

Auszug aus **Streifzüge** bei **Context XXI**

(http://contextxxi.org/die-abstraktion-auf-der-12550.html)

erstellt am: 15. Juni 2024

Datum dieses Beitrags: Oktober 1998

Die Abstraktion auf der Anklagebank?

Zum Artikel: „Totale Vergleichbarkeit. Eine Kritik der bürgerlichen Subjektivität und der Menschenrechte“ von Alex Gruber in den Streifzügen 2/1998.

■ KARL REITTER

Um eines gleich vorweg klarzustellen: Ich habe hier nicht die Absicht, für die Theorie der Menschenrechte zu plädieren. Ich halte ebenso wie Alex Gruber die Theorie der Menschenrechte argumentativ für unplausibel und politisch leicht zu instrumentalisieren. Denn nicht nur die Linke klagt Menschenrechte ein, bekanntlich werden im Namen der Menschenrechte international politischer und militärischer Druck ausgeübt. Der Theorie der Menschenrechte ist also mit Skepsis zu begegnen, ihre Argumentation genau zu prüfen.

Alex Gruber hat sich in seinem Artikel sehr viel vorgenommen. Ihm ging es offenbar darum, in sehr systematischer Art und Weise die Ideologie der Menschenrechte mit der Vergesellschaftung via abstraktem Wert zu verbinden und auf die Theorie des bürgerlichen Subjekts zu beziehen. Nach meiner Auffassung ist ihm aber die Argumentation nicht ganz geglückt und mündet in der — es tut mir leid das sagen zu müssen — einigermaßen absurden Schlußfolgerung: Rassismus und Antisemitismus als notwendige Konsequenz der Menschenrechte darzustellen, dem kann ich nicht folgen.

1. Die Theorie der Menschenrechte ist meiner Auffassung nach nicht korrekt dargestellt — sie ist keineswegs notwendig Konsens- oder gar Vertragstheorie. Sie darf auch nicht mit

der Affirmation des Rechtsstaats verwechselt werden.

Wie Gruber völlig richtig sieht, beruht die Tradition der Menschenrechtstheorie sowie des Liberalismus überhaupt auf der Unterscheidung zwischen der gesellschaftlichen Wirklichkeit und einem transzendentalen Jenseits. Die Grundlagen der rechtlichen und sittlichen Ordnung wurden zwar unterschiedlich bestimmt, sie waren jedoch — und das ist die Pointe — nicht in der gegebenen Vergesellschaftung zu finden. Für die Naturrechtslehre liegen sie in der unveränderbaren Natur des Menschen selbst, für Kant im transzendentalen Ich, für Rawls in der fiktiven Ursituation, für Habermas in der idealen Sprechsituation. Die Spaltung zwischen dem abstrakten Vernunftsubjekt, dem Citoyen einerseits, und dem konkreten empirischen Ich, dem Bourgeois andererseits, ist konstitutiv für die Lehre der Menschenrechte. Ob diese Aufspaltung nun die Stärke oder die Schwäche der liberalen Tradition darstellt, das ist eine Jahrhundertfrage. Historisch ist diese Unterscheidung nur allzu verständlich. Die konkrete vorkapitalistische Welt mit ihren besonderen Privilegien und unterschiedlichen Rechten bot keinen Ausgangspunkt für die Ideen radikaler Gleichheit und gleicher Grundrechte für alle. Bei Kant ist diese Scheidung besonders klar und radikal durchgeführt. Als empirisches Subjekt, mit seinen Bedürfnissen und Interessen ist der Bürger nicht fähig, eine sittliche und rechtliche Ordnung zu entwickeln. Nur als transzendentales Vernunftwesen ist er dazu fähig.

Es ist weiters zweifellos richtig, daß die kapitalistische Gesellschaft for-

mal-rechtlich gleiche Subjekte benötigt, die frei über ihr Eigentum verfügen müssen. Subjekte, die untereinander frei Verträge abschließen können. Diese allgemeine Rechtsstruktur muß durch den Staat garantiert, und mit Zwang durchgesetzt werden. Ohne auf Details eingehen zu können, ist doch festzuhalten, daß die Affirmation der Rechtsstaatlichkeit und die Ideologie der Menschenrechte nicht identisch sind. Die Vertreter der Menschenrechte beharren darauf, ein allgemeines Maß zu besitzen, an dem jede Handlung, aber auch jede Verfassung und jedes konkrete Recht zu messen ist, eben die universal begründeten Menschenrechte. Die Menschenrechte bleiben etwas Unverfügbares, ein Jenseits zum gegebenen Staat und zur Gesellschaft. In der praktischen politischen Debatte ist dieser Unterschied deutlich zu zeigen. Es ist kein Zufall, daß gerade die NGO's — die nichtstaatlichen Organisationen — sich auf die Menschenrechte eingeschwenken haben. Auch wenn in einer Gesellschaft bestimmte Rechte weder in der Verfassung, noch im allgemeinen Moralempfinden verankert sind, dann bleibt das Menschenrecht als letzter Rettungsanker übrig. Geltendes Recht und Menschenrechte können also in Widerspruch zueinander geraten.

