

Thomas Brose

Ideen machen Geschichte

Zur Diskussion um Sozialismus und Menschenrechte

„Die Idee des Sozialismus ist gut, aber die Politiker waren unfähig, sie zu verwirklichen.“ Diese Meinung vertraten fünf Jahre nach der Vereinigung 79 Prozent der repräsentativ befragten Ostdeutschen. Nur 19 Prozent äußerten sich skeptisch und sahen im Sozialismus „ein zum Scheitern verurteiltes System“¹. Angesichts enormer Anstrengungen historischer Spurensicherung, wie sie etwa die 18 Teilbände der Enquete-Kommission zur „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ auf mehr als 15 000 Seiten dokumentieren, geben solche Umfrageergebnisse Anlaß zu kritischer Nachdenklichkeit. Zwar ist der reale Sozialismus im revolutionären Jubiläumsjahr 1989 abrupt von der weltpolitischen Bühne abgetreten, aber weiterhin umstritten scheint die Frage, wie human die sozialistische Gesellschaftsidee wirklich sei. Für Gegner längst als menschenfeindliche Illusion entlarvt, gilt sie Befürwortern als notwendiger Vorgriff auf eine bessere Welt. Da konstatierende Geschichtsbetrachtung nicht in der Lage ist, den Streit um Ideen zu entscheiden, erweist es sich als notwendig, jener Spur nachzugehen, die die sozialistische Gesellschaftsidee bei ihrem Weg von der Utopie zur Praxis deutlich sichtbar hinterlassen hat. Eine richtungweisende Markierung für die angestrebte Spurensuche bietet dabei der Menschenrechtsgedanke. Dieser manifestiert sich in klassischer Gestalt erstmals in zwei grundlegenden Menschenrechtserklärungen: der Virginia Bill of Rights von 1776 und der französischen Déclaration von 1789. Beide besitzen fundamentale Übereinstimmungen. Sie verkünden angeborene, vorstaatliche Rechte, deren Geltungsgrund außerhalb des vom Staat gesetzten Rechts liegt.

Zugang: Die Marxsche Ablehnung der Menschenrechte in Erwartung einer befreiten Gesellschaft

„Karl Marx war ein deutscher Philosoph.“ Mit dieser lapidaren Aussage gelingt dem Polen Leszek Kolakowski eine ungemein pointierte Interpretation. Die Qualifizierung als deutscher Philosoph besagt nämlich, „daß wir den Marxismus als ein philosophisches Projekt behandeln, das in den ökonomischen Analysen und der politischen Lehre seine Präzisierung erfuhr. Diese Art der Darstellung ist

weder trivial noch unumstritten.“² Tatsächlich läßt sich die wesentlich dialektische Gestalt Marxschen Denkens nicht ohne den das 19. Jahrhundert dominierenden deutschen Philosophen verstehen: Hegel. In Karl Marx' Geburtsjahr 1818 an die Berliner Universität berufen, erhebt er vor einem staunenden Auditorium den Anspruch, die ganze bisherige Geistesgeschichte zu überblicken und zu vollenden. In besonderer Weise ist Marx Erbe des idealistischen Denkers. Das zeigt sich vor allem an seinem philosophischen Instrumentarium, das deutlich die Signatur des Systemdenkers Hegel trägt.

1843 nach Paris emigriert, zieht Marx in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ eine erstaunliche Bilanz: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“ (MEW 1, 378). Der junge Publizist ist wörtlich zu verstehen: Nach Feuerbach erscheint ihm die Aufgabe der Religionskritik im wesentlichen bewältigt; die noch zu lösende Aufgabe bestehe darin, die primären Ursachen der mit dem religiösen Glauben angezeigten Entfremdung herauszuarbeiten: die Zerrissenheit der Gesellschaft. Denn „dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind“ (MEW 1, 378). Marx gewinnt im gleichen Werk eine für ihn zentrale Erkenntnis: die weltverändernde Rolle des Proletariats. Im Proletariat erkennt er das zum Handeln berufene geschichtliche Subjekt. Im Prozeß der Selbstbefreiung des Menschen bestimmt er das Verhältnis von Philosophie und Proletariat nach einer Feuerbachschen Metapher wie das von Kopf und Herz. Zwingend aufeinander angewiesen, könne die „Philosophie sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie“ (MEW 1, 391).

