



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

3 | 2009

Droits subjectifs et droits de l'homme

Politisches Denken im Angesicht der Menschenrechte

Claude Lefort

Traducteur : Achim Russer



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3325>

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Claude Lefort, « Politisches Denken im Angesicht der Menschenrechte », *Trivium* [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 20 avril 2009, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3325>

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Politisches Denken im Angesicht der Menschenrechte

Claude Lefort

Traduction : Achim Russer

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Claude Lefort für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel zu übersetzen.

NOTE DE L'AUTEUR

Marc Bloch-Vorlesung im Centre interuniversitaire d'Études européennes, Montreal, 30. Oktober 1980, zum ersten Mal veröffentlicht in: *Europa. Revue d'études interdisciplinaires*, Montreal.

- 1 Die Frage, die wir hier stellen, ist nicht rein theoretischer Natur. Weitgehend wurde sie von einer Debatte angeregt, die sich seit einigen Jahren um den Begriff der Menschenrechte entfacht hat – einen Begriff, der entweder in manchen Kreisen (sagen wir: der extremen Linken) völlig diskreditiert war oder als völlig banal galt. Über die Gründe, die den Anstoß zu dieser Debatte gaben, brauchen wir uns hier nicht zu verbreiten: Die Entdeckung, dass unter dem Anschein des Sozialismus in der Sowjetunion und in Osteuropa der Totalitarismus herrscht, hat im Westen eine neue, auf der Verteidigung der Menschenrechte basierende Bewegung ausgelöst. Genauer gesagt: Das Handeln von Dissidenten in der Sowjetunion und Osteuropa namentlich nach den Übereinkünften von Helsinki¹ hat diese Bewegung dadurch beschleunigt, dass es die Willkür einer Macht enthüllte, die individuelle oder kollektive Freiheiten nicht zulässt, das soziale Leben bis in die kleinsten Einzelheiten hinein zu reglementieren beansprucht und alle verfolgt, die ihm Widerstand leisten oder sich den herrschenden Normen auch nur zu entziehen scheinen oder in ihren Meinungen oder ihrer Lebensweise irgendeine Tendenz zu Abweichungen an den Tag legen. Diese Dissidenten haben sich die Idee der

Menschenrechte zu eigen gemacht, um Forderungen zu formulieren, die, so unpolitisch sie scheinbar sind, das Bestehen des totalitären Systems doch grundsätzlich in Frage stellen. Wir erwähnten die UdSSR und Osteuropa; wir könnten ebenso gut von China sprechen, da der Glaube, den man in den sowjetischen Sozialismus gesetzt hatte, während einer gewissen Zeit – und für einige wenige Maoisten ist sie noch immer nicht verstrichen – auf China übertragen wurde. Mit einigem Staunen sah man in China vor allem nach Maos Tod Forderungen aufkommen, die nicht zauderten, sich demokratisch zu nennen, und eine Verteidigung der Menschenrechte, die man definitiv ins Arsenal des bürgerlichen Liberalismus verwiesen glaubte. Die Dissidenten, die in China auf eigene Gefahr das Wort ergriffen, bezeichneten sich als Opponenten der Macht der Bürokratie, und weit davon entfernt, irgendeine Wiederherstellung des früheren Regimes zu verlangen, vertraten sie die Idee einer sozialistischen Demokratie.

