht nur auf seine atomare Einheit zurückgeworfen, denn dieses ist selbst Resultat gesellschaftlicher Vermittlung und nur im Verhältnis zu Anderen zu begreifen (vgl. Arndt 2017: 46). Die Gesellschaftsmitglieder werden als Rechtssubjekte voneinander isoliert und als ebendiese Subjekte durch rechtliche Verfahren wieder zueinander in Beziehung gesetzt – das Recht hebt die Subjektivierung nicht auf, sondern fügt die Einzelnen zu einer äußerlichen Einheit zusammen (vgl. Birnbaum 2017: 84; Buckel 2011: 158).

„So wie die Gleichheit verschiedener Arbeiten nur in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit bestehen kann, nämlich ‚in der Reduktion auf den gemeinsamen Charakter [...]‘, werden auch die Rechtssubjekte als abstrakt gleiche zueinander in Verbindung gesetzt.“ (Buckel 2020: 202)

Es lösen sich die Besonderheiten der Menschen in der Kategorie des juristischen Subjekts als formal Gleiche auf. Über formalisierte Abläufe und abstrahierte Normen werde das Gesellschaftliche nachträglich in die sozialen Beziehungen gebracht und die in Konkurrenz zueinander stehenden Einzelnen zu einem sozialen Gefüge verknüpft – so scheine das Rechtssubjekt der eigentlichen Gesellschaft vorauszugehen, der Einzelne als der natürliche Mensch und die Gesellschaft erst durch das Recht als rein regulierendes Moment hinzuzutreten (vgl. ebd.).

3.3.2 Gleichheit zwischen Relativismus und Universalismus

Die staatliche Begrenzung des universell menschenrechtlichen Anspruchs wurde in Kapitel 3.2.2 bereits aufgeführt, nun gilt es den Gleichheitsanspruch auf die hierin verwobenen Herrschaftsverhältnisse und die Begrenztheit durch das Recht zu untersuchen. Wie zuvor herausgestellt, handelt es sich beim Menschenrecht auf Gleichheit um einen rechtlichen Anspruch, der durch die Abstraktion von konkreten Lebensumständen hergestellt wird. Der abstrakte Mensch, aus der Gesellschaft gelöst, gleicht so dem anderen. Problematisch hieran ist, dass die Rechtsform neutral erscheint, aber gesellschaftliche Unterschiede der Individuen sanktioniert werden (vgl. Buckel 2020: 193). Durch die Ausklammerung der strukturellen Ebene und der damit einhergehenden Individualisierung, beinhaltet das Menschenrecht auf Gleichheit im positiven Recht ein wenig komplexes Diskriminierungsverständnis, das Herrschaftsverhältnisse wie Rassismus oder Sexismus nicht fassen kann. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt es beispielsweise in Artikel 2, dass jede Unterscheidung zwischen Individuen eine Diskriminierung darstelle (vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948). Das Verbot der Diskriminierung soll damit als wirksamer Menschenrechtsschutz ausreichen. Durch das Verbot soll sichergestellt werden, dass beispielsweise das Geschlecht kein Anknüpfungspunkt für Ungleichbehandlung sein kann, wodurch das Menschenrecht auf Gleichheit durch Diskriminierungsverbote erreicht werden sollte (vgl. Rudolf 2014: 30). Hierdurch wird aber verunmöglicht, dass unterschiedliche Merkmale von Personen zu struktureller Benachteiligung führen, die Anerkennung struktureller Benachteiligung wird selbst als diskriminierend eingestuft. Hierin zeigt sich ebenfalls, dass Herrschaftsver-

hältnisse rechtsförmig vermittelt werden und dadurch nicht mehr als solche erscheinen, denn das Handeln der Individuen wird nicht als gesellschaftliches begriffen, wodurch die gesellschaftlichen Verhältnisse Einzelnen als persönliche Eigenschaften angerechnet und sanktioniert werden (vgl. Buckel 2020: 199f.).

Dennoch kann festgehalten werden, dass Recht nicht alleiniges Herrschaftsinstrument ist, sondern es auch für Subalterne einen gewissen Freiheitsgrad, zum Beispiel von Willkür darstellt. Die Errungenschaften sind im Diskriminierungsverständnis der Menschen- und Grundrechte dergestalt, dass sich verschiedene Kategorien von Biologismen zum Rechtsbegriff entwickelt haben. So wird seit dem CEDAW-Abkommen ein spezielles Diskriminierungsverbot aufgeführt, was zumindest die Lebensrealität von Frauen teilweise in den Blick nimmt (vgl. Rudolf 2014: 35f.). Jedoch zeigt sich auch hier die Ausrichtung des Diskriminierungsverbots auf das Handeln der Individuen, ohne geschlechtsbezogene Herrschaftsverhältnisse im Staat selbst, der als Träger der menschenrechtlichen Pflichten angerufen wird, an der Wurzel zu packen. Der Staat und die Rechtsform sind durch jene gesellschaftlichen Verhältnisse geprägt, die sie regeln und verrechtlichen sollen (vgl. Schrader 2001: 1013f.). 1993 wurde CEDAW auf der „Wiener Weltkonferenz über Menschenrechte“ in den allgemeinen Menschenrechtsdiskurs aufgenommen, womit die Trennung zwischen universellen Menschenrechten und Menschenrechten für Frauen aufgehoben werden und die Kritiken zurückgedrängt werden sollten, dass insbesondere die Rechte von Frauen kulturell bestimmt seien (vgl. Rudolf 2014: 41).

Hieran knüpft ein weiterer Debattenpunkt an, der sich um die Universalität der Rechtsgleichheit dreht: Es wird aufgeworfen, inwiefern überhaupt Menschenrechte universell gleich gelten sollen oder ob Menschenrechte an sich ein westliches und damit imperiales Projekt seien, das anderen Kulturen aufoktroziert werde. Diese Kritik beruht auf einem nicht zu unterschätzenden Faktor, nämlich dass Menschenrechtspolitik seit 1989 zusehends einem Wandel unterliegt, der im Kontext der Globalisierung stattfindet. Menschenrechte werden hierbei für die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung gebraucht und sogar als Rechtfertigung für Gewalt genutzt (vgl. Balibar 2018: 530). Zu nennen ist hier besonders die „humanitäre Intervention“, die im Namen des Schutzes der Menschenrechte militärische Interventionen in anderen Ländern legitimiert.

Kritik daran richtet sich nicht allein gegen Kriege im Namen der Menschenrechte allgemein, sondern auch an deren Ausrichtung: Während die Länder des globalen Nordens als Geberstaaten und „Besitzer“ von Menschenrechten konzeptioniert werden, werden Länder des globalen Südens als „weniger entwickelte Gesellschaften“ konstruiert, denen Menschenrechte durch Entwicklungshilfen gebracht werden. Hierin ist die herrschaftliche Ambivalenz enthalten, dass Menschenrechte zum normativen Raster würden, welche den „Barbarismus“, die „weniger zivilisierten Gesellschaften“ im globalen Süden verorten und hierdurch als neokoloniales, „zivilisationsmissionarisches“ Projekt fungieren (vgl. Klapeer 2016: 99f.). So wird beispielsweise die Toleranz gegenüber Homosexualität als Zeichen des Fortschritts des Westens gewertet und im evolutionistischen Sinn zum Wert entwickelter Zivilisationen deklariert. Dies soll nicht heißen, dass das Drängen auf Toleranz gegenüber sexueller Orientierung und Selbstbestimmung abzulehnen sei, sondern vielmehr ihre Umkehrung vom Kampf unterdrückter Gruppen um Anerkennung hin zur Legitimation bestehender Herrschaftsordnung sich als evolutionistisch fortschrittlich erklärter Gesellschaften kritisiert werden. Es zeichnet sich hieran ab, dass im menschenrechtlichen Diskurs „die Anderen“ immer wieder neu gesetzt werden. Die immanent Anderen wie Frauen oder Arbeiter:innen und die „unzivilisierten“ Anderen außerhalb waren bereits notwendige Bestandteile der bürgerlichen Revolutionen und der Menschenrechte und würden auch heute noch gebraucht (vgl. Zhang 2014: 247). „Die universalistische Menschenrechtsrhetorik leidet gewissermaßen unrettbar an ihrer Geschichte und Gegenwart der Exklusion, verzerrenden Wahrnehmung und staatlicher wie internationaler Gewaltausübung“ (Holzleithner 2016: 30).

Umgekehrt ist die Frage aufzuwerfen, ob dieser Tendenz der menschenrechtlichen Politik mit Verweis auf die Achtung unterschiedlicher Kulturen beizukommen ist. Dagegen wird argumentiert, dass gerade kultureller Relativismus zu Ignoranz gegenüber Menschenrechtsverletzungen, besonders von queeren Personen und Frauen führe, oder diese Verletzungen sogar mit dem Schutz von Kulturen gerechtfertigt würden (vgl. Klug 2016: 60f.). Zudem könne es wiederum rassistisch sein, für unterschiedliche Kulturen unterschiedliche Maßstäbe zu setzen, da es das evolutionistische Menschenrechtsverständnis bestärke. Die modernen Freiheiten und individuellen Errungenschaft der bürgerlichen Revolutionen zurückzuweisen, ohne eine humanere Alternative bereitzustellen, stärke reaktionäre und fundamentalistische Gewalt (vgl. ebd.: 61). Wenn menschen-

rechtliche Forderungen allein danach bewertet werden, ob sie staatlich angeeignet und genutzt werden, den globalen Norden als fortschrittlich zu präsentieren, werden all jene Menschen und ihr Leiden ignoriert, die den dominanten Normen ihres kulturellen Kontextes nicht entsprechen können oder wollen (vgl. ebd.: 64f.). So werden auch Herrschaftsverhältnisse im Kulturbegriff selbst weitgehend ausgeblendet und Kulturen zu absoluten, unveränderlichen Einheiten konstruiert. Nach Marx ist Kultur „Ausdruck von ‚Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft‘“ (Haug 2012: 276).¹⁴ Der Kulturbegriff sei eine ungenaue Kategorie, bei der es lohne, die einzelnen diffusen Inhalte zu untersuchen und diesen eigenständige Namen zu geben. Unter dem Begriff der Kultur würden also vielfältige gesellschaftliche Hervorbringungen subsumiert und diese so ein Gefühl der Einheit stiften, Kultur als über der Gesellschaft Schwebendes und Dauerhaftes verstanden (vgl. ebd.: 277).

Es wird übersehen, dass Kultur eben nicht den Menschen durch Geburt eigen, sondern Kultur selbst Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen ist, die eine Gesellschaft hervorbringt. Dass Menschenrechte allein Ausdruck westlicher Kultur seien, schürt erneut die Kluft zwischen einem vorgestellten „Wir“ und „die Anderen“, für die diese individuellen Freiheiten nicht gelten. Westliche Gesellschaften haben den Diskurs besonders zu Beginn der menschenrechtlichen Geschichte dominiert, jedoch ignoriert diese alleinige westliche Zuschreibung antikoloniale, anti-imperialistische, feministische Bewegungen und Kämpfe gegen die Sklaverei, die sich auf menschenrechtliche Anerkennung und Werte bezogen und dabei nicht die westliche Vormachtstellung, sondern ihre jeweilige Emanzipation im Blick hatten (vgl. Clapham 2007: 19). Wenn Menschenrechte als dynamisches Konzept verstanden werden sollen, stelle sich weniger die Frage nach statischer, auf „kulturelle ‚Ursprünge‘ fixierte Problematik von Genesung und Geltung“ (Ehrmann 2009: 84), sondern es soll die Dynamik ihrer Übersetzung in andere Kontexte betrachtet werden.

¹⁴ Zit. n. Marx, Karl (1972): „Einleitung“ zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie (1857). In: Marx-Engels-Werke, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, S.615-642, hier S.637.

4. Zur Begründung der Menschenrechte

Nach all der Kritik an den bürgerlich-kapitalistischen Formen der Menschenrechte und deren Begrenztheit drängt sich unweigerlich die Frage auf, weshalb überhaupt am Begriff der Menschenrechte aus einem emanzipatorischen Gesellschaftsanspruch heraus festgehalten werden soll. Es gilt zu bedenken, dass alle politischen Begriffe zwischen den Eckpunkten Herrschaft und Emanzipation rangieren, weshalb der Komplexität sozialer Verhältnisse nicht genüge getan wird, wird deren Gehalt nur einseitig in entweder Herrschaft oder Emanzipation eingeordnet. Ziel könne nur sein, Herrschaft historisch spezifisch zu begrenzen und Emanzipationsbestrebungen zu fördern (vgl. Narr 2012: 53f.).

Zunächst wird in Kapitel 4.1 der Begriff der menschlichen Würde analysiert und kritisiert, da dieser zwar als gängige Begründung von Menschenrechten dient, für diese Arbeit jedoch nicht ausreichend ist. Dabei wird auch die Problematik der Begründungen an sich aufgeworfen, da diese allzu häufig in metaphysische, letzte Argumente verfallen und damit ihrer Bewegung beraubt werden. In Kapitel 4.2 wird näher auf den Begriff der Emanzipation an sich und die „andere Seite“ der Menschenrechte eingegangen. Das Teilkapitel stellt einen Übergang zu emanzipatorischen Sichtweisen auf Menschenrechte dar, die bislang immer wieder in den Kritiken an den menschenrechtlichen Herrschaftsformen in Kapitel 3 auftauchten, nun jedoch genauer betrachtet werden. Dies soll jedoch nicht heißen, dass Menschenrechte herrschaftlich missbraucht worden seien und es einen „wahren Kern“ ihrer eigentlich emanzipatorischen Bestimmung gebe, den es nun herauszustellen und bloß von herrschaftlich missbräuchlicher Verwendung zu befreien gelte. Es soll ein differenziertes Bild ihrer Dynamik und Anschlussfähigkeit an emanzipatorische Kämpfe gegeben werden, woraufhin in Kapitel 4.3 alternative, materialistische Anknüpfungspunkte einer Begründung für das Festhalten an Menschenrechten zusammengefasst werden.