Die Kritik an den Menschen- und Bürgerrechten arbeitet Marx in dem ebenfalls 1843 erschienenen Essay „Zur Judenfrage“ aus. Mit seiner Doppelrezension antwortet er auf zwei Schriften Bruno Bauers. Dieser hatte behauptet, Juden hätten nicht die gleichen Fähigkeiten zur Emanzipation wie ihre christlichen Mitbürger. Marx dagegen ist überzeugt: „Das Privilegium des Glaubens ist ein allgemeines Menschenrecht“ (MEW 1, 363). Er begnügt sich aber nicht damit, Bauer zu widerlegen. Die „Judenfrage“ besitzt für ihn keinen eigenen Stellenwert. Er benutzt sie, um die bürgerliche Gesellschaft prinzipiell in Frage zu stellen und nachzuweisen, daß der von den Menschenrechten apostrophierte Mensch „eine historisch beschränkte Figur ist, die letztlich als die des egoistischen Bourgeois dechiffriert werden müsse“³. Auch ein Rechtsstaat erscheint ihm nur als Mittel zur Emanzipation der Bourgeoisie, nicht aber zur Befreiung des ganzen Menschen.

Wirkliche Emanzipation von Juden – der Menschen überhaupt – sei unter den herrschenden politischen Bedingungen unmöglich. Das kapitalistische System mit seiner Profitmoral erscheint Marx – wie er nur schwer genießbar formuliert – als Verkörperung des „weltlichen Juden“. „Betrachten wir den wirklichen welt-

lichen Juden, nicht den Sabbatsjuden, wie Bauer es tut, sondern den Alltagsjuden ... Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld.“ In heute kaum erträglicher rhetorischer Zuspitzung setzt Marx den egoistischen kapitalistischen Geist mit den Zielen des „weltlichen Juden“ gleich. Indem er das Judentum zur Chiffre für bourgeoises Privateigentum erhebt, formuliert er: „Die Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom Judentum“ (MEW 1, 372 f.). Vor dem Hintergrund solch antijudaistisch-apodiktischer Äußerungen bleibt zu fragen, inwieweit die von Marx nie thematisierte Prägung durch eine jüdische Lebenswelt die quasireligiöse Attitüde seiner Schriften zu erklären vermag.

Der junge Marx stellt in seiner Streitschrift die These auf, daß die „sogenannten Menschenrechte, die *droits de l'homme* im Unterschied von den *droits du citoyen*, nichts anderes sind als die Rechte des Mitgliedes der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen“. Ausdrücklich läßt er die radikalste Konstitution, die Jakobinerverfassung von 1793, „sprechen“, um nachzuweisen: Die als universal gültig deklarierten Menschenrechte Freiheit, Eigentum, Gleichheit und Sicherheit seien Symbol einer sehr beschränkten Gestalt menschlicher Emanzipation und signalisierten zugleich die Spaltung von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft, von Allgemeinem und Besonderem. Die proklamierte Freiheit beurteilt er als die Freiheit isolierter, auf sich zurückgezogener „Monaden“. Ein solches Recht ver helfe nicht zu gemeinschaftlicher Entfaltung, sondern verfestige gegenseitige Abgrenzung: „Die praktische Nutzenanwendung des Menschenrechts der Freiheit ist das Menschenrecht des Privateigentums“ (MEW 1, 364).

Aus dieser Perspektive erscheinen auch die weiteren Menschenrechte – die Gewährleistung von Gleichheit und Sicherheit – nur als Absicherung egoistischer Besitzansprüche im Rahmen der zerrissenen bürgerlichen Gesellschaft. Daher lautet Marx' Diktum: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist“ (MEW 1, 366).

Marx übernimmt die Hegelsche Kategorie „bürgerliche Gesellschaft“. Diese gilt ihm als zu überwindendes Durchgangsstadium auf dem Weg menschlicher Selbstbefreiung. Wie Hegel auf der Suche nach Einheit von Allgemeinem und Besonderem, bestimmt er die Aufhebung gesellschaftlicher Widersprüche jedoch auf andere Weise. „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch ... Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚*forces propres*‘ als gesellschaftliche

Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (MEW 1, 370).

Zu den philosophischen Konsequenzen, die sich aus dieser Voraussetzung ergeben, gehört, daß die Gesellschaft, das Ganze, gegenüber dem Individuum normative Bedeutung erlangt. Dies hat Marx in der vielzitierten sechsten Feuerbachthese in dem Kernsatz zusammengefaßt: Das menschliche Wesen sei „kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW 3, 6). Volle menschliche Emanzipation gelinge erst, wenn die Schranken zwischen bürgerlicher und politischer Existenz fallen und der einzelne das Gattungsmäßige verwirklicht.

Im „Kapital“ geht es Marx darum, Geschichte „wissenschaftlich“ zu analysieren. Endzweck dieses Werks sei, wie er im Vorwort zur ersten Auflage formuliert, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen. Mit diesem universellen Anspruch steht Marx in einer zweifachen Tradition: der Hegelschen Geschichtsphilosophie und dem Paradigma der Naturwissenschaften. Exemplarisch wird diese Überzeugung an herausgehobener Stelle bekräftigt: im Nachruf, den Friedrich Engels 1883 seinem Freund widmet. Darin heißt es: „Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte“ (MEW 19, 335).