Gruber versucht, der „klassischen“ Kritik an den Menschenrechten — ihre Proklamation bliebe völlig folgenlos, es seien nur schöne, aber ohnmächtige Worte usw. — seine eigene entgegenzustellen. Die Menschenrechte bleiben nicht ohne Auswirkung, im Gegenteil, sie erzeugen einen normativen Druck. „Die Menschenrechte befassen sich nicht mit den Menschen, wie sie gehen und stehen, sondern mit dem Men-

schen, wie er zu sein hat.“ — heißt es an einer Stelle. Dieser Gedanke ist mir unverständlich. Das Respektieren der sogenannten freiheitlich demokratische Grundordnung wird zweifellos normativ eingefordert — aber berufen sich politische Aktivisten nicht immer auch auf das sogenannte (Menschen)Recht auf Widerstand? Andererseits: Gleichheit, in welcher Hinsicht auch immer, zu proklamieren bedeutet zwingend die Abstraktion von den Besonderheiten. Was soll daran repressiv sein? Gruber scheint es aber um etwas anders zu gehen. Indem er Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechte kurzschließt, schließt er von den Menschenrechten auf die Unterordnung unter die gegebene rechtstaatliche Ordnung überhaupt. Zugleich scheint die Abstraktion überhaupt auf der Anklagebank zu sitzen. „Das Menschenrecht vollzieht die Spaltung zwischen besonderem und allgemeinen Menschen, es subsumiert die Menschen unter den Begriff der Menschlichkeit.“ Und an anderer Stelle: „Die Menschenrechte befassen sich nicht mit den Menschen, wie sie gehen und stehen, sondern mit dem Menschen, wie er zu sein hat.“ Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Theorie der „reellen Subsumtion“ umstandslos und etwas kurzschlüssig auf die Theorie des Rechts ausgeweitet wird. Es ist richtig, daß sich die kapitalistische Gesellschaft durch eine durchgehende Spaltung zwischen dem Nichtempirischen, Abstrakten und dem Empirischen, Konkreten auszeichnet. Diese Verdopplung läßt sich zu allererst natürlich an der Ökonomie nachweisen (Tauschwert/Gebrauchswert) aber auch in der Rechtskonzeption und — wie Sohn-Rethel nachzuweisen versuchte — in den Naturwissenschaften, in der Dichotomie zwischen abstrakten Denkkategorien und den empirischen Gegenständen. Gruber kommt — und das ist ihm eigentlich gar nicht vorzuwerfen, denn diese Frage ist unglaublich schwierig — im ganzen Artikel nicht darüber hinaus, diese tatsächlich vorhandene Homologie zwischen Ökonomie und (Menschen-) Rechtskonzeption in verschiedenen Wendungen anzusprechen, ohne dieses Verhältnis wirklich zu klären. Es bleibt offen, welchen Anteil die Konzeption der Menschenrechte an der realen Unterordnung des Individuums unter die Akkumulation des abstrakten

Wertes eigentlich hat. Liegt es daran, daß das abstrakte Recht die Menschen als isolierte, bornierte, monadische Inseln rechtlich fixiert, statt sozialen Beziehungen ausschließlich die Verbindung zwischen dem Individuum und seinem Eigentum knüpft? Das ist sicher ein richtiger Aspekt, Gemeinschaft ist — wie schon Tönnies wußte — nicht verrechtlichbar. Doch diese „Absonderung des Menschen vom Menschen“ durch das (Menschen-) Recht ist und bleibt eine abstrakte, fiktive, sozial nicht wirksame. Real findet dieser Prozeß auf der soziologischen Ebene des Alltagslebens statt. Zudem bedeutet abstraktes Recht keineswegs nur Absonderung und Monadentum. „Zum Teil sind diese Menschenrechte politische Rechte, Rechte, die nur in der Gemeinschaft mit anderen ausgeübt werden. Die Teilnahme am Gemeinwesen, und zwar am politischen Gemeinwesen, am Staatswesen, bildet ihren Inhalt“, schrieb Marx, ohne freilich weitere Konsequenzen daraus zu ziehen. (MEW 1/362)