4.1 Kritik: menschliche Würde als absolute Begründung

Wenn heute auf Menschenrechte Bezug genommen wird, wird meist auf positiv gesetztes Recht in nationalen oder internationalen Gesetzen referiert und weniger auf moralische Rechte. Auch wenn heute die Moralphilosophien der Menschenrechte hinter nationalem Recht verschwinden, sind diese als Begründungszusammenhang dennoch grundlegender Bestandteil. Das ist nicht zuletzt daran zu erkennen, dass sich in letzter Instanz menschenrechtliche Bestimmungen auf den Begriff der menschlichen Würde beziehen; so lautet auch Artikel 1, Absatz 1 des deutschen Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“, gleich gefolgt vom Bezug auf die allgemeine Gültigkeit der Menschenrechte in Absatz 2. Hierbei wird die Würde des Menschen durch autonomes, selbstbestimmtes Handeln ausgemacht, das nicht zum Spielball staatlichen Handelns werden dürfe: „Mit anderen Worten: Wir haben Menschenrechte, weil wir eine Würde haben, und wir haben eine Würde, weil wir zu einer autonomen Lebensführung bestimmt sind“ (Ladwig 2010: 51). Auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, besonders prominent in Artikel 1, wurden nach dem Zweiten Weltkrieg die naturrechtlichen Ideen der angeborenen Rechte jedes einzelnen Menschen wieder aufgegriffen und mit dem Begriff der menschlichen Würde verknüpft; diese Verknüpfung ist wie selbstverständlich zur allgemeinen Grundlage der Menschenrechte avanciert (vgl. Menke / Pollmann 2012: 129f.). Dabei ist der Begriff der Würde selbst nicht einheitlich und unterliegt historischen Wandlungen. Seit der Zeit der Aufklärung ist der Begriff säkularisiert worden und Würde wird dem Menschen nicht durch eine göttliche Ordnung verliehen, sondern weil der Mensch zur Vernunft fähig und damit selbst zu einem quasi göttlichen Status gelangt sei (vgl. ebd.: 133). Im menschenrechtlichen Kontext folgt das Verständnis von menschlicher Würde dem Vernunftbegriff der Aufklärung und besonders dem Immanuel Kants, der oftmals als Begründungsvater der menschlichen Würde herangezogen wird. Die Verbindung von Selbstbestimmung und Vernunftdenken durch menschliche Würde beruht auf seinen philosophischen Überlegungen.

Nach Kant habe jeder Mensch Würde, wenn er vernunftbegabt sei und dadurch selbstbestimmte, für sich vernünftige Entscheidungen treffen könne. Die Vernunft sei zudem ausschlaggebend für moralisches Handeln, denn nur wer Verantwortung für das eigene

Handeln übernehmen könne, könne auch moralisch handeln. Würde besitzen somit alle Vernunftbegabten als Gleiche, worin auch die Nähe zu den Menschenrechten liegt – auch sie gelten bedingungslos als moralische Grundinstanzen (vgl. Ladwig 2010: 52f.). Das Problem, das sich hier stellt, ist also, ob der Begriff der menschlichen Würde mehr sein kann als ein moralischer Begriff, der anzeigt, dass ein Subjekt Rechte besitzt, denn wenn die menschliche Würde mehr sein soll, muss ihre materielle Bestimmung in Eigenschaften ausfindig gemacht werden, die alle Menschen gleichermaßen aufweisen (vgl. ebd.: 53). Bereits am Beispiel der Begabung zur Vernunft ist zu erkennen, dass diese nicht gleichermaßen verteilt oder überhaupt gemessen werden kann. Kant selbst ging davon aus, dass nicht alle Menschen vernunftbegabt seien und dass jene, die er nicht dazu in der Lage sah, dazu geboren seien, beherrscht zu werden. All jene, die vernunftbegabt seien, begegneten sich als Gleiche, Vernunft sei aber nicht gleichermaßen verteilt (verallgemeinerbar). Kant folgte in seinem Vernunftbegriff der dualistischen Vorstellung von falsch und richtig, wobei Menschen durch Vernunft Gutes tun könnten und nur ihre Triebe und Neigungen sie dazu verleiteten Schlechtes zu tun, was er als Ausdruck von Willensschwäche deutete (vgl. ebd.). Kant geht damit von einem objektiven Wahrheitsgehalt aus, von Gutem und Bösen, reduziert damit die Komplexität menschlichen Handelns und orientiert sich an absoluten Werten. Kant versucht somit metaphysisch die menschliche Würde im moralischem Handeln zu verankern (vgl. Ladwig 2007: 90).

Um Menschenrechte mit Eigenschaften der Menschen zu begründen, muss diese Eigenschaft jedoch auf jeden einzelnen Menschen als Träger:in von Menschenrechten zutreffen, damit sie als allgemeine Begründung dienen kann. Weil die Gleichheit der Rechte gegeben sein soll, muss die Eigenschaft zudem auf alle Menschen in gleichem Maß zutreffen und für jedes einzelne Menschenrecht gleichermaßen als Begründung relevant sein (vgl. ebd.: 89). Die Kritik, die hier angebracht werden kann, ist, ob es denn überhaupt notwendig ist, ein Menschenbild mit bestimmten Eigenschaften festzulegen, aus dem dann unbedingte Ansprüche auf Menschenrechte abzuleiten sind.

Was jedoch als Gemeinsamkeit aller Menschen ausgemacht werden kann, ist die Fähigkeit zum Empfinden, wie auch immer verschieden sie sich konkret äußert. Damit bietet die Leidensfähigkeit als materielle Ausgangslage bereits Eigenwert genug, um hieraus ein Interesse an der Vermeidung von menschenverachtenden Praxen zu entwickeln, ohne in tieferen, universellen Begründungen der menschlichen Würde eine Verteidigung

der Menschenrechte suchen zu müssen (vgl. ebd.: 87f.). Denn egal welche Eigenschaft zurate gezogen wird, an der dann wiederum die Würde festzumachen sei, sie kann die Unterschiedlichkeit konkreter Menschen nicht fassen, ohne ihnen einen gleichermaßen menschenrechtlichen Zugang zu verwehren. Die Ableitung – unantastbare menschliche Würde und daraus resultierende Menschenrechte – ruht somit auf einem durchweg unbestimmten Fundament, weil die Würde selbst keine konkrete Norm darstellt (vgl. Menke / Pollmann 2012: 149).

4.2 Zum emanzipatorischen Potential der Menschenrechte

Aus dem vorigen Kapitel kann gezogen werden, dass der Begründungszusammenhang von menschlicher Würde und daraus abgeleiteten Rechten nicht zwangsläufig ist. Wie in Kapitel 3 analysiert, sind Menschenrechte heute nicht mehr dieselben wie zu Beginn der bürgerlichen Revolutionen, ihr Begriff und Geltungsbereich hat sich diversifiziert und verbreitert, sprich sie sind dynamisch. Eine Begründung muss dementsprechend ebenfalls dynamisch gestaltet sein und kann nicht absolut gesetzt werden, da die menschliche Würde ein an sich universeller Begriff ist, aber wie in der Historie sichtbar doch konkret unterschiedlich gefüllt wurde, für wen diese Würde gälte und für wen nicht. Es ist deshalb nicht zielführend, an abstrakten, letzten Begründungen festzuhalten, oder die Kriterien für ein abstraktes Menschsein festlegen zu wollen. Doch wie kann eine alternative Begründung vom Standpunkt materialistischer Gesellschaftskritik für das Festhalten an Menschenrechten aussehen? Hierfür ist es ratsam, noch einmal einen Blick in die Historie der Menschenrechte zu werfen. Gesellschaftliche Verhältnisse können nicht nur bezüglich Herrschaft analysiert, sondern auch hinlänglich der in ihnen verursachten Leiden untersucht werden und welche Widerstände gegen Herrschaft aufgebracht werden, wobei der Begriff der Emanzipation entscheidend ist (vgl. Narr / Vack 1983: 122). Nun gilt zunächst zu fragen, was denn unter Emanzipation im Kontext der Menschenrechte verstanden werden kann, um überhaupt ihr emanzipatorisches Potential konkretisieren zu können und hieraus ihre Begründung abzuleiten. Die in dieser Arbeit gegebene Definition von Herrschaft, auf die Ebene der strukturellen Formanalyse bezogen, lautet, dass Herrschaft gesellschaftlich über die Produktions- und Reproduktionsverhältnisse

organisiert ist, in der spezifischen Lebensweise der Menschen in einer Gesellschaft strukturiert wird und zur systematischen Privilegierung bestimmter Gruppen beim Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen und der Aneignung fremder Arbeitskraft führt (vgl. Buckel 2015: 33; Georgi 2022: 03 ff.). Dabei existieren in einer historisch bestimmten Gesellschaftsformation verschiedene Organisationsformen und verschmelzen zu neuen Formen miteinander, wodurch Herrschaftsverhältnisse wie das Patriarchat in der heutigen Gesellschaftsformation vorhanden sind, auch wenn diese älter als die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind.

Die Geschichte von Emanzipationen zeige, dass Menschen sich nicht mit Herrschaft auf Dauer abfinden, Herrschaft also nicht als selbstverständlich gelte, sondern gezwungen sei, sich stets von Neuem zu legitimieren: „Opposition, Widerstand, Rebellion begleiten schattengleich den divers gesponnenen Herr-Knecht-Magd-Faden, der die Geschichte durchzieht [...]“ (Narr 2008: 100). Für einen auf einem strukturellen Herrschaftsbegriff basierenden Emanzipationsbegriff gilt also, dass „Emanzipation [...] die (passive oder aktive) Befreiung aus knechtender Abhängigkeit von Natur und gesellschaftlicher Herrschaft [meint]“ (Weiss 1998: 272). In Marx' Schrift „Zur Judenfrage“ bedeutet Emanzipation die „Zurückführung [Hervorhebung im Original] der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst* [Hervorhebung im Original]“ (Marx 1957b: 370). Dies bedeutet hinlänglich der Menschenrechte, die entfremdeten, geteilten Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft und damit die Teilung des Menschen in den abstrakten Staatsbürger und den wirklichen, individuellen Menschen zurückzuführen, die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht als naturgegeben anzusehen und den Menschen als gesellschaftliches, als aktiv handelndes Wesen zu begreifen. Emanzipation sei, entgegen gängiger Lehrmeinungen, keine individuell anzueignende Fähigkeit, sondern könne nur Menschen als gesellschaftliche Wesen betreffen und nicht den Menschen *von* der Gesellschaft, als atomares Einzelnes, loslösen wollen. Emanzipation kann sich nur auf einen historisch spezifischen, gesellschaftlichen Bedingungskontext beziehen und keine allgemein gültige, über der Zeit schwebende Norm darstellen: Emanzipation verliere anderweitig ihren gesellschaftlichen Bezug und damit ihren politischen Gehalt (vgl. Narr 1973: 197).

Zudem gelte es die Unterschiede und Verbindungen zwischen partieller Emanzipation einzelner Gruppen und allgemeiner Emanzipation zu untersuchen, also die Verbindung

und Trennung herrschaftsminimierender und herrschaftsbefreiender gesellschaftlicher Praxen (vgl. Weiss 1998: 272). Hinsichtlich menschenrechtlicher Politiken ist es eben jenes Spannungsfeld, das in Kapitel 3 analysiert wurde: die Tendenz zur Institutionalisierung der Menschenrechte, die einerseits erfolgversprechend und notwendig erscheint, andererseits Etablierung innerhalb herrschender Ordnung mit sich bringt und im Verhältnis zu autonomen Strategien Herrschaft nicht im Ganzen abzuschaffen versucht (vgl. Holland-Cunz 1990: 307f.). Institutionalisierte Politik beinhaltet ein vorschnelles und als abgeschlossen geltendes Etablieren des politischen Kampfes, wodurch Marx' Unterscheidung zwischen dem nahen Ziel der politischen Emanzipation und dem Fernziel der menschlichen Emanzipation auch heute gültig bleibe (vgl. ebd.: 308).