Die Beschreibung einer neuen Welt im „totalen Gegensatz zur bestehenden“ (MEW 3, 426) entzieht sich klarer Darstellung. Dies führt dazu, daß Marx sich – *via negativa* – zumeist damit begnügt, die untergehende kapitalistische Welt in dunklen Tönen zu malen, um vor dieser Folie die lichte Gestalt der kommunistischen Gesellschaft hervortreten zu lassen. Folgende Prognosen sind für das sozialistische Verständnis der Menschenrechte bedeutsam: Weil in der klassenlosen Gesellschaft ohne Privateigentum und ohne Staat keine Interessengegensätze mehr existieren, entfallen bisher übliche Konflikte zwischen Besonderem und Allgemeinem. Überzeugt von der völlig neuen Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen, sieht Marx gar keine Notwendigkeit, über individuelle Freiheit unter nichtentfremdeten (staatslosen) gesellschaftlichen Verhältnissen nachzudenken. Denn individuelle Existenz und gesellschaftliches Wesen würden zusammenfallen. In dieser Perspektive erscheinen alle Sollensgebote – auch die Achtung des Individuums als Rechtssubjekt – überflüssig.

Der Gesellschaftskritiker Marx bewegt sich im Bannkreis seines idealistischen Lehrmeisters Hegel. In einer als Gegnerschaft entfalteten Bindung interpretiert Marx Geschichte als zielgerichtete Bewegung, die mit Hilfe dialektischen Denkens zu begreifen sei. Mit der vorgegebenen Methodik akzeptiert er jedoch Prämissen, die nur unter geistphilosophischen Voraussetzungen zu rechtfertigen sind. Für Hegel gelangt die Welt aufgrund einer universalen Geist-Geschichte zu

immer vollkommener Gestalt. Folgerichtig hätte ein umgestülpter Idealismus ohne Subjekt anzuerkennen, daß es keinen Weltgeist gibt, daß Geschichte unvorhersehbar ist. Aber: „Die Identität von Methode und Gegenstand als Selbsterkenntnis der Welt, die im absoluten Wissen zu vollziehen Ziel der philosophischen Spekulation Hegels ist, wird bei Marx zur nicht reflektierten und durchschauten Gegebenheit.“⁴ Hegels Axiom: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“, wird letztlich von Marx bejaht. Dieser Gedanke „einer substantiellen Identität von Wirklichem mit Vernünftigem führt“ – wie Matthias Lutz-Bachmann herausstellt – „in der Nachfolge von Karl Marx unter der Voraussetzung der von ihm intendierten Aufhebung von Philosophie durch Wissenschaft zu ... Konzepten eines sich szientistisch gebärdenden Materialismus.“⁵

Umgang: Die politisch-praktische Exekution des Ideals einer menschenwürdigen Gesellschaft unter sowjetischen Bedingungen

Der durch das Marxsche Denken verschlossene philosophische Zugang hatte weitreichende Konsequenzen für den Umgang mit dem Konzept der Menschenrechte. Daß die sozialistische Gesellschaftsvorstellung 1917 weltpolitisch bedeutsam wurde, hängt untrennbar mit dem revolutionierenden Machtwillen Lenins zusammen. Diesen bezieht er augenfällig aus einer zur absoluten Wissenschaft erhobenen Weltanschauung. Sein zuerst auf die marxistische Partei und später auf den sowjetischen Staat übertragenes Herrschaftsmodell ist philosophisch als „Exekution“ eines – schon bei Marx anzutreffenden – „hypertrophen Erkenntnisanspruchs“⁶ aufzufassen.

Nicht zufällig bildet für das Leninsche Geschichtsdenken die dialektische Methode Hegels ein unverzichtbares Instrumentarium⁷. Das läßt sich deutlich an den 1914/15 entstandenen „Philosophischen Heften“ ablesen. In diesen Notizen nimmt die Auseinandersetzung mit Hegel einen zentralen Platz ein. Fasziniert vom Anspruch objektiver Natur- und Geschichtserkenntnis, betrachtet der russische Sozialist seine Hegel-Lektüre als Schlüssel zu totaler Welterkenntnis. Er ist sogar überzeugt, man könne das Marxsche „Kapital“ nicht begreifen ohne vorausgehendes Studium Hegelscher Logik. „Im Kapital“, formuliert der Revolutionstheoretiker, „werden auf eine Wissenschaft Logik, Dialektik und Erkenntnistheorie (man braucht keine drei Worte: das ist ein und dasselbe) des Materialismus angewandt, der alles Wertvolle von Hegel übernommen und dieses Wertvolle weiterentwickelt hat.“⁸ Mit Hilfe des dialektischen Materialismus sieht er sich in die Lage versetzt, den unvermeidlichen Sieg über das Alte, Überlebte und Reaktionäre zu prognostizieren.