In der durch den Wert vermittelten Gesellschaft vollzieht sich diese Unterordnung durch den realen Lebensprozeß selbst. Spiegelt die Subsumtion des konkreten Menschen unter den „Begriff der Menschheit“ diesen Prozeß einfach wieder? Um es auf den Punkt zu bringen: Welches Verhältnis besteht zwischen dem abstrakten Wert und dem abstrakten Recht? Genügt der Nachweis der Abstraktheit allein, um daraus — ja welche? — Schlüsse zu ziehen? Genügt der Begriff der Subsumtion allein? Adorno mag zwar das Verhältnis zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten ohne Rekurs auf soziale Praxis untersucht haben, aber warum sollen wir diese Methode übernehmen?

Es kann gezeigt werden, daß der abstrakte Wert ein Widersinn ist, aber wie steht es mit dem abstrakten Recht? Eine Gesellschaft ohne abstrakten Wert wird von uns allen wohl als Ziel proklamiert, aber soll auch die abstrakte rechtliche und moralische Gleichheit überwunden werden, und was soll an deren Stelle treten? „Das Maß ihrer Gleichheit hegt also außerhalb der Individuen ...“, wie kann das Maß der Gleichheit innerhalb der Individuen liegen? Nach meiner Auffassung kann Gleichheit — im Gegensatz zum lib-

eralen Denken — nur durch die Gesellschaft in bestimmter Hinsicht für bestimmte Individuen institutionalisiert werden. Wenn etwa das Recht auf Basislohn für alle institutionalisiert wird, dann abstrahiere ich von der tatsächlichen ökonomischen Situation der Individuen, was ist daran repressiv?

Daran, so könnte man argumentieren, sei unmittelbar nichts repressiv, die formale Gleichsetzung verewige jedoch die Verdopplung des bürgerlichen Subjekts, durch die es als solches konstituiert wird. Anders gesagt: die soziale Existenz ist nur als gespaltene möglich. Der politische vernünftige Bürger, der Citoyen, stehe in unauflösbarem Widerspruch zum egoistischen, unsozialen und irrationalen Bourgeois. Aus dieser Erkenntnis allein können freilich die unterschiedlichsten Schlüsse gezogen werden. Auf einer bestimmten Ebene zeigt sich ein seltsames Einverständnis zwischen der Tradition der Menschenrechte und dem Marxismus. Als abstraktes Vernunftwesen ist der Mensch zu moralischen Einsichten, zur Akzeptanz der Menschenrechte fähig, als konkretes Individuum verfolgt es aber egoistisch seine Eigeninteressen. Das kann man in dieser allgemeinen Form nicht nur bei Marx und Hegel, sondern auch bei Kant lesen. Die Theorie der Menschenrecht im besonderen geht über diese Spaltung nicht einfach hinweg, sondern reflektiert sie im transzendentalen Status der sogenannten unveräußerlichen Grundrechte, die eben nicht aus den Interessen der Bürger abgeleitet werden können. Anders gefragt: Ist die Spaltung zwischen Citoyen und Bourgeois nicht die einzig realistische, und der bürgerlichen Gesellschaft angemessene Konzeption? Trägt die liberale Gesellschaftskonzeption nicht der Tatsache Rechnung, daß die „bürgerlichen Subjekte“ als „bürgerliche Subjekte“ nur Gegensätze und Konkurrenz entwickeln können? Man sollte nicht ignorieren, daß die Unfreiheit und Unfähigkeit zum moralischen Handeln zumindest bei Kant für das empirische Subjekt explizit behauptet wird. Marx konkretisiert diese Entgensetzung, in dem er das, was Hegel sehr allgemein formuliert, auf konkrete ökonomische Interessen zurückführt. So zeigt sich in einem Punkt Übereinstimmung zwischen Hegel, Marx und dem Liberalismus. Als konkrete Individuen

sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zu einer moralischen Sozialordnung nicht fähig. Der gewichtige Unterschied besteht in der Lösung des Problems, dem Springpunkt einer sittlichen und vernünftigen Gesellschaftsordnung. Hegel sieht sie im Rechtsstaat, der Liberalismus im transzendentalen Sittengesetz, und Marx? Versuchen wir uns seine Lösung ein wenig näher anzusehen und richten wir das Augenmerk auf das Problem der Gespaltenheit des bürgerlichen Subjekts.