Menschenrechte ins Verhältnis zu Emanzipation zu setzen bedeutet, diese ihrem naturalistischen Charakter zu entziehen, sie als durchweg politisch zu begreifen und zu versuchen, ihre Wirkung über ihre Begrenzungen hinauszutragen (vgl. Ingram 2015: 11). Hieraus kann gezogen werden, dass bereits in ihrer Verfasstheit zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Menschenrechte zwar nur für einen partiellen Teil der Bevölkerung, aber dennoch für diese emanzipatorisch ausgerichtet waren: Sie ermöglichten individuelle Abwehrrechte und die Befreiung von Adelherrschaft. Die politische Emanzipation zerschlug die Ständegesellschaft und die daran gebundenen Privilegien und erlangte durch ihre allgemeinen Formulierungen auch einen Grad an Emanzipation für andere Menschen als das besitzende Bürgertum, doch blieb sie gleichzeitig partiell, weil der Mensch sich dennoch nur durch ein Medium, den Staat, selbst anerkenne und nur hierdurch seine Gesellschaftlichkeit begreife (vgl. Marx 1957b: 353). Trotzdem erlangten Menschen durch diese Umwälzungen der politischen Emanzipation den höchsten Grad an individueller Freiheit, den es bislang in der Geschichte je gab. Menschenrechtskritik aus einem emanzipatorischen Interesse heraus darf also nicht hinter dieses Maß an Freiheit zurückfallen, bei all der Kritik an der herrschaftlichen Durchsetzung der menschenrechtlichen Organisationsformen.

Menschenrechte hatten und haben noch heute gerade *wegen* ihrer Beschränkung und ihrem im Begriff selbst angelegten offenkundigen Widerspruch zum universellen Geltungsbereich eine große Bedeutung für Emanzipationsbewegungen, die die Begrenzungen und strukturellen Umwälzungen über die einstigen Grenzen hinaustragen (vgl. Georgi 2021: 03). Historisches Beispiel hierfür ist die Haitianische Revolution, die sich

als Sklaven-Republik explizit auf die französischen Menschenrechte bezog (vgl. Balibar 2018: 532). Und erst im Jahr 2011 wurde eine UN-Resolution zur universellen Geltung der Menschenrechte, unabhängig der sexuellen Orientierung und geschlechtlichen Identität verabschiedet, die das Ergebnis verschiedener Kämpfe historisch konkreter Menschen um sexuelle und geschlechtliche Selbstbestimmung ist, was die Bedeutung der Menschenrechte als gesellschaftliches Druckmittel verdeutlicht (vgl. Leicht et al. 2016: 07). Dabei darf es nicht allein darum gehen, den gängigen Menschenrechtsdiskurs für verschiedene Anliegen zu erweitern, sondern die den Menschenrechten zugrundeliegenden Konzepte zu verändern. Es zeige sich gerade in ihrer Anschlussfähigkeit gegenüber immer neuen gesellschaftlichen Kämpfen und deren Verankerung in Menschenrechten, dass in ihnen ein Übermaß enthalten sei, etwas, das über ihre Begrenzung bereits hinausweise (vgl. Narr / Vack 1983: 106f.).

4.3 Eine materialistische Begründung von Menschenrechten

Welche Anknüpfungspunkte können nun aus der Dynamik der menschenrechtlich historisch-emanzipatorischen Seite über ihre Begründung gezogen werden? Soll am emanzipatorischen, sprich gesellschaftliche Formen infrage stellenden Aspekt von Menschenrechten festgehalten werden, können Menschenrechte nur durch Zwischenmenschliches, Gesellschaftliches selbst begründet werden. Statt wertorientiert und individuell ausgerichtet wie bei Kant zu argumentieren, ist es notwendig bedürfnisorientiert zu begründen. Den Menschen in seiner Abhängigkeit von anderen Menschen, seiner Gesellschaftlichkeit anzuerkennen und dadurch in seinem Bedürfnis nach Orientierung gebenden Eckpfeilern, das sei es, was die Existenz von Menschenrechten begründen könne (vgl. Ladwig 2010: 63f.). Statt also angebotsseitig, mit der menschlichen Fähigkeit moralisch handeln zu können zu argumentieren, müsse nachfrageseitig, mit menschlicher Bedürftigkeit und Verletzbarkeit argumentiert werden. Damit richten sich menschenrechtliche Forderungen nicht allein an zur Vernunft fähige Personen als Einzelne, wie immer der Vernunftbegriff auch gefüllt sein mag, sondern an alle Menschen, die empfinden, erleben können und damit verletzbar seien (vgl. ebd.: 64). Damit knüpft dieses Argument an das in Kapitel 4.2 angeschnittene andere Verständnis vom Menschsein an: Der Mensch

sei von Anfang an politisch und sozial und eben nicht erst von außen dazu genötigt worden und im Kern nicht gesellschaftlich, sondern abhängig und bedürftig (vgl. Narr 2008: 99).

Die menschliche Würde spielt damit keine begründende Rolle: Menschenwürde zu besitzen, bedeute negativ gesprochen keine Gewalt erleiden zu müssen (vgl. Narr / Vack 1983: 119). Positiv gekehrt bedeute es, dass wer im Besitz aller für die eigene Person nützlichen Menschenrechte sei, ein menschenwürdiges Leben führen könne (vgl. Ladwig 2010: 65). Und um die eigenen, für sich nützlichen Menschenrechte zu bestimmen, müsse sich der eigenen Interessen bedient werden, wovon einige so zentral seien, dass sie hinreichend durch andere Menschen zu schützen und verallgemeinerbar seien, wie beispielsweise Nahrung, Obdach und Kleidung. Menschenrechte bedeuten in diesem Verständnis die Gewährleistung eines gesellschaftlichen Schutzes von verallgemeinerbaren Interessen, nicht um der eigenen moralischen Gewissheit wegen, sondern für die Bedingungen menschlichen Wohlbefindens, des Gesellschaftlichen (vgl. ebd.).

Wie im Falle der Kritik am monolithischen Kulturbegriff in Kapitel 3.3.2 deutlich wird, gibt es in allen Teilen der Erde Stimmen von Minderheiten oder Unterdrückten, die gegen die eigene Unterdrückung aufbegehren, woraus das Interesse nach Veränderung und vor allem nach gegen Herrschaft gerichtete Selbstbestimmung abgelesen werden kann. Es kann der Schluss gezogen werden, dass sich Menschen in der Forderung nach einem Recht auf Selbstbestimmung, dem Recht selbst Rechte festzulegen, als Grundbedürfnis nicht unterscheiden (vgl. Klug 2016: 67). Dies soll jedoch nicht individualistisch verstanden werden, denn zum Recht, Rechte festzulegen gehört der Bezug in einem politischen, demokratischen Kollektiv, das jene Rechte gemeinsam festlegt und schützt. Menschenrechte können auch nur universell sein, wenn sie imstande sind in ihren allgemeinen Begriffen die Besonderheit jedes einzelnen Menschen zu beachten – die Besonderheit, die jeder Mensch nur aktiv selbst im Verhältnis zu Anderen bestimmen kann.

Menschenrechte besitzen auch deshalb eine kritische, gegen Herrschaftsverhältnisse gerichtete Kraft, weil sie aus den gesellschaftlichen Kämpfen eben diese selbstbestimmten Bedürfnisse der Menschen in verallgemeinerten Begriffen transzendieren (vgl. Georgi 2021: 02). Was als Menschenrecht aus der Menge an Bedürfnissen herausgehoben werde sei das, was konstitutiv für das Menschsein erachtet werde (vgl. Narr / Vack 1983: 115). Menschenrechte können als „Prozessnormen“ verstanden werden, aus der Lernfä-

higkeit der Menschen hervorgehend als Prinzipien des gesellschaftlichen Handelns. Sie sind sozusagen ein Leitfaden, der aus der Leidensfähigkeit und den Widerständen gegenüber gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen hervorgebracht wurde (vgl. ebd.: 124). Menschenrechte entstünden somit aus Kämpfen gegen das Leiden an den gesellschaftlichen Formen (vgl. Narr 2008: 100).

Zusammenfassend können also drei Argumentationsstränge der neuerlichen Begründung ausgemacht werden: Die Leidensfähigkeit der Menschen an der Gesellschaft und die Kämpfe gegen ebendiese Herrschaftsverhältnisse, die verallgemeinerbaren Interessen, die hieraus in menschenrechtlichen Begriffen aus konkreten Kämpfen transzendiert werden und die Beachtung des Besonderen in dieser Verallgemeinerung in Begriffen, sprich das Recht, selbstbestimmt an den eigenen Rechten mitzuwirken. Was dabei auffällt, ist, dass es *den einen* Menschenrechtsbegriff nicht gibt: „Es kann ihn nicht geben, da es sich um einen Begriff von Menschen und für Menschen handelt, der von Menschen gebraucht werden will. [...] Sie werden dadurch verbindlich, dass sie materiell konkret übersetzt werden.“ (ebd.: 97) Dies zeigt die Dynamik, die Bewegung auf, wodurch es auch *den einen* Begründungspunkt nicht geben kann, sondern nur Menschenrechte als konkrete Praxis.

Warum aber Festhalten am Rechtsbegriff? Hierauf kann zunächst geantwortet werden, dass das Recht in den heutigen gesellschaftlichen Organisationsformen und in der globalen Vernetzung eine Art universelle Sprache ist, über die sich verständigt werden kann. Zudem durchliefen emanzipatorische Kämpfe einen Ortswechsel, von der Straße in die Gerichtssäle; hierbei gelte nicht, eindeutig Für oder Wider des Ortswechsels Position zu beziehen, sondern die Möglichkeiten und Beschränkungen dieses Prozesses zu analysieren (vgl. Brown 2011: 454). Rechte können dabei ein Instrument der gesellschaftlichen Veränderung sein, denn gerade von Menschenrechten wird angenommen, dass sie mehr als positives Recht seien, wodurch das Anrufen von Menschenrechten positive Rechtslagen infrage stellen kann und dadurch in der Lage ist, deren Legalität anzuzweifeln (vgl. Clapham 2007: 17f.). Rechtsgrundlagen infrage zu stellen ist also auch ein Mittel der Klage und der Kritik gegenüber bestehenden Ordnungen. So können im Recht emanzipatorische Anliegen aus der „utopischen Nische“ (Narr 1973: 210) geholt und als kollektive Handlungsmöglichkeiten, als permanenter gesellschaftlicher Vermittlungsprozess genutzt werden (vgl. ebd.). Zudem geht es auch darum, ein menschen-

rechtliches Rechtsverständnis nicht einzig und allein mit staatlichem Rechtsverständnis gleichzusetzen, sondern als Praxis und explizit vorstaatlich zu verstehen, um sie als ebenjene Basis der Kritik an Herrschaftsformen zu nutzen (vgl. Narr / Vack 1983: 105). Dabei können Menschenrechte nur als Minimum dienen, als kleinste Summe der menschlichen Erfahrungen und Bedürfnisse, an denen entlang sich Kritik entfalten kann.

5. Menschenrechte als utopisch-emanzipatorisches Projekt

Wenn die dialektische Methode sowohl herrschaftskritische als auch revolutionäre Praxis ist, da sie die Historizität der bestehenden Herrschaft und gesellschaftlichen Formen zum Ausgangspunkt nimmt, gilt es im Folgenden auf den zweiten Aspekt, auf den revolutionären oder auch emanzipatorischen Anteil dieser Praxis einzugehen. Die These – als Vermittlung zwischen Menschenrechten und der Dialektik von Form und Inhalt – lautet für dieses Kapitel, dass es, *um andere Inhalte der Menschenrechte zu transportieren - als wirkliche Rechte der Menschen - eine eigene Form braucht, die nicht der abstrakten Konstruktion der Menschenrechte entspricht.*

Die Frage, wie der Begriff der Menschenrechte über den heutigen herrschaftlich durchgesetzten Begriff hinausweisen und emanzipatorische Anliegen transzendieren kann, ist auch die Schnittstelle zwischen fundamentaler Kritik und dem utopischem Gehalt Kritischer Theorie. Materialistische Theorie fragt zum einen nach dem Warum der gesellschaftlichen Verhältnisse, enthält aber in der radikalen Kritik der bestehenden Ordnung auch einen utopischen Gehalt. Indem gesellschaftliche Verhältnisse als menschengemachte erkannt werden, schließt sich an dem Warum die Frage an, weshalb gesellschaftliche Formen nicht zwangsläufig so gestaltet werden müssen wie es aktuell der Fall ist, sprich gesellschaftliche Verhältnisse werden als veränderbar begriffen (vgl. Bittlingmayer / Feytag 2019: 14). Das gibt einen Ausblick, eine Ahnung von anderen, noch nicht existenten gesellschaftlichen Formen.

Die Aufgabe dieses Kapitels ist nun, Utopie, Form-Inhalt Relation und Menschenrechte zu verknüpfen, um herauszufinden, ob Menschenrechte sich mit radikal-emanzipatorischen gesellschaftlichen Veränderungen verbinden lassen und sie somit über die Kritik an bestehenden Verhältnissen auf andere gesellschaftliche Verhältnisse verweisen können. Der Komplexität halber wird das erste Unterkapitel zunächst den Begriff der „Konkreten Utopie“ näher beleuchten und ihn gleichzeitig zur Formanalyse ins Verhältnis setzen, da den utopischen Gehalt gerade ausmacht, dass er nicht in der Gegenwart seine Formbestimmung findet. Nach dieser Vorarbeit wird Kapitel 5.2 den utopischen Charakter der Menschenrechte herausstellen und zum in Kapitel 5.1 erläuterten Utopie-Begriff in Relation setzen. Kapitel 5.3 konkretisiert die zuvor meist abstrakt gehaltene Zusam-

menstellung der verschiedenen Analyseebenen am Praxisbeispiel des Menschenrechts auf soziale Ordnung (Artikel 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte).