Bedeutsam für die Leninsche Perspektive von Sozialismus, Demokratie und

Menschenrechten erscheint vor allem die 1917 entstandene Niederschrift von „Staat und Revolution“. Von der Evidenz seiner „wissenschaftlichen“ Weltanschauung überzeugt, formuliert er darin: „Marx stellt die Frage des Kommunismus so, wie der Naturforscher die Frage der Entwicklung einer neuen, sagen wir, biologischen Abart stellen würde, wenn man weiß, daß sie so und so entstanden ist und sich in der und der bestimmten Richtung modifiziert.“⁹ Lenin gelangt zu dem Ergebnis: Auf dem Weg zum Kommunismus sei die Diktatur des Proletariats – faktisch die Diktatur einer radikalen Minderheit – unvermeidlich. Um die ureigenen Interessen der Massen durchzusetzen, müsse zuerst die repressive „Staatsmaschine“ des bürgerlichen Staates zerstört werden. Das – als Übergangsphänomen angesehene – proletarisch beherrschte Staatswesen erlangt jedoch wachsende Bedeutung; das prophezeite Absterben des Staates entrückt in utopische Ferne. Um seine politischen Ziele zu erreichen, führt Lenin auch den Begriff der Moral wieder ein.

Nach erfolgreicher Revolution hält der sowjetische Autokrat Lenin jedes Mittel für gerechtfertigt, die errungene Machtposition zu verteidigen. Die dialektische Methode wird in seiner Hand zum schärfsten Instrument der Ideologisierung. Das zeigt sich in krasser Form auf ethischem Gebiet: Der Maßstab des moralisch Guten sei eindeutig zu bestimmen. Als sittlich gilt danach, was die kommunistische Utopie befördert. Konkret: Was immer der Festigung der Sowjetmacht dient, ist moralisch zu rechtfertigen. Unmißverständlich erklärt Lenin 1920: „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist.“ Als sittlich gerechtfertigt erscheint ihm alles, „was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und dem Zusammenschluß aller Werktätigen um das Proletariat dient, das eine neue, die kommunistische Gesellschaft aufbaut“.¹⁰

Wird eine solche Moralauffassung zum sittlichen Fundament eines Staates erhoben, ist die Unverletzlichkeit menschlicher Personen theoretisch nicht mehr zu rechtfertigen. Individuelle Rechte können – nach der jeweils von der Parteiführung eingeschätzten Notwendigkeit des dialektisch verlaufenden Geschichtsprozesses – gewährt und verweigert werden. Für den einzelnen gibt es gemäß dieser Maxime gegenüber dem Staat keinerlei Möglichkeit, die Gewährleistung unveräußerlicher Rechte einzuklagen. Der Staatsbürger gilt nicht als Rechtssubjekt.

Damit kommt es unter sowjetischen Bedingungen zu einem Rückfall in einen Absolutismus mit unbeschränkter Machtvollkommenheit. An die Stelle monarchischer Staatsräson tritt jedoch die durch eine „historische Mission“ legitimierte Führungselite. Gemäß dem Prinzip des „demokratischen Zentralismus“ werden Beschlüsse von oben nach unten durchgesetzt. Wer sich den als „wissenschaftlich“ sanktionierten Einsichten widersetzt, handelt entweder unvernünftig oder bössartig. Sein „falsches Bewußtsein“ muß entlarvt, sein widerspenstiges Freiheitsstreben muß gebrochen werden.

Gegenüber absolutistischen Herrschaftsformen stellt das Leninsche Staatsmodell eine drastische Verschärfung dar: Dort war der absolute Machtanspruch nicht totalitär, denn der Bereich des Politischen war begrenzt; die Gesellschaft wurde nicht zum Objekt staatlicher Politisierung. Unter sowjetischen Bedingungen übersteigt die Ideologisierung des gesellschaftlichen Lebens das bisher Dagewesene. Verlangt wird völlige Zustimmung zu quasireligiösen Glaubensformeln und totale Mobilisierung für das „Wohl der Gesellschaft“. Das von Marx prognostizierte „Absterben des Staates“ wird negiert durch die unerhörte Machtsteigerung einer bürokratischen Diktatur.

„An den schlimmsten Exzessen aus den schlimmsten Jahren des Stalinismus gibt es absolut nichts“, urteilt L. Kolakowski folgerichtig, „was sich nicht mit den Leninschen Grundsätzen rechtfertigen ließe, wenn man nur zeigen kann, daß die Sowjetmacht dadurch gestärkt wurde.“¹¹ Trotzdem bleibt zu fragen, warum totale Diktatur und fortgesetzter Terror in der Bevölkerung nur verhaltenen Widerstand fanden. Das extreme Maß der Hinnahme ist nicht allein durch Opportunismus und Angst zu erklären. Vielmehr drängt sich bei einem Erklärungsversuch dieses Phänomens der Begriff „politische Religion“ auf. Mit seiner Hilfe werden verinnerlichte Glaubensformeln, die zu einem religiös aufgeladenen Politikverständnis führen, zutreffender beschrieben.