- 2 Wie reagierten die traditionellen politischen Parteien (ich spreche natürlich von Frankreich) angesichts dieser neuen, ungestümen Bewegung für die Menschenrechte, für die Achtung der bürgerlichen Freiheiten? Von der Linken wurden diese Forderungen alles in allem mit einer gewissen Herablassung aufgenommen, in die sich ein wenig Gereiztheit mischte; was sie im Übrigen nicht daran hinderte, das Thema Menschenrechte rhetorisch auszubeten, wie sie gewöhnlich die Themen ausbeutet, die seit 1968 bei einem Teil der Bevölkerung, namentlich der Jugend, auf Anklang gestoßen sind: ob Emanzipation der Frau, Gegenkultur, Umwälzung der Lebensweise oder Selbstverwaltung. Die Kommunistische und die Sozialistische Partei verkündeten, sie seien seit jeher Verteidiger der Menschenrechte.
- 3 Die Haltung der Kommunistischen Partei ist bezeichnend. Unaufhörlich erklärte sie, ein Sozialismus sei aufzubauen, der den Menschenrechten Raum gewähre, aber es klang immer durch, dass die Menschenrechte eine Art »Streicheleinheiten« darstellten, vermutlich durchaus notwendig, aber ohne Auswirkungen auf die Realität des Sozialismus. Es blieb immer dabei, dass die Sowjetunion trotz der eingestandenen Fehler und der ärgerlichen Lücke, die in der Verkennung der Menschenrechte bestand, das Heimatland des Sozialismus war. Es blieb immer dabei, dass einzig die Natur der Eigentumsverhältnisse und die Natur des Staats den Sozialismus definierten. Die Partei gestand lediglich zu, dass das Regime im Zuge seiner Stabilisierung den Menschenrechten einen Platz einräumen müsse, um sich lebenswürdiger zu geben und, wie die feststehende Formel lautete, ein *menschliches Gesicht* anzunehmen.
- 4 Nicht nur die traditionellen politischen Formationen, auch eine Fraktion der sogenannten »Linksradikalen« (in Frankreich wird dieser Begriff im Allgemeinen zur Kennzeichnung kleiner Formationen verwandt, die eine kritische Haltung gegenüber der Kommunistischen Partei beziehen) hat dieselben Reaktionen gezeigt, abgesehen davon, dass sie auf die im Namen der Menschenrechte geführten Kampagnen noch gereizter reagiert. Sehr häufig wird in diesen Kreisen das Problem der Dritten Welt angeführt. Auch hier hat sich bekanntlich eine Übertragung des in den Sozialismus gesetzten Glaubens vollzogen, der nun in die Befreiung der vom Imperialismus unterdrückten Völker investiert wird. Im Rahmen dieser Ideologie werden die Menschenrechte als ein für die fortgeschrittensten Gesellschaften – die westlichen Gesellschaften – typischer Luxus beurteilt, dessen Verteidigung von den wahren Problemen und den wahren Aufgaben ablenken soll. Die Auswirkungen der imperialistischen Ausbeutung, unter denen die Länder der Dritten Welt leiden – Hunger z.B. oder Kindersterblichkeit – werden angeprangert, damit hervortritt, dass die Verteidiger der Menschenrechte kein Interesse

für die grundlegenden Probleme der Unterdrückten aufbringen. Als wäre es nicht auch ein Menschenrecht, sich satt zu essen, seine Kinder groß zu ziehen, zu leben; als könne man Bedürfnisse gegen Rechte ausspielen.