5.1 Konkrete Utopie

Die Dialektik von Form und Inhalt hat gezeigt, dass jedwede Kritik oder Opposition Gefahr läuft, bestehende Herrschaftsverhältnisse zu stabilisieren und ihr emanzipatorisches Potential zu verlieren, werden gesellschaftliche Organisationsformen nicht analysiert und die eigene Position verortet, spricht wenn der Fokus rein auf Inhalten liegt. Ausgangspunkt für die Verbindung von Utopie und Menschenrechten ist also die Verknüpfung von Utopie und Form. Das Problem liegt also nicht allein darin, ob es gesellschaftliche, allgemeinverbindliche Ziele gibt, wie sie die Menschenrechte darstellen können, sondern viel drängender, wie sie verwirklicht werden können. Hieran knüpft die Frage an, welche gesellschaftlichen Organisationsformen nötig wären, damit Menschenrechte praktisch wirksam seien (vgl. Demirović 2008: 113). Jedweder emanzipatorischer Begriff von Utopie bewegt sich daher in dem Widerspruch, sich auf gesellschaftliche Verhältnisse als Ganze zu beziehen und dadurch mit Strukturbegriffen, einem weiten Formbegriff zusammengebracht werden zu müssen, und gleichzeitig keine konkreten Aussagen über nicht existente Gesellschaftsformen treffen zu können.

Dieses Dilemma des sogenannten Bilderverbots geht besonders auf die Frankfurter Schule, aber ebenfalls auf Marx selbst und anarchistische Theoretiker:innen wie Michail Bakunin zurück, die das „Auspinseln“ gesellschaftlicher, noch nicht existenter Formen, also konkrete Vorstellungen von Utopien, die über die Negation des Bestehenden hinausgehen, aus unterschiedlichen Gründen strikt ablehnten. Ein zentrales Argument beläuft sich auf die konsequente Verweigerung eines positiven Prinzips befreiter gesellschaftlicher Verhältnisse, denn in den heutigen Verhältnissen könnten keine anderen entworfen werden, die nicht herrschaftsförmige Elemente transferieren und so die Utopie doch nur zu einer anderen Spielart der Gegenwart werden lassen. Die Utopie manifestiere sich rein in der Form der Negation, indem die Kritik am Bestehenden die Utopie, das (noch) Nicht negativ umkreise (vgl. Rademacher 1996: 13 f und 34).

Die Frage bleibt jedoch, ob nicht das Begehren nach einem besseren Leben, das über die jetzigen Verhältnisse hinausweist, immer mit der Gegenwart infiziert ist. Die Lösung der Speisung utopischen Begehrens aus der Vergangenheit und Gegenwart könne zumindest nicht sein, kein besseres Leben mehr zu begehren und allein Angst vor der Verschlechterung des Ist-Zustands zu haben (vgl. Adamczak / Neupert-Doppler 2018: 23). Sobald sich also mit der Entfremdung und den menschenverachtenden, herrschaftsförmigen Verhältnissen nicht abgefunden wird, stellt sich unweigerlich die Frage nach dem „wohin“, nach Alternativen zum Bestehenden. Hier liege es nahe, sich an Ernst Bloch zu wenden, der den Begriff der „Konkreten Utopie“ prägte (vgl. Schiller 2018: 39). Mit der Negation dessen, was Utopie nicht sein soll geht Ernst Bloch durchaus einher. Jedoch versucht er im Nicht-Wollen, in der Kritik am Bestehenden, auch ein Wollen zu ausfindig zu machen. Bloch hält damit an einem (historisch wandlungsfähigen) Willen des Menschen fest, sich andere Gesellschaften vorzustellen und Herrschaft und Unterdrückung nicht für selbstverständlich zu halten (vgl. Douzinas 2011: 190).

Bei Bloch werden zwei Aspekte seines Utopie-Begriffs besonders stark hervorgehoben: der aktiv handelnde, gesellschaftliche Mensch und die Verschiebung der Utopie vom Nicht-Ort der Phantasterei zum Noch-Nicht des Zeitlichen (vgl. Korngiebel 2017: 176). Die Utopie bei Bloch bezeichnet also den „Möglichkeitsgehalt des Wirklichen“ (Zudeick 2012a: 633), der durch den Menschen denkend und handelnd entwickelt werden könne.¹⁵ Entgegen also der im allgemeinen Sprachgebrauch üblichen Verwendungsweise, Utopien als unrealistisch und rein abstrakt, unvermittelt zu begreifen, betont Bloch mit dem Begriff der „Konkreten Utopie“ die Vermittlung utopischen Wollens mit materiellen Gegebenheiten. Es gehe ihm darum, sich von der Abstraktion der Utopie zu distanzieren und nach den Verwirklichungs-Bedingungen für Utopien zu suchen (vgl. ebd.: 654). Zwar soll der praktisch-dialektische Materialismus, in dessen Tradition Bloch sich selbst einordnet, laut Marx nichts mit Utopie zu tun haben, da die Wissen-

15 Der Vollständigkeit halber sei hier erwähnt, dass Blochs Utopiebegriff unterschiedliche Ebenen umfasst und auch eine Eigenschaft der Materie meint, die in ihr befindlichen Möglichkeiten zu entwickeln und nicht nur passive Trägerin zu sein. Bei Blochs Materiebegriff handelt es sich wiederum um ein Zweifaches, einmal bezogen auf physische Materie, die auch mit Stoff oder Substanz gleichgesetzt werden kann, und einen menschlich-gesellschaftlichen Materiebegriff (vgl. Zudeick 2012b: 265f.). Damit geht Blochs Materiebegriff zwar mit Marx' und Engels' Annahme einher, dass alles Seiende materiell stofflichen Ursprungs und die Existenzform der Materie die Bewegung sei. Gleichzeitig geht er über den Substanzbegriff hinaus und fasst Materie auch als Form- bzw. Strukturbegriff gesellschaftlicher Verhältnisse. Blochs Materie-Form-Relation bedarf einer eigenen Untersuchung hinsichtlich ihres Verhältnisses, was in dieser Arbeit jedoch zu weit führt.

schaft das Utopische abgelöst habe (vgl. ebd.: 643f.).¹⁶ Jedoch geht Bloch davon aus, dass es einen „Kern“ jeder Utopie gebe, einen Antrieb eben jenes Wollens, den es zu bewahren gelte (vgl. ebd.: 653f.). Materie sei Anlage zur Verwirklichung, denn im Stoff stecke eine Vielfalt von Möglichkeiten, die verwirklicht werden könnten (vgl. Zudeick 2012b: 270f.).

Hieran schließt Blochs Praxisbegriff an, denn Utopie ist für ihn nichts Starres, sondern gesellschaftsverändernde, menschliche Tätigkeit. Durch die Vielfalt der werdenden Möglichkeiten im „Noch-Nicht“ als Kategorie des Strebens und Wollens zwischen dem aktuell Seienden und dem, was sein könnte, könne die Utopie nicht bereits determiniert sein (vgl. Siebers 2012: 403). Das „Nicht“ im „Noch-Nicht“ drücke einen Mangel der materiellen Existenz aus, wodurch das „Noch-Nicht“ zum Maßstab für das Handeln im Jetzt werde und seine Inspiration aus vergangenen Kämpfen beziehe (vgl. ebd.: 405 f.; Douzinas 2011: 193). Bei Bloch wohnt somit jeder Tätigkeit ein *Streben zu* etwas inne. Das subjektive Wollen, das Tätigwerden, hänge von objektiven Tendenzen ab. Die „Konkrete Utopie“ bedeutet damit die mögliche Verbindung utopischen Wünschens mit realen Tendenzen, womit „konkret“ bei Bloch „realisierbar“ meint.

Kritik an Blochs Utopie-Begriff wird besonders dahingehend geäußert, er habe diesen soweit entgrenzt, dass jedes Handeln utopisch sei, welches Kritik am Bestehenden übe und damit über das Jetzt hinausgehe. Damit zähle bei Bloch nur die Intention des Handelns, wobei der für Utopien nötige Strukturbegriff aus dem Fokus gerate (vgl. Amberger / Heyer 2016: 107). Die Fokussierung auf konkrete Nahziele, in denen laut Bloch immer auch das Fernziel der Utopie als eigentlicher Sinn anwesend sei, könne somit seine inhaltliche Ausrichtung verlieren, die unversöhnliche Kritik am und das Überschreiten des Bestehenden – womit wieder die Anfangsthese des Verlusts des emanzipatorischen, herrschaftsbefreienden Potentials im Raum steht. Zwar sind Blochs philosophische Kategorien aus den akademischen Diskursen der Philosophie und Sozialwissenschaften weitgehend verschwunden und wirken teils veraltet, nicht zuletzt durch Blochs romantische bis religiöse Sprache, wie beispielsweise des „wahren Kerns“ oder der „Vorbereitung eines Letzten, Absoluten in den Weltprozessen“ (Schiller 2018: 41). Den-

16 Die Abgrenzung von Frühsozialist:innen und die Utopie-Kritik Marx' und Engels' muss zudem vor dem Hintergrund ihrer Zeit betrachtet werden. Sie sahen sich dem Vorwurf ausgesetzt, selbst „nur“ Utopisten und Phantasten zu sein und grenzten sich durch ihre vehemente Ablehnung des Begriffs von frühsozialistischen und literarischen Utopist:innen ab, um die Wissenschaftlichkeit ihres praktisch-dialektischen Materialismus zu verteidigen (vgl. Zudeick 2012a: 643f.).

noch können einige seiner Begriffe Anstöße geben, den utopischen Gehalt Kritischer Theorie neu zu entdecken und so der Kritik die Kategorie des Wollens als utopische Praxis oder praktisch-utopische Forderungen zuführen (vgl. Adamczak / Neupert-Dopp-ler 2018: 33).

5.2 Menschenrechte im Verhältnis zur Konkreten Utopie

Nachdem nun der Utopie-Begriff Blochs angeschnitten und ins Verhältnis zum der Arbeit zugrundeliegenden Struktur- bzw. Formverständnis gesetzt wurde, stellt sich die eigentliche Frage des Kapitels, die zum Verhältnis von Menschenrechten und Utopie. Inwiefern können diese über die Kritik des Bestehenden hinaus mit utopischen, radikal-emanzipatorischen Gesellschaftskonzeptionen verbunden werden, um so über die Funktion der Berichtigung des Ist-Zustands (und hierdurch möglichen Konstitution der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse) hinaus Wirkung zu zeigen? Ein möglicher Vorschlag ist die Verbindung des im vorigen Unterkapitel erläuterten Konzepts der „Konkreten Utopie“ mit der in Kapitel 4.3 aufgeführten alternativen Begründung der Menschenrechte.

Blochs „Konkrete Utopie“ ist dabei ein möglicher Weg, vom Nicht-Ausmalen utopischer Gesellschaftskonzeptionen dennoch an herrschaftsbefreienden Zielen festhalten zu können, da die Potentiale der Gegenwart mit utopischem Bewusstsein gekoppelt werden. Ausgangspunkt eines materialistischen Menschenrechtsverständnisses ist die Rückbeziehung gesellschaftlicher Verhältnisse von Naturvorstellungen auf den Menschen selbst. Daraus ergibt sich, dass Menschen ihre (Re-)Produktionsverhältnisse frei gestalten und daher verändern können, die bürgerlich-kapitalistischen Verhältnisse also keiner evolutionären oder natürlich gewachsenen Logik entsprechen (vgl. Brenkert 1986: 62). Radikal-emanzipatorische Utopien beziehen sich auf diesen Faktor, auf die Veränderung der ökonomischen, politischen und kulturellen (Re-)Produktionsverhältnisse. Diese anderen Formen der Gestaltung der (Re-)Produktionsverhältnisse sind dabei die Utopie, die (noch) nicht erreicht sind. Hierdurch können Menschenrechte nicht an sich eine utopische Gesellschaft zeichnen, denn sie sollen keine explizite gesellschaftliche Zukunft imaginieren oder als abgeschlossene Zustände und fixierte Punkte dienen. Sie interve-

nieren in die jeweilige Gegenwart, wobei sie in ihrer Negation, im Nicht-Wollen menschenunwürdiger Zustände auch ein Wollen besitzen, eine Ahnung von einer menschenrechtlich eingerichteten Gesellschaft. Menschenrechte können nur darauf hinweisen, dass gesellschaftliche Strukturen menschlichen Bedürfnissen entsprechend gestaltet werden sollen, denn schlussendlich „steht keine ‚unpersönliche‘ Norm der Optimierung von Weltzuständen. Ihre Basis bilden die gültigen Ansprüche unvertretbar einzelner Menschen“ (Ladwig 2010: 68).

Wenn Menschenrechte also, wie in Kapitel 4 angenommen, die in Begriffen festgehaltenen Bedürfnisse historischer Menschen und konkreter emanzipatorischer Kämpfe sind, werden diese Bedürfnisse durch die Menschenrechte über den historischen Punkt des Kampfes hinausgetragen, sozusagen transzendiert, und weisen damit über den jeweiligen Ist-Zustand der Gegenwart hinaus. In ihnen sei ein „Überschuss“ enthalten, der die Möglichkeit zum Überschreiten der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse in sich trage (vgl. Narr / Vack 1983: 106f.). Dieser utopische Überschuss lässt sich durch neue emanzipatorische Kämpfe wieder und wieder überschreiten und bedürfnisorientiert ausgestalten, wodurch die Utopie nicht erreicht, sondern immer wieder von Neuem gesetzt wird und als Hoffnungsträgerin dient. Menschenrechtliche Begehren dienen dabei als Orientierungspunkte, als Leitlinien im Jetzt und der Vermittlung, gerade durch die Widersprüche ihrer Verheißungen und der realen Ausgestaltungen gesellschaftlicher Verhältnisse.