Politische Religion ist wesentlicher Stabilitätsfaktor stalinistischer Systeme. Sie macht auch verständlich, warum es hochgebildete Parteigläubige gab, die sich politisches Denken und Handeln wie Unmündige vorschreiben ließen. Dabei manifestiert sich nochmals jenes Defizit, das aus der nichtvollzogenen Trennung von Glauben und Wissen resultiert, zu unaufgeklärter Intoleranz führt und menschliche Heilssehnsucht politisch pervertiert. Für „letzte Fragen“, die zuvor von der Religion beantwortet wurden, erklärt sich jetzt der omnipotente Staat zuständig. Sinnfragen werden als politisch lösbare Probleme deklariert: Erlösung von allen Übeln wird nicht vom „neuen Himmel“ und der „neuen Erde“, sondern von der „neuen Gesellschaft“ und dem „neuen Menschen“ erwartet.

Abgang: Individuelle Menschenrechte und realer Sozialismus im Konflikt – Das Beispiel DDR

Die DDR verstand sich als bester Staat der deutschen Geschichte, als Verkörperung einer ganz neuen Geschichtsepoche. Für das „sozialistische Recht“ wird daher postuliert: Es sei „gegenüber dem bürgerlichen Recht ein qualitativ neuer, höherer Rechtstyp“, weil diese Art von Recht „der Schaffung einer ausbeutungsfreien sozialistischen und später kommunistischen Gesellschaft dient; weil es die menschliche Persönlichkeit nicht deformiert, sondern allseitig entwickeln hilft“¹². Ausdruck dieses Selbstverständnisses ist die strikte Ablehnung der Kennzeichnung

des Menschen als Person zugunsten von (sozialistischer) Persönlichkeit. Dies ist kein Streit um austauschbare Worte. Im parteioffiziellen „Philosophischen Wörterbuch“ heißt es zum Personbegriff: „Für das Verständnis der marxistisch-leninistischen Auffassung vom Wesen der Persönlichkeit ist die ganze bisherige Deutungsweise der Person ungeeignet.“ Der Personbegriff erweise sich sogar als „wissenschaftlich nicht haltbar und politisch reaktionär“, sofern er „eine abstrakte Natur des Menschen, ein abstraktes Vernunftwesen zur Ausgangsbasis hat und die Individuen als isoliert, von der Gesellschaft losgelöst“ auffasse.¹³

Die Zurückweisung des Personbegriffs verdeutlicht Grundsätzliches: Negiert wird damit die in der westlichen (christlich-abendländischen) Tradition vorgenommene Bestimmung des Menschen als Rechtssubjekt. „Person“ steht für individuelles Schutzrecht gegenüber staatlicher Verfügungsgewalt. Als Person ist der einzelne Träger unveräußerlicher Menschenrechte, deren Geltungsgrund außerhalb des vom Staat gesetzten Rechts liegt. Demgegenüber steht „Persönlichkeit“ für die primäre Bestimmung des Menschen als gesellschaftliches Wesen. Hilfe zu allseitiger Entwicklung der Persönlichkeit heißt also: Formung gemäß staatlicher Vorgabe. Ziel dieser Anstrengungen bildet – wie auch das „Jugendgesetz der DDR“ von 1974 ausdrücklich formuliert – die allseitig entwickelte sozialistische Persönlichkeit.

Ostdeutsche Philosophen konnten aufgrund von Abhängigkeiten eine gesellschaftskritische Funktion nur höchst unzureichend wahrnehmen. Freiraum für systemkritisches Denken, den Philosophen wie Konrad Feiereis und Richard Schroeder nutzten¹⁴, boten vor allem theologische Ausbildungsstätten in kirchlicher Trägerschaft: das katholische Philosophisch-Theologische Studium in Erfurt sowie die evangelischen Kirchlichen Hochschulen in Naumburg, Leipzig und Berlin. Zur Stellung der offiziellen DDR-Philosophie im Räderwerk politischer Macht bemerkt Guntolf Herzberg kenntnisreich: „Im Vergleich mit Jugoslawien gab es in der DDR bis 1961 so gut wie keine Kritik am Stalinismus... Vor allem aber durfte es keine Kritik am Leninismus geben. Ganz im Gegenteil: Bei aller verbalen Berufung auf Karl Marx wurden die Lehrbücher, die ‚richtungsweisenden Artikel‘ im wesentlichen mit Engels- und vor allem mit Lenin-Zitaten bestückt.“¹⁵ Politisch bevormundet, konnten die Bemühungen der Frankfurter Schule um eine aufgeklärte Marx-Relecture, die sich kritisch mit dem Erbe Hegelscher Metaphysik und positivistischen Denkens auseinandersetzte (Max Horkheimer), in der ostdeutschen Philosophie keine spürbare Resonanz finden.