- 5 Indessen war die Kritik an die Adresse derer, die (zumal in Frankreich) für die Menschenrechte ins Feld zogen, nicht gänzlich unbegründet. Denn es springt ins Auge, dass diejenigen, die ihre völlige Solidarität mit Dissidenten in der Sowjetunion oder Osteuropa bekundeten, die Menschenrechte meist als Individualrechte darstellten und ihre Aufwertung als Aufwertung der Moral gegenüber der Politik. Selbst wenn man dem Begriff Moral auswich (und man wich ihm oft aus, vor allem auf Seiten ehemaliger Marxisten, denen dieses Vokabular suspekt ist), sprachen sie und sprachen sie immer noch gern von einem neuen *Widerstand*, der zwar in den modernen Staaten keine Handhabe mehr fände, sich aber auf eine bedingungslose Ablehnung jedweder Unterdrückung gründen ließe. Zwar ist zuzugeben, dass eine solche Sprache scheinbar im Einklang mit der der sowjetischen Dissidenten steht, die immer wieder betont haben, dass sie nicht Politik machten und ihr Kampf sich auf einer ganz anderen Ebene bewege. Dennoch ist die politische Bedeutung ihres Handelns nicht anzuzweifeln. Und die Führer der Bürokratie haben sich darin im Übrigen nicht getäuscht: Die Rechte, auf die die Dissidenten sich berufen, sind absolut unvereinbar mit dem totalitären System, das gerade auf ihrer Abschaffung beruht. Vergessen wir nicht, dass die russische Revolution einen Ausbruch von Freiheiten darstellte, wie es in der Geschichte wenige gegeben hat – kein Zweifel, die Dynamik ihres Wirkens würde zur Zerstörung dieses Systems führen.
- 6 Tatsächlich verschlägt es wenig, dass die Dissidenten es nicht auf den Umsturz der Machthaber abgesehen haben, dass sie nicht daran denken, eine organisierte Opposition auf die Beine zu stellen, sie mit einem Programm auszustatten, sich für neue Institutionen einzusetzen: Der Zweck ihres Handelns ist eindeutig politisch. Es verschlägt auch wenig, dass sie nur die sogenannten Grundrechte einfordern, ohne die Herrschaft der Kommunistischen Partei in Frage zu stellen: Die Bürokratie ist sich vollständig dessen bewusst, dass Zugeständnisse im Grundsätzlichen eine Dynamik der Rechte in Gang setzen würden, die nicht mehr aufzufangen wäre. Dagegen setzten sich diejenigen der Kritik aus, die in den demokratischen Regimen den auf Menschenrechte gestützten Widerstand in Gegensatz zur Politik bringen. Sie scheinen sich nämlich entweder damit zu begnügen, die Errungenschaften der Demokratie zu verteidigen, was sie gewollt oder ungewollt dem Lager der liberalen Rechten zutreibt, die es immer danach drängt, das bestehende Regime als bestes aller möglichen hinzustellen; oder aber, und das ist meist der Fall, sich auf eine Kritik des Staats als universaler Unterdrückungsmacht zu versteifen – eine Kritik, die den Wesensunterschied zwischen Totalitarismus und Demokratie dadurch verbirgt, dass sie ihn auf einen graduellen Unterschied in der Repression reduziert, und diese Kritiker unbeabsichtigt dem Kampf der Dissidenten entrückt.
- 7 Angesichts dieser Debatte kann man sich fragen, ob der Kampf für die Menschenrechte nicht auch in den demokratischen Ländern selbst eine politische Bedeutung hat und in gewisser Weise dieselbe wie in totalitär regierten Ländern, obschon dieser Kampf sich natürlich anders artikuliert und das politische Leben selbstverständlich ein anderes ist.
- 8 Um diese Frage besser beantworten zu können, muss sie folgendermaßen umformuliert werden: Hatten die Menschenrechte nicht immer eine politische Bedeutung?
- 9 Kein Zweifel, die von den Revolutionären von 1789 verabschiedete »Erklärung der Menschenrechte«, die *Déclaration des droits de l'homme*, wurde ausgehend von den

Erkenntnissen der aufklärerischen Philosophie konzipiert; sie wurde anschließend von den liberalen Philosophen des 19. Jahrhunderts – ich denke in erster Linie an Benjamin Constant – als eine Art Manifest des modernen Humanismus interpretiert. Kein Zweifel auch, dass die universalistische Inspiration sich mit einer neuen Konzeption des Individualismus verband, was in den Schriften Constants noch immer hervorsticht.² Sollte man sich aber nicht fragen, ob die Behauptung einer menschlichen Natur und die Behauptung, dass das Individuum dieses Wesen trage, die Bedeutung der Umwälzung hinreichend zum Ausdruck bringen, die mit der Philosophie und der Politik der Menschenrechte einsetzte? Der Begriff Menschenrechte wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts von zwei Seiten angeprangert: vom konservativen und vom revolutionären Denken – oder zumindest von einem gewissen revolutionären Denken, denn man sollte nicht, wie so viele andere es getan haben, das, was die sozialistische Bewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts war, mit der von Marx inaugurierten Bewegung ineins setzen. Namentlich in Frankreich gab es auch einen libertär inspirierten Sozialismus, der die Menschenrechte unbedingt erweitern wollte und entschieden für sie Partei ergriff.