Die Verbindung von „Konkreter Utopie“ mit dem Themenkomplex der Menschenrechte ist also der immer neu zu setzende Vermittlungsprozess der Gegenwart und dessen Möglichkeitsgehalt, diese praktisch zu überschreiten. An der Frage nach dem „Wohin“ sei dementsprechend die Frage nach Orientierung verknüpft, nach Leitplanken des Handelns, wobei Orientierung immer bedeute, sich an etwas Allgemeinem auszurichten: Menschenrechte könnten als diese Orientierung gebende Praxis der Nichtdiskriminierung verstanden werden (vgl. Narr / Vack 1983: 108). Das bedeute jedoch auch, dass Menschenrechte nicht kompromissfähig seien und ihre Ansprüche dementsprechend nicht unvermittelt umgesetzt werden könnten, sondern strukturell gestaltet werden müssten (vgl. ebd.). Hierbei kommt der aktiv handelnde Mensch als gesellschaftlicher, nicht isolierter Mensch zum Tragen, der auch bei Bloch eine prominente Stellung seines Praxisbegriffs innehat.

Wie in Kapitel 2.2 ausgeführt, ist gerade die gegenständliche Bewegung Widersprüche lösende und gleichzeitig neu setzende Existenzform. Dies bedeutet, dass Ansätze eines eigenständigen, materialistischen Menschenrechts-Verständnisses eben nur dynamische Ansatzpunkte darstellen, die sich aus der Herrschaftskritik der jeweiligen historischen Zeit ergeben. Zum konkreten Utopieverständnis gehört also zwingend die Kritik am Bestehenden, das Wollen zum Überschreiten dieser Zustände und das Wissen um die zeitliche Gebundenheit hinsichtlich der konkretisierten Begehren in den Menschenrechten. Hieran wird deutlich, dass Utopie nie abschließend erreicht werden, sondern nur immer aufs Neue emanzipatorische Kämpfe mit einem Fernziel, einem „Wozu“ oder „Wohin“ untermauern kann, worauf sich das emanzipatorische Begehren richtet (vgl. Adamczak / Neupert-Doppler 2018: 24). Das Erreichen konkreter Nahziele durch menschenrechtliche Praxis kann zum Wollen neuer Fernziele führen, zum Wollen der Etablierung menschenrechtlicher gesellschaftlicher Formen. Zudem sei die Forderung nach utopischer Praxis gleichzeitig eine nach praktischen Forderungen: „Jede verhinderte Abschiebung erneuert das Versprechen auf eine Welt ohne Grenzen“ (ebd.: 33).

Durch die Fokussierung auf den gesellschaftlich handelnden Menschen kann auch einer Gefahr begegnet werden, die allzu häufig in utopischen Anliegen auftritt: Umgekehrt zum Verständnis, dass die Utopie nicht ausgemalt werden darf, weil sie sonst mit Herrschaftsverhältnissen der Gegenwart behaftet sei, gibt es auch die Vorstellung, dass Utopie so gründlich der Gegenwart entledigt werden müsse, dass die Menschen der Gegenwart keinen Platz in ihr hätten, weil sie zu sehr von der Gesellschaft gezeichnet seien – es also einen utopischen, noch nicht existenten Menschen brauche (vgl. Adamczak / Neupert-Doppler 2018: 26). Hierdurch wird gerade menschenrechtliche Praxis als Prozess, Lernfähigkeit hin zu Gesellschaftlichkeit und das utopische Wollen durch das Leiden an den gesellschaftlichen Formen verneint. Die Relevanz von Menschenrechten liegt gerade in der Entwicklungsfähigkeit der Menschen und ihrer Möglichkeiten (vgl. Narr 2008: 102).

Ein materialistisches Menschenrechtsverständnis beruht auf der Annahme, dass die Anliegen der aus der Leidensfähigkeit der Menschen erwachsenen emanzipatorischen Kämpfe in den menschenrechtlichen Begriffen transzendiert werden, somit konkrete Bedürfnisse von Menschen in diesen enthalten sind und eben nicht ein abstraktes Menschsein gefasst werden soll. Bei Bloch bedeutet „konkret“ hinsichtlich der Utopie

nicht allein materiell existierend, sondern den Möglichkeitsgehalt, das Realisierbare in der Materie. Bloch geht es darum, sich von der Abstraktion zu distanzieren und nach den Verwirklichungsbedingungen für emanzipatorische Utopien zu suchen, wobei Menschenrechte als Praxis ein Anknüpfungspunkt bilden können. Menschenrechte als Möglichkeiten des zwischenmenschlichen Ausgestaltens können den Blick auf das lenken, was für deren Verwirklichung notwendig wäre; den Blick also auf gesellschaftliche Organisationsformen zu richten, die über das isolierte bürgerliche Subjekt hinausweisen (vgl. Narr / Vack 1983: 116f.). Das emanzipatorische Interesse kann dabei nur auf Gesellschaft im Ganzen gerichtet sein, um ebendiese Aufhebung der Isolation zum Ziel zu haben und den politischen Charakter zu bewahren. Dieses menschenrechtliche Verständnis ist grundsätzlich politisch zu verstehen, da es auf ein anderes Verhältnis von Mensch und Gesellschaft abzielt.

5.3 Menschenrecht auf soziale Ordnung

Das Ziel der Arbeit ist, einen Beitrag zu einem eigenständigen materialistischen Menschenrechtsbegriff zu leisten. Dazu zählt jedoch auch, die Abstraktion der Menschenrechte auf ihre konkreten Bedingungen zurückzuführen und nicht auf ähnlich abstrakter Ebene zu verweilen. Was nun allgemein für die Rolle ausgearbeitet wurde, die den Menschenrechten hinsichtlich radikal-emanzipatorischer Utopien zuteil werden könnte, soll nun etwas konkreter am Beispiel des Menschenrechts auf soziale Ordnung veranschaulicht werden. Dies mag zunächst konträr zur emanzipatorischen Ausrichtung eines materialistischen Menschenrechtsbegriffs erscheinen, da einerseits der Zusammenhang zwischen Formbegriff und herrschaftlicher Ordnung herausgearbeitet wurde, und andererseits Ordnung und Freiheit oftmals als konträre Seiten einer dualistischen Gesellschaftskonzeption begriffen werden; hierauf wird in zwei Schritten einzugehen sein.

Zunächst gilt anzumerken, dass ein Menschenrecht auf soziale Ordnung in Artikel 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte festgehalten ist: „Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können“ (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948). Dieses Menschenrecht könne als eine Art „Metarecht“

verstanden werden, das gewährleisten soll, dass andere Freiheitsrechte überhaupt umgesetzt werden können (vgl. Demirović 2008: 111). In dieser Funktion ist es ein besonderes Menschenrecht, denn ohne gesellschaftliche Struktur kann es keine Rechte geben, womit dieses Recht genau jenes auf eine menschenrechtliche gesellschaftliche Form ist, wird es beim Wort genommen. Da, wie in Kapitel 3 angenommen, die Menschenrechte herrschaftsförmig durchgezogen sind, lohnt nun ein Blick darauf, welche gesellschaftlichen Organisationsformen nötig wären, in denen Menschenrechte und Utopie über den gesellschaftlichen Strukturbegriff vermittelt werden, um sie nicht idealistisch verkommen zu lassen (vgl. ebd.: 116).

Während im vorigen Kapitel auf die ersten beiden Aspekte der Begründung eines materialistischen Menschenrechtsbegriffs eingegangen wurde, wird nun der dritte Aspekt beleuchtet, den der Beachtung des Besonderen im Allgemeinen mittels Selbst- und Mitbestimmung an den eigenen Rechten, worin auch der Gehalt der Menschenrechte als Prozessnormen verankert ist. Die Praxis der Menschenrechte macht maßgeblich aus, was als politisch begriffen wird (vgl. Ingram 2015: 14). Wie in Kapitel 3 deutlich wird, ist es notwendig, Politik nicht als etwas Externes zu begreifen, das dem natürlich erscheinenden, ursprünglich vereinzelt Menschen auferlegt werde und in seiner Freiheit beschränke, sondern den Menschen selbst als empathisches und soziales Wesen zu begreifen (vgl. Roth 2004: 39). Das, was als politisch gilt, kann deshalb nicht über den Gegensatz zu dem definiert werden, was ökonomisch oder häuslich und damit vom Rest der Gesellschaft getrennt erscheint. Dabei könne besonders die Bedürfnisartikulation von Subalternen vormals entpolitisierte Bedürfnisse politisieren und damit die Trennung der Sphären in öffentlich und privat, Ökonomie, Häusliches und Politik infrage stellen (vgl. Fraser 1994: 265). Es kann dabei nicht emanzipatorisch, selbstbestimmt und im utopischen Sinn zielführend sein, staatliche Regulierungen in alle Bereiche des Lebens zu fordern. Die bürgerlich-kapitalistische Form der Politik ist durch ein hohes Maß an Bürokratisierung, Professionalisierung und Ausdifferenzierung gekennzeichnet. Eine utopische Alternative könne keine Auflösung der Sphärentrennung zugunsten einer Seite, Vereinzelung in Privatheit oder vollständige Öffentlichkeit durch Repression und Homogenisierung fordern (vgl. Holland-Cunz 1990: 304f.).

Vielmehr geht es darum, eine unentfremdete Ordnung als utopisches Fernziel anzustreben, in der die Gegenwart nicht dualistisch in möglichst isolierte Privatisierung oder

möglichst hohe staatliche Kontrolle aufgelöst wird (vgl. ebd.: 306). Wenn Menschenrechte als Praxis verstanden werden, sind sie nur radikaldemokratisch, als Selbstbestimmung durch gesellschaftliche Teilnahme und Teilhabe umzusetzen (vgl. Georgi 2021: 06). Das bedeutet auch, die Demokratisierung der kapitalistischen, privaten (Re-)Produktionsformen zu fordern und diese privatisierte Öffentlichkeit zu problematisieren. Durch demokratische Selbstbestimmung werde gewährleistet, dass Menschenrechte nicht dogmatisch abgeschlossen würden und Menschen ihre allgemeinen Begriffe mitbestimmen (vgl. Narr 2002: 601). Mit dem demokratischen Aspekt rangieren Menschenrechte nicht nur innerhalb der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem, sondern auch von Individualität und Kollektivität.

Um die Rückholung der Abstraktion der Staatsbürger:in vom wirklichen Menschen zu erreichen, genüge es nicht allein den historischen Prozess zu analysieren, sondern selbst handelnd einzugreifen – entlang jener menschenrechtlichen Prozessnormen, die sich aus emanzipatorischen Kämpfen gebildet haben, denn Geschichte laufe nicht starr gesetzmäßig ab, sondern sei nicht gänzlich determiniert. Es gehe darum, Entwicklungstendenzen zu analysieren und sich zu ihnen konkret zu verhalten (vgl. Zudeick 2012a: 655; Roth 2004: 39). In einer utopischen Gesellschaftsformation kann vermutlich nicht mehr von Menschenrechten und deren Umsetzung gesprochen werden, da sich im Prozess der Veränderung der Form auch der Inhalt wandelt und umgekehrt, bei grundsätzlicher Veränderung des Inhalts auch die Form zu einer neuen findet. Menschenrechtliche Praxis arbeitet deshalb an ihrer eigenen Auflösung durch Überschreitung.

Was bedeutet nun ein anderes politisches Verständnis für die Inhalte der ausgewählten menschenrechtlichen Prinzipien? Zunächst kann die Forderung nach sozialer Sicherheit als praktische Solidarität verstanden werden, die die kapitalistische Unsicherheit und Konkurrenz nicht durch staatliche Interventionen ergänzt, sondern ersetzt, was die Formel der Geschwisterlichkeit („Brüderlichkeit“ bei der Parole der Französischen Revolution) nicht ins Leere laufen lässt (vgl. Adamczak / Neupert-Doppler 2018: 31). Zudem gilt es die Kausalbeziehung zwischen Freiheiten währendem Eigentum und der daraus abgeleiteten und zugleich durch es begrenzten Gleichheit grundsätzlich aufzulösen (Narr / Vack 1983: 110). Durch die Garantie des Eigentums an Produktionsmitteln und einem negativen Freiheitsbegriff (Freiheit *von* gesellschaftlicher Verantwortung) werden die Rechte darauf gestützt, die Menschenrechte Anderer zu unterminieren, allen voran

das Recht, sich Arbeitskraft anzueignen oder lebensnotwendige Ressourcen wie Nahrungsgrundlagen, Wasser und Wohnraum zu privatisieren (vgl. Demirović 2008: 114). Der Kern der Menschenrechte, Freiheit und Gleichheit, sollte dagegen dynamisch verstanden und politisch gedacht werden (vgl. Narr 2008: 103). Es scheint, als werde individuelle Freiheit höher gewertet als Gleichheit, denn die Ungleichheit ist in die kapitalistischen Strukturen selbst eingeschrieben und wird durch den „allgemeinen“ Freiheitsbegriff legitimiert und stabilisiert, da beide über die Waren- und Kapitalform vermittelt werden (vgl. Narr 2012: 26 und 254f.). Durch die Abkopplung des Politischen werde die Vorstellung reproduziert, Freiheit sei etwas Individuelles und Gleichheit dagegen kollektiv und durch Intervention des Staates zu regulieren, als seien die beiden Begriffe grundsätzlich voneinander getrennt (vgl. Balibar 2011: 280). Dabei gebe es weder historische Beispiele für Freiheitsbeschränkungen ohne gleichzeitige soziale Ungleichheiten, noch für soziale Ungleichheiten ohne bestimmte Freiheitsbeschränkungen, die Begriffe müssten also miteinander vermittelt und dadurch gesellschaftlich verstanden werden (vgl. ebd.: 292).