Welch fatale Folgen dies für die theoretische Auseinandersetzung mit dem klassischen Menschenrechtsdenken hatte, wurde dem Leser – um nur ein ideologiegeladetes Exempel aus der Endphase der DDR anzuführen – in Jürgen Kuczynskis Buch „Menschenrechte und Klassenrechte“ demonstriert: „Nach zwei Millionen Jahren Vorbereitungszeit“, so der als Nestor der Gesellschaftswis-

senschaften bezeichnete Autor, „wurden in der Großen sozialistischen Oktoberrevolution die ersten Spatenstiche zum Bau einer solchen (kommunistischen) Gesellschaft getan... Nicht darauf kommt es an, ob es hundert oder fünfhundert Jahre noch dauern wird, bis das Gesetz sich voll erfüllt hat, daß jeder einzelne das wird, was er ist, sondern darauf, daß wir auf dem richtigen Weg sind, eine Gesellschaft zu schaffen, in der jeder all seine Fähigkeiten voll entfalten kann.“¹⁶

Dieses Pathos, das im Revolutionsjahr 1917 den weltgeschichtlichen Wendepunkt erblickt, verdankt sich schlechter metaphysischer Spekulation. Die geschichtsphilosophisch untermauerte Sicherheit, mit der Kuczynski seine Einsichten verbreitet, erschreckt. Denn für einmalige Menschen ist es ganz und gar nicht belanglos, bloß Durchgangsstadium eines nach Jahrhunderten zählenden Prozesses zu sein und die eigene unwiederholbare Existenz den Allmachtsphantasien totalitärer Autokraten aufzuopfern.

Wer den abrupten Machtverfall des DDR-Regimes analysiert, hat einen schleichenden Delegitimierungsprozeß einzukalkulieren. Hinter der sozialistischen Fassade zerfiel die ideologische Substanz. Subversive Gedanken zeitigten langfristige Wirkung. In Form nachdenklicher Reflexion fanden sie in den 80er Jahren auch Resonanz im hochsensiblen Bereich der Philosophie. So weist Hermann Klenner auf das „Kategorienpaar objektives und subjektives Recht“ hin, um aufzuzeigen, daß die Ineinssetzung von „Staat und Volk, Gesellschaft und Individuum“ auch unter sozialistischen Bedingungen „soziologisch und philosophisch“ haltlos sei¹⁷. Helmut Seidel tritt in einem bemerkenswerten Aufsatz dafür ein, den Humanitätsbegriff durch nichtmarxistische Traditionen zu erweitern: Humanistisch seien danach solche Ideen, die „im Menschen den höchsten Wert und den letzten Zweck für den Menschen sehen, die das Wohl und das Glück der menschlichen Individuen und ihrer Gesellschaft als Maßstab des Wertens und Handelns“ setzten¹⁸. Zum Finale der DDR hatte die Kritik an der bestehenden Ideologie sogar Teile der Einheitspartei erfaßt. Sie war ihrer Sache selbst nicht mehr sicher und verzichtete – das Peking Blutbad vor Augen – darauf, ihre Machtmittel auszuspielen.

So machte der einstige sozialistische Musterschüler DDR eine krisenhafte Entwicklung durch, die ihm aufgrund schwindender Abhängigkeit 1989 erstmals Gelegenheit bot, sich die eigene Reife durch den notwendigen politischen Paradigmenwechsel unter Beweis zu stellen: Die Ostdeutschen befreiten sich selbst. Bis zum Mauerbau 1961 hatte sich die SED-Führung aufgrund der Teilung in einer Sondersituation befunden. Kritischen Köpfen stand der Ausweg nach Westen offen. Dadurch wurde oppositioneller Druck immer wieder vermindert. Mit der völligen Einmauerung, die der kurzsichtigen Logik einer Diktatur folgte und zur weiteren Existenzbedingung der DDR wurde, ging dieser negative Ausleseprozeß jedoch zu Ende. Langfristig stauten sich Affekte und Ambitionen im Innenraum der Gesellschaft und überfluteten nach dem Dammbruch von 1989 das ganze

Land. Insbesondere die Unterschrift unter dem deutsch-deutschen Grundlagenvertrag von 1972, die Aufnahme in die UNO im Jahr 1973 sowie die Ratifizierung der KSZE-Schlußakte von Helsinki 1975 brachte die SED-Machthaber in eine Zwangslage. Einerseits sollte die sozialistische Republik – gemessen an internationalen Menschenrechtsstandards – weitere Reputation gewinnen, andererseits durfte innenpolitisch keine Lockerung zugelassen werden. Daher erschien es den Machthabern opportun, Ausreisen per Visum oder auf Antrag als Ventil zu benutzen und zugleich Freizügigkeit vorzutäuschen. Allerdings hatte die SED-Führung eines dabei nicht genügend einkalkuliert: die subversive Kraft des Menschenrechtsgedankens.