- 10 Von entgegengesetzten Polen des politischen Spektrums und doch oft in verwandten Formulierungen hat das konservative wie auch das marxistische Denken die Konzeption der Menschenrechte denunziert. Joseph de Maistre z.B. erklärte, er habe im Lauf seines Lebens Russen, Franzosen, Italiener, Spanier, Engländer getroffen, aber nicht den Menschen.³ Marx seinerseits hielt dafür, es gebe nur historisch konkrete und sozial bestimmte, durch eine Produktionsweise und durch ihre Klassenzugehörigkeit innerhalb dieser Produktionsweise geprägte Menschen.⁴ Die Kritik von beiden Seiten ist übrigens durchaus ernst zu nehmen, sollte aber zu der Frage veranlassen – die meist nicht gestellt wird –, von welchen philosophischen und politischen Prämissen aus de Maistre und Marx den abstrakten Humanismus aufs Korn nahmen und worauf sie selbst (war der sogenannte Schleier der menschlichen Natur einmal zerrissen) eigentlich konkret abzielten. Kurz, die Rede von den Menschenrechten nimmt den sei es konservativen, sei es marxistischen Diskurs, die ihren fiktiven Charakter denunzieren, zu oft wörtlich, ohne den historischen und politischen Einsatz dieser Debatte zu ermessen. Und damit begibt man sich der Einsicht in die Natur dieses Einsatzes, wie er hier und heute fortbesteht, denn in gewisser Weise ist es immer noch derselbe.
- 11 Erinnern wir daher kurz an die marxistische Interpretation der Menschenrechte, die Marx zum ersten Mal in einer seiner Frühschriften formulierte, die aber seiner späteren Denkweise durchaus entspricht und das marxistische Denken seither leitet. Ich denke an den Essay *Zur Judenfrage* (1844). Die marxistische Interpretation der Menschenrechte wird von der Vorstellung einer Kluft geleitet, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts zwischen der als Verbindung und Nebeneinander individueller Existenzen und privater Interessen vorgestellten bürgerlichen Gesellschaft auf der einen Seite und dem von Marx als politische, ideale Gemeinschaft dargestellten und als illusorische Gemeinschaft denunzierten Staat auf der anderen Seite aufgetan haben soll. Damit ist Marx zufolge zum ersten Mal ein Riss zwischen dem universellen Element des Politischen, das sich nun im Staat verkörpere, und dem privaten Element eingetreten, das sich innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft behaupte. Dieser Riss übersetzte sich für ihn bekanntlich in die neue Trennung zwischen Mensch und Staatsbürger und verlieh schließlich der *Déclaration des droits de l'homme* ihre wahre, über ihren manifesten Inhalt hinausreichende Bedeutung.

»Wer ist der vom *citoyen* unterschiedene *homme*?« fragt Marx. »Niemand anders als das *Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*. Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft »Mensch«, Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte *Menschenrechte* genannt? Woraus erklären wir dies Faktum? Aus dem Verhältnis des politischen Staats zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emanzipation.« Und Marx fügt hinzu, dass »die *droits de l'homme* im Unterschied von den *droits du citoyen*, nichts anderes sind als die Rechte des *Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft*, d.h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen.«⁵