Zwar kann Freiheit in ihrem Wirkungsgrad individualistisch gedeutet werden, aber bei Gleichheit ist dies schwieriger. Gelte Gleichheit, wie in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, rein formal, werde sie automatisch in ihrem Wirkungsumfang beschränkt und es bleibe ein großer Anteil materieller Ungleichheit, der nicht formal überdeckt werden könne (vgl. Bloch 1985: 187f.). Gleichheit kann damit nicht formal bleiben, denn dann existiert sie überhaupt nicht. Solange Freiheit nicht mit ökonomischer Gleichheit verknüpft sei, blieben beide eine Farce (vgl. ebd.). Eben diese Verknüpfung gelte es in einer utopischen Sozialordnung zu erkennen, um das „Reich der Freiheit“, die Ordnung der freien Gesellschaft zu organisieren. Mit Bloch gesprochen meint positive Freiheit die Verbindung von Freiheit und Ordnung, die Überwindung egoistischer, willkürlicher Einzelinteressen und die Etablierung gesellschaftlicher Strukturen demokratischer Prozeduren; Ordnung sei nicht das Gegenstück zur Freiheit, sondern die Form der „freien Gesellschaft“ selbst (vgl. Korngiebel 2017: 183f.).

6. Fazit

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, einen kritischen Beitrag aus einem materialistischen Standpunkt heraus zu den in den letzten Jahrzehnten aufstrebenden liberalen Menschenrechts-Diskursen zu liefern und doch bei aller Kritik immer die Perspektive beizubehalten, an den Menschenrechten aus einem emanzipatorischen Anspruch heraus festhalten zu wollen. Hierbei wurde die Dialektik von Form und Inhalt als materialistische Methode gewählt, um mithilfe dieser die Grenzen und Widersprüchlichkeiten der gesellschaftlichen Formen und der menschenrechtlichen Inhalte aufzudecken und die bereits existenten unterschiedlichen Kritiken an ebendiesen Grenzen der Menschenrechte verschiedener Theorien und Ansatzpunkte nochmals neu zusammenzuführen.

Dabei ging es eben nicht darum, die Widersprüche, die in der Historie der Menschenrechte selbst angelegt sind, zur einen oder anderen Seite auflösen zu wollen – denn Dynamik und historische, konkrete Bewegung ist der seiende Widerspruch selbst. Es war vielmehr erforderlich, diese Widersprüche in ihren konkreten sozialen Formen sichtbar zu machen. Die Forschungsfrage bezieht sich auf genau dieses Spannungsverhältnis: *Wie kann ein kritischer Menschenrechtsbegriff aussehen, der nicht der bürgerlich-kapitalistischen Abstraktion erliegt, sondern das radikal-emanzipatorische Potential der Menschenrechte, die Politisierung von Unterdrückung und Herrschaft, in den Mittelpunkt rückt?* Da die Frage so weit gefasst ist, stellt die Arbeit nur einen kleinen Beitrag zu einem eigenständigen materialistischen Menschenrechtsbegriff dar, als der Frage im Ganzen nachkommen zu können.

Zunächst gilt es zu reflektieren, ob die Methode der Dialektik von Form und Inhalt als analytische Grundlage für die Bearbeitung des menschenrechtlichen Themenkomplexes gewinnbringend war. Entlang der Form-Inhalt-Relation die Thematik der Menschenrechte zu analysieren war deshalb spannend, weil die Formanalyse der gesellschaftlichen Verhältnisse in den Begriffen und selbst der Kritik der Menschenrechte oftmals nicht ausreichend behandelt wird. Unter der dreiteiligen Formanalyse der Menschenrechte war es möglich, bereits bestehende Kritiken an den Menschenrechten und die Analyse verschiedener gesellschaftlicher Verhältnisse der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation einerseits zusammenzubringen und zudem anders als bislang zueinander in Verbindung zu setzen, beispielsweise keinen „Block“ feministischer Kritik

und einen weiteren der Staatskritik nebeneinander zu stellen, sondern diese unterschiedlichen Analyseebenen in spezifischer Weise in Verbindung zueinander treten zu lassen, eben der Formanalyse der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sich unterschiedliche Herrschaftsverhältnisse kreuzen und verbinden. Die Formanalyse der Menschenrechte sollte dabei helfen, diese oft abstrakt behandelten moralischen Rechte konkreter historischer Dynamiken zuzuführen, um ihre herrschaftliche Durchsetzung greifbar zu machen und die sozialen Formen des „Stoffs“, der Begriffe der Menschenrechte sichtbar werden zu lassen. Hierbei bleibt festzuhalten, dass Herrschaftskritik und Formanalyse untrennbar miteinander verwoben sind und demnach eine gute Basis für den Strukturbegriff der Menschenrechte bilden.

Die erkenntnisleitende These zum ersten Teil der Arbeit, der sich als grundlegende Bestandsaufnahme der Analyse der herrschaftlichen Durchsetzung der menschenrechtlichen Begriffe widmete und deren soziale Formen aufdeckte, lautete: *Wenn Menschenrechte in historisch spezifischen Formen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft entstehen, entspricht auch ihre Substanz, ihr Inhalt dieser Charakteristik, woran das emanzipatorische Potential verloren geht.* Die These ist überspitzt formuliert, da die Arbeit gerade nicht dem bürgerlichen Moralversprechen der „heilenden“ Menschenrechte folgt und somit auf deren beschränktes Potential in den bürgerlich-kapitalistischen Formen hinweisen möchte. Der These kann somit zum großen Teil zugestimmt werden, wenn auch „verloren gehen“ nicht zutreffend formuliert ist. Wenn der Arbeit nicht die Annahme zugrunde läge, dass auch heute emanzipatorische Potentiale in den Menschenrechten enthalten sind, wäre auch ihre Untersuchung hinsichtlich der Menschen wirklicher Rechte unnötig. Problematisch bleibt jedoch, dass Bewegungen und Widerstreit in gesellschaftlichen Verhältnissen, der emanzipatorisch und herrschaftskritisch beginnt, oft an den bürgerlichen Formen scheitert, besonders wenn diese nicht analysiert werden, und mit diesem Scheitern eine Änderung der Strategie hin zur Konstitution im Bestehenden vorgenommen wird. Durch Erfolg in den vorgefundenen Verhältnissen ändern sich jedoch auch die Inhalte und können nicht mehr so radikal auftreten, wie sie einst begannen und verfehlen damit emanzipatorische Potentiale. Es ist also geboten, sowohl gesellschaftliche Formen zu analysieren, als auch die eigenen emanzipatorischen Ziele immer wieder zu prüfen und sich so des eigenen Standpunktes in den gesellschaftlichen Verhältnissen zu vergewissern. Auch im Themenkomplex der Menschen-

rechte lässt sich beobachten, dass die Tendenz zur Institutionalisierung die Gefahr birgt, Egalität innerhalb der herrschenden Ordnung zu erlangen, so notwendig dies ist, und die emanzipatorische Kraft herrschaftsbefreiender, über die bestehenden Verhältnisse hinausragende Praxis außer Acht zu lassen. Damit bleibt Marx' Kritik an den Menschenrechten und die Abstraktion durch den/die Staatsbürger:in auch heute noch Grundlage der Kritik.

Um nochmals auf die Beantwortung der These zum herrschaftskritischen Analyse-Kapitel zurückzukommen, sei angemerkt, dass heute noch in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation Menschenrechte erkämpft und erstritten werden, wie beispielsweise aktuell um die Selbstbestimmung der eigenen Geschlechtsidentität. Die Anerkennung einer solchen als Menschenrecht kann dabei nicht lapidar als stabilisierend für bestehende Ordnung abgetan werden, denn für konkrete Menschen hat ein solches Menschenrecht Auswirkungen auf ihre Lebensrealität. Es fällt auf, dass individuelle Abwehrrechte sowohl ein emanzipatorischer Fortschritt sind, als eben genau durch diese Individualisierung die Gefahr besteht, dass gesellschaftliche Verhältnisse nicht gesehen werden. Auch hier zeigt sich dialektische Bewegung zwischen Emanzipation und Herrschaft.

Um auf die Forschungsfrage einzugehen, wie sich das Verständnis von Menschenrechten ändern muss, damit sie kritisch, Unterdrückungsverhältnisse politisierend genutzt werden können, war es anschließend an die Formanalyse notwendig auch ihre Begründung zu reformulieren. Dabei stellte sich heraus, dass der Begriff der menschlichen Würde als Begründung der Menschenrechte leer bleibt. Generell lässt sich anmerken, dass eine normative, moralische Perspektive auf Menschenrechte unzulänglich bleibt, weil in ihr die Erwartung liegt, es ginge allein darum für die Geltung der Normen in ihren jetzigen Formen einzutreten und es an mangelndem Willen liege, dass Menschenrechte nicht umgesetzt werden. Bei einem materialistischen Begründungsansatz muss bedacht werden, dass ein einheitliches Verständnis von Menschenrechten ihnen genau jene freie Bewegung nimmt, die durch eine emanzipatorische Ausrichtung erreicht werden soll. Ein materialistisches Menschenrechtsverständnis zu entwickeln bedeutet, die wandelbaren und individuellen Bedürfnisse politisch-emanzipatorischer Kämpfe der historischen Menschen zu fassen und sie in Begriffen zu transzendieren. Emanzipation ist dabei kein festgelegtes Ergebnis eines linearen Prozesses, sondern ein Vor und Zu-

rück historischer Kämpfe, beruhend auf der Lernfähigkeit des Menschen und die Vermittlung zwischen herrschaftsminimierenden und herrschaftsbefreienden Zielen. Dabei knüpft ein materialistisches Menschenrechtsverständnis an der Annahme vom Menschen als empathisches und soziales Wesen an, das leidensfähig ist. Diese Annahme führt dazu, dass dieser andere Menschenrechtsbegriff nur aus dem Gesellschaftlichen selbst konzipiert werden, er also gar nicht unsozial sein kann. Überspitzt kann behauptet werden, dass erst die Formanalyse und -kritik Menschenrechte einer materialistischen Basis zuführen und es darum geht, die Menschenrechte durch kollektive und soziale Strukturveränderungen zu untermauern und sie umgekehrt als Fundament politischer Praxis zu begreifen.

Für den nachfolgenden Teil der Arbeit kann festgehalten werden, dass die Methode der Form-Inhalt-Relation den Arbeitsprozess erschwerte: Ziel war, einen Beitrag zu einem eigenständigen materialistischen Menschenrechtsbegriff zu leisten, der über die Kritik an den menschenunwürdigen jetzigen Verhältnissen hinausgehen kann. Es können jedoch weder zukünftige, herrschaftsbefreite gesellschaftliche Formen ausgemalt werden, noch die menschenrechtlichen Inhalte zukünftiger emanzipatorischer Kämpfe oder die Dynamik bestehender Menschenrechte vorweg genommen werden. Um der Methode der Formanalyse und der erkenntnisleitenden These des letzten Kapitels des Hauptteils - *Es braucht, um andere Inhalte der Menschenrechte zu transportieren - als wirkliche Rechte der Menschen - eine eigene Form, die nicht der abstrakten Konstruktion der Menschenrechte entspricht.* - dennoch gerecht zu werden, bedurfte es einem „Umweg“ über den utopischen Gehalt kritischer, materialistischer Theorie, um über die Kritik und Negation des Bestehenden nicht nur zu sagen, was menschenrechtsverletzend ist und warum, sondern auch zu sagen, warum diese Verhältnisse nicht notwendigerweise so sein müssen, weshalb sie veränderbar sind.

Hier war es gewinnbringend, den menschenrechtlichen Begriff der transzendenten Interessen und Bedürfnisse mit Blochs Theorie der „Konkreten Utopie“ zu verknüpfen, da sich diese mit dem Begriff des Möglichkeitsgehalts der Materie der Potentiale der Gegenwart annimmt und dies mit Menschenrechten als Ergebnis historisch-konkreter Kämpfe zusammengeführt werden kann. Menschenrechte eignen sich hierbei als Grundlage der Kritik an Bestehendem und gehen insofern darüber hinaus, weil sie die Ergebnisse aus historisch-konkreten Kämpfen gegen gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse

in Begriffen transzendieren und somit als Basis anknüpfungsfähig für spätere Kämpfe sind, die die Begriffe wiederum über ihren ehemaligen Rahmen hinaustragen können. Es zeigte sich, dass Menschenrechte und Utopie über die gesellschaftliche Form einander vermittelt werden können: Sowohl Inhalt als auch Form der Utopie können konkret in der Gegenwart nur unbestimmt bleiben, aber gesellschaftliche Formen können kritisiert werden und die Praktizierungen von Menschenrechten einen Ausblick auf Kommenendes geben, was die Versprechen auf eine menschenrechtliche Welt erneuert. Menschenrechte mit utopischen Fernzielen zu verbinden stellt den Versuch dar, das Utopische zumindest etwas konkreter zu füllen, denn auch Begriffe wie „befreite Gesellschaft“, „das gute Leben“ oder „Kommunismus“ müssen schlussendlich konkret gefüllt werden. Dabei soll noch einmal erwähnt werden, dass die Verwirklichung der Utopie nicht darin besteht, dass eine Gesellschaft alle Menschenrechte erfüllt, sondern dass Kämpfe zur Verwirklichung der Menschenrechte zu Veränderungen der gesellschaftlichen Formen führen können und dass Formveränderungen sukzessive wiederum andere Möglichkeiten, andere Inhalte bieten können.