Halbherzige Manöver konnten den durch Reformstau hervorgerufenen Zusammenbruch des ostdeutschen Obrigkeitsstaats nicht aufhalten. Bekanntlich hatte Gorbatschow den abhängigen sozialistischen Machthabern größere Spielräume eingeräumt. Die Ostberliner Führung reagierte darauf jedoch mit einer Reformverweigerungspolitik (Sputnikverbot) und provozierenden Freundschaftsbekundungen in Richtung Bukarest und Peking. Wer den revolutionären Prozeß im Osten Europas philosophisch zu fassen versucht, hat gerade die subversive Kraft des Menschenrechtsgedankens in Rechnung zu stellen. Der revolutionäre Leipziger Durchbruch vom 9. Oktober 1989 verdeutlicht: Die Denkfigur angeborener, unveräußerlicher, durch staatliches Gesetz nicht antastbarer Rechte und Freiheiten demonstriert zweihundert Jahre nach ihrer öffentlichen Proklamation 1789 erneut ihre weltstürzende und geschichtsmächtige Potenz.

Die schlagende Losung „Wir sind das Volk“ ist programmatisch zu interpretieren. Sie läßt sich als Synonym für die Forderung nach Abdankung des vormundschaftlichen Regimes und Gewährung demokratischer Grundrechte interpretieren. Der von Egon Krenz geprägte Begriff „Wende“ ist irreführend. Denn ein Herrschaftssystem ist zusammengebrochen, ein ganzer Staat ist verschwunden, eine neue Wirtschafts- und Rechtsordnung wurde errichtet. Deutschland erlebte tatsächlich eine (friedliche) Revolution. Der Zusammenhang zwischen Mißachtung von Menschenrechten und dem Entzug der Existenzberechtigung erscheint im Fall DDR evident. Der Anspruch vorgegebener Menschenrechte erweist sich wiederum als ein jedes positive Recht transzendierender Maßstab.

Die eingangs erwähnten Umfrageergebnisse sprechen eine deutliche Sprache: Zur überaus positiven Haltung vieler Ostdeutscher zur „Idee des Sozialismus“ läßt sich – nach seinem Rückzug von der Praxis in die Utopie – zweierlei sagen. *Erstens:* Erinnerung ist selektiv. Ins milde Licht der Nostalgie getaucht, ist die reale DDR kaum wiederzuerkennen. Tatsächlich läßt sich heute sorglos schwärmen. Denn jetzt kann jeder ohne die beklemmende Befürchtung leben, das Regime könne aus Ruinen auferstehen. Diesem Hang zu weltvergessenen Ferndiagnosen sind konturenreiche Nahaufnahmen entgegenzusetzen. Ideologisch verbrämte Menschenrechtsverletzungen sind zu benennen, um fortwirkende

Deformierungen zu erkennen. Das gilt insbesondere in Hinblick auf den planmäßigen Einsatz von Sozialtechniken und psychologischem Wissen, um Kinder für geheimdienstliche Tätigkeit anzuwerben und politisch Andersdenkende gezielt zu „zersetzen“¹⁹.

Die Auseinandersetzung darf nicht nach dem bewährten Muster von Entlastung und Immunisierung geschehen: Fehlentwicklungen, ja Entartungen seien zuzugeben, die sozialistische Idee als solche aber bleibe davon unberührt. Diese Argumentationsfigur ist längst durchschaut. Wer sich auf eine unangreifbare Utopie zurückzieht, hat aus blutiger Diktaturgeschichte eines höchst machtvollen Sozialismus nicht genug gelernt. Die Behauptung, der praktizierte Sozialismus sei in Wirklichkeit gar keiner gewesen, wird aus der Perspektive der Opfer entkräftet. Die unheilvolle Praxis widerlegt jede Theorie. „Die innere Logik einer Gesellschaftsidee, die die Rolle des Individuums niedriger veranschlagt als das Gemeinwohl eines abstrakten Menschheitsbegriffs, treibt zur Inhumanität.“²⁰

Diese selbstkritische Aussage des ehemaligen Politbüromitglieds Günter Schabowski führt ins Zentrum der Debatte um die „Idee des Sozialismus“: Die praxisstüchtige Idee einer absolutistischen Philosophie stellt – auf dem Kopf oder den Füßen stehend – die verführerische Anziehungskraft utopischen Denkens unter Beweis. Die Marxsche Hoffnung auf das Überflüssigwerden von (Menschen-) Recht, Staat und letztlich Politik scheitert furchtbar an der Condition humaine. Ein fruchtbares Scheitern wird daraus, wenn diese Unheilsgeschichte ernst genommen wird. Heute bleibt eine große Hypothek abzutragen: Der vormundschafliche Staat entmündigte seine Bürger. Der Sozialismus verhiess Erlösung von der schwer zu tragenden Bürde persönlicher Freiheit und gewährte scheinbar Sicherheit. Leichter ist das Leben nach der friedlichen Revolution von 1989 also nicht geworden; aber die Möglichkeiten, es für sich und andere menschenwürdig zu gestalten, sind ungeheuer gewachsen.