2. Wie ist die Aufhebung der Spaltung zwischen Bourgeois und Citoyen überhaupt denkbar?

Man versteht die Geringschätzung Marxens für Demokratie und Menschenrechte (die sich im Laufe seines Lebens zunehmend verschärfte und die in dem vorliegenden Artikel erneut ausgesprochen wird) nur, wenn man das institutionelle Schema bedenkt, das er seiner Theorie zu Grunde gelegt hat: die von Hegel übernommene Dreiteilung in Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat. Das Problem besteht darin, daß Marx in Hegelscher Manier dieses Schema als notwendigen bisherigen Abschluß der geschichtlichen Entwicklung setzt, und frühere, aber auch zukünftige mögliche Gesellschaften ausgehend von diesem Schema interpretiert. Früheste Gesellschaften, die sogenannten „naturwüchsigen Gemeinwesen“ (ein grauenhafter Fehlbegriff), werden als Familienformen fehlinterpretiert usw.

Marx geht davon aus, daß die eigentliche gesellschaftliche Sphäre die „bürgerliche Gesellschaft“ darstellt. Wenn Marx von bürgerlicher Gesellschaft, oder einfach von Gesellschaft spricht, meint er fast immer nicht die soziale Ordnung überhaupt, sondern eben jene spezifische Sphäre zwischen Familie und Staat. Im Aufeinandertreffen von besonderen Individuen mit ihren besonderen Interessen und natürlich mit ihrer besonderen Form des Besitzes (Kapital oder Arbeitskraft) konstituiert sich die historische und gesellschaftliche Wirklichkeit. Die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft ist die für ihn einzig wirklich geschichtsmächtige. Weder die Familie mit ihrer Form der Synthesis, der „Liebe“, noch der Staat als Ort der Politik vermag, so Marx, die „bürgerliche Gesellschaft“ und deren

ökonomische Eigengesetzlichkeiten in irgendeiner Weise zu tangieren. Die berühmt-berüchtigte Basis-Überbau-These ist meines Erachtens nichts anderes, als die These von der absoluten Priorität der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft. Es sind wohl tausende Artikel im Sinne Marxens geschrieben worden, in denen gezeigt werden sollte, daß die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft weder durch Synthesisformen der Familie (Appell an das Gute im Menschen, an positive Bedürfnisse usw.), noch durch staatlich-politisches Handeln nachhaltig verändert werden können, ohne jedoch die institutionellen Voraussetzungen dieser Argumentation zu reflektieren.

So weit, so gut. Wenn die Marxsche Institutionsanalyse als gültig akzeptiert wird, dann sind seine Schlußfolgerungen hinsichtlich der Ohnmacht der Politik weitgehend schlüssig. Lassen wir einmal die heikle Frage offen, ob diese Dreiteilung der gegenwärtigen Gesellschaft wirklich angemessen ist, für vorkapitalistische Gesellschaften ist sie sicher nicht zutreffend. Ein Beispiel: Die antike institutionelle Gliederung der polis in oikos, agora und ekklesia kann nicht als Vor- der Frühform der Trias Familie — bürgerliche Gesellschaft — Staat begriffen werden. Damit verbunden ist auch die völlige Andersartigkeit des politischen Handelns und der Politik überhaupt in der antiken Gesellschaft. Wenn man mit Arendt einen positiven Bezug zum Politikbegriff herstellt, so bedeutet das natürlich nicht, vom Staat aus die bürgerliche Gesellschaft reformieren zu wollen. Sondern es bedeutet die Idee neuer gesellschaftlicher Institutionen, jenseits der Dreiteilung von Familie, Gesellschaft und Staat, Institutionen, die politisches Handeln im eigentlichen Sinne erst ermöglichen würden! Das mag nicht nur utopisch klingen, es ist auch utopisches Denken. Aber der Marxschen Lösung noch allemal überlegen. Marx kommt über ein „alles oder nichts“-Schema nicht hinaus. Die bürgerliche Gesellschaft ist zum sittlichen, moralischen Handeln unfähig, da sich die Individuen nur als Warenbesitzer aufeinander beziehen können. Mit der Beseitigung des Privateigentums werden nicht nur bestimmte Konflikte und Widersprüche zwischen den Menschen beseitigt, sondern alle Widersprüche

überhaupt. Nicht nur die Differenz zwischen Citoyen und Bourgeois schwindet, jede in sich differenzierte soziale Existenz des Menschen überhaupt, der Mensch wird unmittelbar Gesellschaftswesen. Die Aufhebung der Entzweiung in Citoyen und Bourgeois führt ihn letztlich zur Konzeption einer Gesellschaft ohne Institutionen, zu einer institutionslosen Gesellschaft, die er in grausige Formeln wie die „freie Assoziation freier Individuen“ kleidet.