Die marxistische Interpretation schreibt sich in die eines historischen Wandels ein, der in dem Triumph der bürgerlichen Revolution über das Feudalsystem bestehen soll. Im Schoß des Feudalsystems, so Marx, waren alle materiellen und geistigen Elemente ineinander verschachtelt und politisch bedeutsam: Lehensgüter, Staaten, Gilden, Zünfte waren soziologische Entitäten, politisch und ökonomisch ineins. Die Heraufkunft der bürgerlichen Gesellschaft besteht im Auseinanderbrechen dieser Elemente, in der polaren Entgegensetzung des Politischen, das sich im Staat verkörpert, und des Wirtschaftlichen, des Privaten, das im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft schließlich zur Herrschaft gelangt. Marx weist dieser »politischen Revolution« eine doppelte Bedeutung zu. Zum einen stellt sie in seinen Augen ein Moment innerhalb des Prozesses der modernen Revolution dar – des Prozesses, der zum Kommunismus führen soll. Sie ist ein Moment der »menschlichen Emanzipation« – das »Moment der politischen Emanzipation« –, in dem sich parallel zur Auflösung jener Körperschaften, deren Elemente im Feudalsystem ineinander verschachtelt waren, eine Beziehung zum Universalen herstellt. Zum anderen ist diese politische Revolution – die bürgerliche Revolution – in dem Maße, in dem sie sich als die Verwirklichung der menschlichen Emanzipation schlechthin darstellt, in dem Maße, in dem sie einen Universalismus für sich in Anspruch nimmt, der in Wirklichkeit illusorisch ist, wesentlich das Moment der Fiktion, das Moment der »Illusion des Politischen«.

- 12 *Emanzipation des Politischen, Illusion des Politischen*: Das sind von vornherein die Gegenstände der Marxschen Analyse. Sie gehen also miteinander einher. Da diese Illusion aber gleichzeitig – wie wir festgestellt haben – die einer Unabhängigkeit der privaten Elemente, der Individuen und Interessen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist, koinzidiert sie mit der Illusion der Menschenrechte. Für Marx stellen Politik und Menschenrechte die beiden Pole derselben modernen Illusion dar. Seine Lesart der *Déclaration des droits de l'homme* ist nachdrücklich von dieser Vorstellung der Auflösung der feudalen Welt und der Heraufkunft des Politischen und Bürgerlich-Zivilen geleitet. Wenn er z.B. die Artikel analysiert, die die Freiheit betreffen, und vor allem die bekannte Formulierung »die Freiheit besteht darin, alles zu tun, was keinem anderen schadet« (Art. 4), schließt er daraus, dass dieses Recht den Menschen in eine »Monade« verwandelt, dass es nicht die Beziehung des Menschen zum Menschen berücksichtigt, sondern im Gegenteil auf ihrer Absonderung voneinander fußt. Er stürzt sich auf die Formulierung »alles, was keinem anderen schadet«, und hebt an ihr das Negative, die Absonderung des Menschen, hervor, übergeht hingegen die Formulierung »die Freiheit besteht darin, alles zu tun, was ...«.
- 13 Seltsamerweise dachte Marx in Wirklichkeit zu keinem Zeitpunkt, dass der Mensch sich tatsächlich vom anderen Menschen absondern kann. Niemals dachte er, dass der Mensch sich tatsächlich in eine Monade verwandeln könne. Seine Konzeption der Vergesellschaftung der menschlichen Beziehungen schließt es aus, dem bürgerlichen Individualismus volle Wirklichkeit zuzugestehen. In gewisser Weise ist das, was er