Viel Kritik an Menschenrechten entsteht in Bezug auf die Vernachlässigung der sogenannten Sozialen Menschenrechte. Wie das Beispiel des Menschenrechts auf eine soziale Ordnung, in der alle anderen Menschenrechte verwirklicht würden, nahelegt, kann ein anderes, materialistisches Menschenrechtsverständnis nur sozial konzipiert sein, weil zwangsläufig gesellschaftliche Formen mitgedacht werden müssen. Menschenrechte, als soziale Strukturbedingungen verstanden, können dabei helfen, Orientierungspunkte der zwischenmenschlichen Praxis zu bieten, Kritik an unmenschlichen Verhältnissen zu äußern und darüber hinaus eine Idee, eine Ahnung von utopischen Gesellschaftskonzeptionen bieten, die es immer wieder zu überschreiten gilt. Es ist notwendig für emanzipatorische Politik auch die Hoffnung auf ein gutes Leben zu wahren, statt mit dem Bilder- verbot in der reinen Negation zu verhaften. Utopien sind dabei nicht nur Phantastereien, sondern aus gesellschaftlichen Analysen notwendige Hervorbringungen für gesellschaftliche Veränderungen, wobei Utopie keine abgeschlossene Form meint, sondern vielfältige Antworten und Formen annehmen kann.

Die These des Kapitels kann somit zwar mit einem einfachen Ja beantwortet werden: Es bedarf anderer gesellschaftlicher Formen, damit Menschenrechte als Rechte der Menschen wirken können, doch wie genau diese eigenen Formen aussehen, kann nicht ge-

klärt werden. Es gilt die Prämissen der bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftung infrage zu stellen, ihre Widersprüche aufzudecken und die Sphärentrennungen aufzulösen, die Abstraktion in die konkreten Verhältnisse zurückzuholen. Hierbei braucht es Orientierungspunkte, die aus früheren emanzipatorischen Kämpfen gewonnen werden können. Abschließend kann die Forschungsfrage also dahingehend beantwortet werden, dass Menschenrechte als Leitplanken über das Bestehende hinausweisen, sie als Mittlerinnen zwischen Nah- und Fernzielen dienen können. Am Begriff der Menschenrechte festzuhalten lohnt auch deshalb, weil sie im Hier und Jetzt so unbestritten sind – Menschenrechte können nicht grundsätzlich abgelehnt werden, ohne dabei die eigenen Anliegen zu diskreditieren. Der Begriff ist also hochgradig anschlussfähig an gesellschaftliche Diskurse und gleichzeitig muss er anders verstanden werden, wenn er sein emanzipatorisches Potential nicht an der Schwelle bestehender Ordnung verlieren soll. Es muss hierfür zwingend immer wieder von Neuem eine Formanalyse von Herrschaft und Gesellschaft vorgenommen werden, um der Dynamik gesellschaftlicher Veränderung gerecht zu werden.

Anschließend an die Arbeit soll noch ein Ausblick auf anknüpfende Forschungsfelder gegeben werden: Die Komplexität der hier verwobenen Bereiche hat zur Folge, dass auf unterschiedliche Richtungen vertiefend eingegangen werden kann. So wurde das Verhältnis von Marx und Marxismus zu Menschenrechten zwar punktuell eingebracht, aber dennoch hauptsächlich der Fokus auf die Methode des praktisch-dialektischen Materialismus in Bezug auf die Form-Inhalt-Relation gewählt. Das Verhältnis von marxistischen Theorien zu Menschenrechten ist jedoch viel breiter aufgestellt und lohnt einer intensiveren Nachforschung, Gegenüberstellung oder Prüfung auf Praktikabilität. Zudem ist das Thema Marx und Menschenrechte mit der Verknüpfung eines Ethikbegriffs im Marxismus verbunden. Des weiteren wurden Menschenrechte als Recht auf Selbstbestimmung angeschnitten, wobei hier auch näher auf alternative Demokratiekonzepte im Verhältnis zu materialistischen Lesarten der Menschenrechte geforscht, oder Menschenrechte hinsichtlich der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem, oder von Individualität und Kollektivität näher untersucht werden können, nachdem die Widersprüche in der Arbeit am Rande aufkamen. Zu guter Letzt sei noch erwähnt, dass die Form-Inhalt-Relation auch für die Analyse anderer Forschungsgebiete relevant sein kann, zum Beispiel bei der Bewertung konkreter emanzipatorischer Kämpfe, aber auch in naturwissen-

schaftlichen Gebieten, wie Herbert Hörz bereits mit seinen Schriften zur Elementarteilchen-Physik bewies.

Was bleibt als abschließende Zusammenfassung über das Verhältnis von Menschenrechten und materialistischer Gesellschaftskritik festzuhalten? Menschenrechte sind ein hochgradig umkämpftes politisches Feld. Sie wegen ihrer herrschaftlichen Durchsetzung und liberalen Verwendung deshalb für emanzipatorische Politik auszuklammern, ignoriert genau jene Paradoxien, Anschlussfähigkeiten und emanzipatorische Kämpfe um deren Begriffe. Gerade wegen ihrer Verallgemeinerung sind sie, besonders die Begriffe Freiheit und Gleichheit, den Kräfteverhältnissen der Gesellschaft überlassen. Menschenrechte eignen sich gerade *wegen* ihrer inhärenten, eklatanten Widersprüche als Basis der Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen. Hierbei stellt das Verständnis der Menschenrechte als transzendierte Begriffe der Leiden an gesellschaftlichen Formen die Vermittlung zwischen Kritik und Utopie dar und entspricht einem Wollen über diese gesellschaftlichen Formen hinaus. Dabei können konkrete Menschenrechtsbegriffe nur sozial und praktisch konzipiert werden, weil sie nicht einfach gegebene Rechte sind, sondern nur durch zwischenmenschliche Praxis existieren können, was wiederum von einem weiter gefassten Begriff des Politischen ausgeht als ihn die bürgerliche Sphären-trennung konzipiert. Menschenrechte sind nur durch gelebte Praxis existent und streben in ihrer widersprüchlichen Dynamik nach permanenter Überschreitung ihrer eigenen Grenzen. „Darum geht es: Die Menschenrechte weiterzutreiben, sie über sich selbst hinauszutreiben, sie mit ihrem eigenen Spiegel lockend aufzuheben (=korrigieren)“ (Narr / Vack 1983: 115).

Literaturverzeichnis

- Adamczak, Bini / Neupert-Doppler, Alexander (2018): „Ich halte das anti-utopische Bilderverbot für erledigt“ - Gespräch mit Bini Adamczak. In: Neupert-Doppler, Alexander (Hrsg.): *Konkrete Utopien. Unsere Alternativen zum Nationalismus*. Stuttgart: Schmetterling Verlag, S. 23-38.
- Alder, Doris (1990): *Freiheit, Gleichheit... und die „Natur“ der Frau*. In: Gerhard, Ute et al. (Hrsg.): *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*. Frankfurt a.M.: Ulrike Helmer Verlag, S. 211-216.
- Amberger, Alexander / Heyer, Andreas (2016): Theorie und Praxis. Blochs Verständnis des Marxismus 1949-1961. In: Schiller, Hans-Ernst (Hrsg.): *Staat und Politik bei Ernst Bloch*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 107-126.
- Arendt, Hannah (2011): Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: Menke, Christoph / Raimondi, Francesca (Hrsg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S.394-410.
- Arndt, Andreas (2017): Rechtsform gleich Warenform? Zur Methode in Paschukanis' Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. In: AG Rechtskritik (Hrsg.): *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*. 2. Aufl., Berlin: Bertz + Fischer GbR, S. 41-50.
- Balibar, Etienne (2011): „Menschenrechte“ und „Bürgerrechte“. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit. In: Menke, Christoph / Raimondi, Francesca (Hrsg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S. 279-305.
- Balibar, Etienne (2018): Menschenrechte. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 9. Hamburg: Argument, Sp. 526-542.
- Birnbaum, Simon (2017): Rechtsform und Herrschaft. In: AG Rechtskritik (Hrsg.): *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*. 2. Aufl., Berlin: Bertz + Fischer GbR, S. 82-90.
- Bittlingmayer, Uwe H. / Freytag, Tatjana (2019): Einleitung. In: Ders. / Demirović, Alex / Dies. (Hrsg.): *Handbuch Kritische Theorie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 01-37.
- Bloch, Ernst (1985): *Naturrecht und menschliche Würde*. Berlin: Suhrkamp.
- Brand, Ulrich / Görg, Christoph (2018): Historisch-materialistische Staatstheorie und die Form des Staates: Zur Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Zur Aktualität der Staatsform. Die materialistische Staatstheorie von Joachim Hirsch*, Staatsverständnisse Band 113. Baden Baden: Nomos, S. 09-20.

- Brenkert, George C. (1986): Marx and Human Rights. In: *Journal of the History of Philosophy*, Jg. 24, Nr. 01, S. 55-77.
- Brown, Wendy (2011): Die Paradoxien der Rechte ertragen. In: Menke, Christoph / Raimondi, Francesca (Hrsg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S. 454-473.
- Buckel, Sonja (2011): The juridical condensation of relations of forces: Nico Poulantzas and law. In: Gallas, Alexander et al. (Hrsg.): *Reading Poulantzas*. Pontypool: Merlin Press, S. 154-169.
- Buckel, Sonja (2015): Dirty Capitalism. In: Martin, Dirk / Martin, Susanne / Wissel, Jens (Hrsg.): *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 29–48.
- Buckel, Sonja (2020): Neo-Materialistische Rechtslehre. In: Dies. / Christensen, Ralph / Fischer-Lescano, Andreas (Hrsg.): *Neue Theorien des Rechts*. 3. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, S. 189-206.
- Buckel, Sonja / Kannankulam, John (2018): Von der Staatsableitung zur Formanalyse. Zur formanalytischen Begründung des Staates bei Joachim Hirsch – und der Notwendigkeit einer rechtsformanalytischen Erweiterung. In: Brand, Ulrich / Görg, Christoph (Hrsg.): *Zur Aktualität der Staatsform. Die materialistische Staatstheorie von Joachim Hirsch*, Staatsverständnisse Band 113. Baden Baden: Nomos, S. 49-72.
- Clapham, Andrew (2007): *Human Rights. A very short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Demirović, Alex (2008): Globale Soziale Rechte und Menschenrechte – wohin führen sie?. In: Kautke, Roland / Oehrlein, Brigitte (Hrsg.): *Globale Soziale Rechte. Zur emanzipatorischen Aneignung universaler Menschenrechte*. Hamburg: VSA Verlag, S. 110-121.
- Demirović, Alex (2018): Materialistische Staatstheorie als kritische Gesellschaftstheorie. In: Brand, Ulrich / Görg, Christoph (Hrsg.): *Zur Aktualität der Staatsform. Die materialistische Staatstheorie von Joachim Hirsch*, Staatsverständnisse Band 113. Baden Baden: Nomos, S. 95-114.
- Douzinas, Costas (2011): Menschenrechte und postmoderne Utopie. In: Menke, Christoph / Raimondi, Francesca (Hrsg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S. 186-214.
- Ehrmann, Jeanette (2009): Traveling, Translating and Transplanting Human Rights. Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonial-feministischer Perspektive. In: *Fe-*

mina Politica. Feministische Postkoloniale Theorie – Gender und (De)Kolonialisierungsprozesse, Jg. 12, Nr. 02, S. 84-95.