In der Schrift „Zur Judenfrage“ interpretiert Marx die Verwirklichung der allgemeinen Menschenrechte noch als abstrakte, unwirkliche Emanzipation. Diese Emanzipation muß vollendet werden, bis jedes Individuum in seiner wirklichen Existenz unmittelbar gesellschaftlich existiert. Im Gegensatz zur Leninistischen Interpretation plädiert Marx nirgendwo, auch nicht in seinen Schriften zur Pariser Commune, für die Errichtung eines proletarischen Staates. Ein Gebilde, das der Gesellschaft entgegengesetzt, eine separate Existenz führt, zeigt schon durch die Absonderung, daß die Gesellschaft durch innere Widersprüche zerrissen ist. Wie ist also unmittelbare gesellschaftliche Existenz möglich? Durch die Aufhebung jeder Vermittlung, jeder Institution, durch die sich Menschen handelnd aufeinander beziehen können. Marx kritisiert nicht die bestimmte Vermittlung der bürgerlichen Gesellschaft durch den abstrakten Wert (seine eigentliche theoretische Glanzleistung), sondern er imaginiert die befreite Gesellschaft ohne jede vermittelnde Instanz überhaupt, in der jedes Mitglied unmittelbar als Gesellschaftswesen existieren soll. Das ist nicht mehr utopisch, das ist Unsinn. Wenn man hier weiterdenkt, müßte man auch für die Abschaffung der Sprache plädieren, denn allein ihre Existenz verhindert jene beschworene Unmittelbarkeit, die die klassenlose Gesellschaft auszeichnen soll. Gesellschaftliche Existenz ist nur mittelbar denkbar, vermittelt über Institutionen. Wer heute die Institution des abstrakten Wertes kritisiert sollte es nicht notwendig haben, lächerliche Phantasmen der Unmittelbarkeit und des Unvermittelten zu beschwören. Zur Ehrenrettung von Alex Gruber sei allerdings gesagt, daß auch ein Herr Adorno nicht über diesen Schatten springen konnte, wie das abschließende Zitat

seines Artikels ja belegt.

Die Unfähigkeit Marxens, die nachkapitalistische Gesellschaft als Gesellschaft mit Institutionen und spezifischen Vermittlungsformen denken zu können, führt zu seltsamen Konsequenzen. Im Kapitalismus ist Politik illusionär und unmöglich, in der klassenlosen Gesellschaft unnötig. In der kapitalistischen Gesellschaft ist das abstrakte Recht Reflex der isolierten, monadenhaften Existenz, in der klassenlosen Gesellschaft ist das Recht überhaupt aufgehoben. Marx führt uns in die Konsequenz, daß Widersprüche innerhalb der Gesellschaft entweder nur mit Gewalt ausgetragen werden können, oder daß Widersprüche überhaupt nicht existieren dürfen. Wenn ich mir erlauben darf, aus einem weiteren Artikel aus der selben Nummer der „Streifzüge“ zu

zitieren: „Religion und Spiritualität gehören genauso wie auch Politik und Recht zu den fetischisierten Kommunikationsformen, weil direktes miteinander in Beziehung treten — ohne Angst, ohne Konkurrenz, ohne Charaktermasken — noch nicht möglich ist.“ Wie wär's, wenn wir endlich die heilige Kuh des klassenlosen Paradieses schlachten würden, und uns darauf besinnen, daß in jeder bisherigen und zukünftigen Gesellschaft Haß, Neid, Konkurrenz und Machtsucht existieren und existieren werden. Und von dieser Überlegung aus, das Problem der Gleichheit und des Rechts neu diskutieren.

Karl Reitter: Marxistischer Autor in Wien und Mitglied der *grundrisse*, Redaktionsmitglied von **Context XXI** von Dezember 2000 bis November

2001.

Lizenz dieses Beitrags
Gemeinfrei
Gemeinfrei

Beachten Sie auch:

- **Die Abstraktion auf der Anklagebank und die Ontologie als Entlastungszeugin**

Eine kleine Replik auf die Replik von Karl Reitter
(<http://contextxxi.org/die-abstraktion-auf-der.html>)

- **Totale Vergleichbarkeit**

Eine Kritik der bürgerlichen Subjektivität und der Menschenrechte
(<http://contextxxi.org/totale-vergleichbarkeit-12539.html>)