Zweitens: Mit dem Jahr 1989 ist die Geschichte nicht an ihr Ende gelangt. Der verkündete Siegeszug des „Kapitalismus“ mit den Verheißungen allgemeinen Wohlstands und konfliktfreien Existierens hat sich als Falschprophetie erwiesen. Angesichts zunehmender Entsolidarisierung stellt sich vor allem für Ostdeutsche verschärft die Frage: Wie sind Freiheit und Gemeinwohl miteinander zu vermitteln? Verordneter Gemeinschaftlichkeit scheint jetzt ein anderes Extrem zu folgen: die individualistische Mißdeutung und Überdehnung der Freiheitsrechte. Angesichts dieser Perspektive ist die positive Beurteilung der „Idee des Sozialismus“ nicht bloß als rückwärtsgewandte „Ostalgie“ abzutun. Sie sollte als Memento begriffen werden, sich mit großer Ernsthaftigkeit für Solidarität und Chancengerechtigkeit im gemeinsam zu kultivierenden Neuland einzusetzen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Umfrage d. Emnid-Instituts, in: Der Spiegel 27 (1995) 46.
- ² L. Kolakowski, Die Hauptströmungen d. Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall, Bd. 2 (München ³1981) 15.
- ³ I. Fetscher, Die Frage eth. Grundwerte u. d. Grundrechte im Marxismus, in: Werte – Rechte – Normen, hg. v. A. Paus (Köln 1979) 237.
- ⁴ P. Ehlen, Marxismus als Weltanschauung. Die weltanschaul.-philosoph. Leitgedanken bei K. Marx (München 1982) 151.
- ⁵ M. Lutz-Bachmann, Zur Kritik des „Dialekt. Materialismus“ in der Krit. Theorie, in: Von Gott reden in säkularer Ges. (FS K. Feiereis, Leipzig 1996) 218.
- ⁶ Ebd. 219.
- ⁷ T. Brose, Menschenwürde u. Staatstheorie: Zur Auseinandersetzung mit Hegels „Rechtsphilos.“, in: Umstrittene Menschenwürde, hg. v. T. Brose, M. Lutz-Bachmann (Berlin ²1981) 316.
- ⁸ W. I. Lenin, Phil. Hefte, in: Werke, Bd. 38 (Berlin ⁷1981) 316.
- ⁹ Ders., Staat u. Revolution (Berlin ¹⁰1948) 89.
- ¹⁰ Ders., Die Ausgaben d. Jugendverbände, in: Werke, Bd. 31 (Berlin ⁷1978) 281 ff.
- ¹¹ Kolakowski (A. 2) 573.
- ¹² Art. „Recht“, in: Wb. zum sozialist. Staat (Berlin 1974) 304.
- ¹³ Art. „Person“, in: Philos. Wb., Bd. 2 (Leipzig ¹²1976) 920b.
- ¹⁴ K. Feiereis, Wahrheit – Wiss. – Fortschritt. Philos. in d. DDR, betrachtet aus chr. Sicht, in: Wahrheit in Einheit u. Vielfalt, hg. v. E. Coreth (Düsseldorf 1987) 98–127; R. Schröder, Denken im Zwielficht. Vorträge aus d. alten DDR (Tübingen 1991).
- ¹⁵ G. Herzberg, Abhängigkeit u. Verstrickung. Studien zur DDR-Philos. (Berlin 1996) 136.
- ¹⁶ J. Kuczynski, Menschenrechte u. Klassenrechte (Berlin 1987) 165.
- ¹⁷ H. Klenner, Marxismus u. Menschenrechte (Berlin 1982) 137.
- ¹⁸ H. Seidel, Gedanken zum Begriff u. zur Gesch. d. Humanismus, in: Dt. Zs. f. Philos. 32 (1984) 749; T. Brose, Das sozialist. Verständnis d. Menschenrechte (Preisarb. am Philos.-Theol. Studium Erfurt 1989).
- ¹⁹ Zersetzung d. Seele. Psychologie u. Psychiatrie im Dienste der Stasi, hg. v. K. Behnke, J. Fuchs (Berlin ²1995).
- ²⁰ Berliner Tagesspiegel 29.2.96, 5.