- Engels, Friedrich (1972a): Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. „Anti-Dühring“. In: *Marx-Engels-Werke*, Band 20. Berlin: Dietz Verlag, S. 05-303.
- Engels, Friedrich (1972b): Dialektik der Natur. In: *Marx-Engels-Werke*, Band 20. Berlin: Dietz Verlag, S. 304-570.
- Fraser, Nancy (1994): *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Generalversammlung der Vereinten Nationen (1948): *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* [online] <https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> [Zugriff am 18.07.2022].
- Georgi, Fabian (2021): Vortragsmanuskript »Warum trotzdem Menschenrechte? Der materialistische Menschenrechtsbegriff von Wolf-Dieter Narr«.
- Georgi, Fabian (2022): Rassismus im europäischen Migrations- und Grenzregime aus Sicht einer materialistischen Herrschaftstheorie. In: Roldán Mendívil, Eleonora / Sarbo, Bafta (Hrsg.): *Die Diversität der Ausbeutung. Zur Kritik des herrschenden Antirassismus*. Berlin: Dietz, S.83-101, unveröffentlichter Artikel-Entwurf (hier S.01-16).
- Gerstenberger, Heide (2017): Zur Analyse der gesellschaftlichen Formen >Recht< und >Staat<. In: AG Rechtskritik (Hrsg.): *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*. 2. Aufl., Berlin: Bertz + Fischer GbR, S. 60-68.
- Haug, Wolfgang Fritz (1995): Dialektik. In: Ders. et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 2. Hamburg: Argument, Sp. 657-693.
- Haug, Wolfgang Fritz (1999): Form. In: Ders. et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 4. Hamburg: Argument, Sp. 588-615.
- Haug, Wolfgang Fritz (2012): Kultur. In: Ders. et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 8/I. Hamburg: Argument, Sp. 276-318.
- Haug, Wolfgang Fritz (2018a): Materialismus, praktisch-dialektischer. In: Ders. et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 9/I. Hamburg: Argument, Sp. 216-237.
- Haug, Wolfgang Fritz (2018b): Metaphysik. In: Ders. et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 9/I. Hamburg: Argument, Sp. 710-765.
- Haug, Wolfgang Fritz (2018c): Materie. In: Ders. et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 9/I. Hamburg: Argument, Sp. 281-307.

- Holland-Cunz, Barbara (1990): Perspektiven der Ent-Institutionalisierung. Überlegungen zur feministischen Praxis. In: Gerhard, Ute et al. (Hrsg.): *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*. Frankfurt a.M.: Ulrike Helmer Verlag, S. 304-310.
- Holzeithner, Elisabeth (2016): Menschenrechte in feministischer Kritik: Aktuelle Debatten und Umsetzungskrisen. In: Leicht, Imke et al. (Hrsg.): *Feministische Kritiken und Menschenrechte. Reflexionen auf ein produktives Spannungsverhältnis*. Berlin: Opladen, S. 21-38.
- Hörz, Herbert (1960): Die dialektische Methode von Friedrich Engels und die moderne Physik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 08, Nr. 11-12, S. 1332-1345.
- Hörz, Herbert (1966): Zur dialektischen Beziehung zwischen Inhalt und Form. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 14, Nr. 03, S. 301-314.
- Hörz, Herbert (1971): *Materiestruktur. Dialektischer Materialismus und Elementarteilchenphysik*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Huguet, Montserrat Galceran (1999): Freiheit. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 4. Hamburg: Argument, Sp. 940-967.
- Ingram, James D. (2015): The Revolutionary Origins of Human Rights. History, Politics, Practice. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, Jg. 09, Nr. 01, S. 9-25.
- Jäger, Michael (2018): Methode. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 9/I. Hamburg: Argument, Sp. 789-807.
- Kistner, André (2017): Karl Marx – Kritik des Rechts als Kritik der politischen Form. In: AG Rechtskritik (Hrsg.): *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*. 2. Aufl., Berlin: Bertz + Fischer GbR, S. 20-30.
- Klapeer, Christine M. (2016): LGBTIQ-Rechte als Indikatoren von ‚Entwicklung‘? Postkolonial-queere Perspektiven auf entwicklungspolitische Debatten um sexuelle Menschenrechte. In: Leicht, Imke et al. (Hrsg.): *Feministische Kritiken und Menschenrechte. Reflexionen auf ein produktives Spannungsverhältnis*. Berlin: Opladen, S. 95-112.
- Klug, Petra (2016): Die doppelte EntGRENZung des Menschlichen. Nachdenken über Universalität und Relativität der Menschenrechte. In: Leicht, Imke et al. (Hrsg.): *Feministische Kritiken und Menschenrechte. Reflexionen auf ein produktives Spannungsverhältnis*. Berlin: Opladen, S. 59-74.
- Korngiebel, Wilfried (2017): Das historische Fundament der Sozialutopien. In: Zimmermann, Rainer E. (Hrsg.): *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung*. Berlin: De Gruyter, S. 175-202.

- Krader, Lawrence (1999): Form und Substanz. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 4. Hamburg: Argument, Sp. 691-695.
- Krennerich, Michael (2013): *Soziale Menschenrechte. Zwischen Recht und Politik*. Schwalbach: Wochenschau Verlag.
- Ladwig, Bernd (2007): Menschenrechte und menschliche Natur. Bausteine zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte. In: *Leviathan – Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Jg. 35, Nr. 01, S. 85-106.
- Ladwig, Bernd (2010): Menschenwürde als Grund der Menschenrechte? Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus. In: *Zeitschrift für Politische Theorie*, Jg. 01, Nr. 01, S. 51-69.
- Leicht, Imke et al. (2016): Feministische Kritiken und Menschenrechte: eine Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Feministische Kritiken und Menschenrechte. Reflexionen auf ein produktives Spannungsverhältnis*. Berlin: Opladen, S. 07-20.
- Löser, Christian (1995): Dialektischer Materialismus. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 2. Hamburg: Argument, Sp. 693-704.
- Maihofer, Andrea (1992): *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*. Baden-Baden: Nomos.
- Markner, Reinhard (1995): bürgerliche Gesellschaft. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 2. Hamburg: Argument, Sp. 380- 394.
- Martinsen, Franziska (2019): *Grenzen der Menschenrechte. Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation*. Bielefeld: transcript.
- Marx, Karl (1957a): Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: *Marx-Engels-Werke*, Band 1. Berlin: Dietz Verlag, S. 203-333.
- Marx, Karl (1957b): Zur Judenfrage. In: *Marx-Engels-Werke*, Band 1. Berlin: Dietz Verlag, S. 347-377.
- Marx, Karl (1959): Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. In: *Marx-Engels-Werke*, Band 4. Berlin: Dietz Verlag, S.65-182.
- Marx, Karl (1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. In: *Marx-Engels-Werke*, Band 23. Berlin: Dietz Verlag.

- Marx, Karl (1972): Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels-Werke*, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, S. 07-160.
- Marx, Karl (1992): Demokratie und Klassenfrage. In: Narr, Wolf-Dieter / Vack, Klaus (Hrsg.): *Verfassung. Oder: Wie können wir in Zukunft leben? 61 Texte. Ein Lesebuch für die Bürgerin und den Bürger*. Sensbachtal: Komitee für Grundrechte und Demokratie.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1972): Die deutsche Ideologie. I.Band: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner. In: *Marx-Engels-Werke*, Band 3. Berlin: Dietz-Verlag.
- Menke, Christoph / Pollmann, Arnd (2012): *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Narr, Wolf-Dieter (1973): Ist Emanzipation strukturell möglich? Bemerkungen zur kostenlosen Inflation eines Werts. In: Greiffenhagen, Martin (Hrsg.): *Emanzipation*. Hamburg: Hoffmann und Campe, S. 193-215.
- Narr, Wolf-Dieter (1992): Kommentar zu Rosa Luxemburgs ‚Zur russischen Revolution‘ (1918). In: Ders. / Vack, Klaus (Hrsg.): *Verfassung. Oder: Wie können wir in Zukunft leben? 61 Texte. Ein Lesebuch für die Bürgerin und den Bürger*. Sensbachtal: Komitee für Grundrechte und Demokratie, S. 356-357.
- Narr, Wolf-Dieter (2002): Weltmarkt und Menschenrechte. Die menschenrechtliche Illusion des (westlichen) Kapitalismus. In: *UTOPIE kreativ*, Jg. 12, Nr. 141/142, S. 593-603.
- Narr, Wolf-Dieter (2008): Auf der Suche nach maßstäblicher Orientierung – Menschenrechtliche Ambivalenzen. In: Kautke, Roland / Oehrlein, Brigitte (Hrsg.): *Globale Soziale Rechte. Zur emanzipatorischen Aneignung universaler Menschenrechte*. Hamburg: VSA Verlag, S.94-109.
- Narr, Wolf-Dieter (2013): Abstrakte Menschenrechte ohne Freiheit und Gleichheit werden herrschaftlich missbraucht. In: *FriedensForum*, Jg. 30, Nr. 05 [online] <https://www.friedenskooperative.de/friedensforum/artikel/abstrakte-menschenrechte-ohne-freiheit-und> [Zugriff am 29.07.2022].
- Narr, Wolf-Dieter / Vack, Klaus (1983): Menschenrechte wofür? Entwurf einer menschlichen Praxis. In: *Freiheit + Gleichheit. Streitschrift für Demokratie und Menschenrechte*, Jg. 01, Nr. 04, S. 93-130.
- Narr, Wolf-Dieter / Vogelskamp, Dirk (2012): *Trotzdem: Menschenrechte! Versuch, uns und anderen nach nationalsozialistischer Herrschaft Menschenrechte zu erklären*. Köln: Komitee für Grundrechte und Demokratie e.V.

- Niji, Yoshihiro (1999): Formgehalt, Forminhalt. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 4. Hamburg: Argument Sp. 687-691.
- Rademacher, Claudia (1997): „Nach dem versäumten Augenblick“: Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Rauschenbach, Brigitte (1990): Brüderlichkeit und Selbständigkeit. Anmerkungen zu dem Problem, männliche Topoi aus weiblicher Sicht anzueignen. In: Gerhard, Ute et al. (Hrsg.): *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*. Frankfurt a.M.: Ulrike Helmer Verlag, S. 75-80.
- Redlich, Dieter (1999): Die „Umkehrung“ der Hegelschen Dialektik. Programme idealistischer und materialistischer Dialektik. Bern: Lang.
- Roth, Brad R. (2004): Retrieving Marx for the Human Rights Project. In: *Leiden Journal of International Law*, Jg. 17, Nr. 01, S. 31–66.
- Rudolf, Beate (2014): Menschenrechte und Geschlecht – eine Diskursgeschichte. In: Lembke, Ulrike (Hrsg.): *Menschenrechte und Geschlecht*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 24-50.
- Sauer, Birgit (2018): Materialistisch-feministische Staatstheorie. Kritische Perspektiven auf Gewalt gegen Frauen. In: Brand, Ulrich / Görg, Christoph (Hrsg.): *Zur Aktualität der Staatsform. Die materialistische Staatstheorie von Joachim Hirsch*, Staatsverständnisse Band 113. Baden Baden: Nomos, S. 115-136.
- Schiller, Hans-Ernst (2018): Reich der Freiheit und Seinsmächtigkeit – Ernst Bloch und die Utopie des 20. Jahrhunderts. In: Neupert-Doppler, Alexander (Hrsg.): *Konkrete Utopien. Unsere Alternativen zum Nationalismus*. Stuttgart: Schmetterling Verlag, S. 39-56.
- Schrader, Ralph (2001): Grundrechte. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 5. Hamburg: Argument, Sp. 1012-1022.
- Siebers, Johan (2012): Noch-Nicht. In: Dietschy, Beate / Zeilinger, Doris / Zimmermann, Rainer E. (Hrsg.): *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*. Berlin: Walter de Gruyter, S. 403-411.
- Stübig, Frauke (1990): Was geschah eigentlich vor 200 Jahren? Ein Rückblick auf die Französische Revolution auch aus weiblicher Sicht. In: Gerhard, Ute et al. (Hrsg.): *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*. Frankfurt a.M.: Ulrike Helmer Verlag, S.30-45.
- Suárez-Krabbe, Julia (2014): The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective. In: Dhawan, Nikita (Hrsg.): *Decoloni-*

zing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World. Berlin: Opladen, S. 211-226.

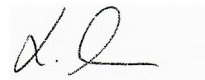
- Wahsner, Renate (1995): Bewegung. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 2. Hamburg: Argument, Sp. 194-200.
- Weingartz-Perschel, Karin (1995): Bewegung. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 2. Hamburg: Argument, Sp. 193-194.
- Weiss, Ulrich (1998): Emanzipation. In: Haug, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 3. Hamburg: Argument, Sp. 272-289.
- Zeiler, Moritz (2017): *Materialistische Staatskritik. Eine Einführung.* Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Zhang, Chenchen (2014): Between Postnationality and Postcoloniality: Human Rights and the Rights of Non-citizens in a “Cosmopolitan Europe”. In: Dhawan, Nikita (Hrsg.): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World.* Berlin: Opladen, S. 243-260.
- Zudeick, Peter (2012a): Utopie. In: Dietschy, Beate / Zeilinger, Doris / Zimmermann, Rainer E. (Hrsg.): *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs.* Berlin: Walter de Gruyter, S. 633-663.
- Zudeick, Peter (2012b): Materie. In: Dietschy, Beate / Zeilinger, Doris / Zimmermann, Rainer E. (Hrsg.): *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs.* Berlin: Walter de Gruyter, S. 265-275.

Erklärung über die Urheberschaft

Ich versichere hiermit an Eides statt, dass ich meine Masterarbeit zur Erlangung des Grades Master of Arts (M.A.) selbst verfasst, ganz oder in Teilen noch nicht als Prüfungsleistung vorgelegt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Sämtliche Stellen der Arbeit, die benutzten Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, habe ich durch Quellenangaben kenntlich gemacht. Dies gilt auch für Zeichnungen, Skizzen, bildliche Darstellungen und dergleichen sowie für Quellen aus dem Internet. Mir ist bewusst, dass es sich bei Plagiaten um akademisches Fehlverhalten handelt, das sanktioniert werden kann.

Marburg, 30.08.2022

Ort, Datum

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'd. Q.', is written on a light blue rectangular background.

Unterschrift der Kandidatin/des Kandidaten