anprangert, die bürgerliche Vorstellung vom Individuum, die dessen tatsächliche Vergesellschaftung verschleiert. Er weiß sehr wohl, dass die Individuen auch zum Zeitpunkt der Heraufkunft der Bourgeoisie immer noch in einem Netz von Beziehungen stecken und als gesellschaftliche Individuen existieren. Aber er vergleicht die für die alte und die für die neue Gesellschaft typischen Vergesellschaftungsformen nicht miteinander – und er fragt sich nicht, was sie für die Lebensbedingungen, die Entwicklung von Initiative, von Mobilität dieser Individuen bedeuten, die immer noch gesellschaftliche Individuen sind. Er fragt sich nicht, was sich unter dem Deckblatt des modernen Individualismus und der *Déclaration des droits de l'homme* zufolge in der Etablierung der Gesellschaftsmitglieder – der gesellschaftlichen Individuen – hinsichtlich ihrer Möglichkeiten zur Ortsveränderung, ihres Zugangs zu Arbeitsplätzen, des Wechsels ihrer Lebensbedingungen, ihrer Möglichkeiten der Meinungsäußerung, ihrer Kommunikation, ihrer Assoziation verändert hat. Wunderlicherweise ermisst er nicht, was die Aufhebung der Verbote bedeutet, die unter dem Ancien Régime auf dem Handeln der Menschen lasteten, und damit verbietet er sich gleichzeitig, die Tragweite des Gedankens der Menschenrechte zu ermessen. Im Bild der Unabhängigkeit des Individuums, der Monade, befangen, nimmt er nur das Phänomen drohender Absonderung wahr, wo sich doch im Gegenteil (besser gesagt: parallel dazu) ein ganz neuer Zugang zur Öffentlichkeit auftut.

- 14 Kurz gesagt – und das ist einer der Leitgedanken unserer Interpretation –, Marx sitzt selbst der bürgerlichen Ideologie auf, die anzuprangern er vorgibt. Er nimmt den bürgerlichen Diskurs über die Menschenrechte – den Diskurs über den Individualismus, den Diskurs über das Privateigentum – wortwörtlich und sagt: *schaut her, das macht die Wirklichkeit der Menschenrechte aus*, ohne zu bedenken, was die Einrichtung der Menschenrechte tatsächlich mit sich bringt und welche ganz andere Bedeutung dies hat: kraft Affirmation, Anerkennung, Legitimierung einer gewissen Anzahl von Freiheiten eine Entfaltung des öffentlichen Lebens, die mit einer neuen Qualität der sozialen Beziehungen einhergeht und mit den Organisationsprinzipien des Ancien Régime bricht. Höchst bezeichnend ist namentlich sein Urteil über die Artikel, die sich auf die Meinungsfreiheit beziehen.
- 15 Das Recht, religiöse Überzeugungen zu haben und zu äußern – eines der Themen, die seine Schrift über die Judenfrage motivieren – zeugt in Marx' Augen nur von dem Gegensatz zwischen einem subjektiven besonderen, streng privaten Element – der religiösen Meinung –, die das Individuum in der bürgerlichen Gesellschaft betrifft, und dem politischen Element, das den *citoyen*, das Mitglied des Staats betrifft. Während er diesen Gegensatz anzuprangern vorgibt, der ihm zufolge den latenten Inhalt der *Déclaration* darstellt, interessiert er sich nicht für die Artikel, die ganz im Gegensatz dazu stipulieren, dass die Freiheit des Austauschs von Gedanken und Meinungen eines der menschlichen Grundrechte ist.
- 16 Namentlich dieser: Der freie Austausch von Gedanken und Meinungen ist eines der wertvollsten Rechte des Menschen; jeder Bürger darf frei sprechen, schreiben, drucken, sofern er diese Freiheit nach Maßgabe gesetzlicher Bestimmungen nicht missbraucht (*Déclaration*, Art. 11).
- 17 Besessen wie er ist von seinem Bild der bürgerlichen Revolution, von der Polarisierung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft – und von der Dissoziation der Individuen und Interessen innerhalb dieser Gesellschaft –, greift Marx diese Formulierungen nicht auf. Er nimmt nicht wahr, dass die Stiftung der Meinungsfreiheit die einer Freiheit der Beziehungen, einer Mitteilungsfreiheit ist. Er vernachlässigt, dass dieses Recht, das die

Déclaration als eines der wertvollsten beurteilt, das des Menschen ist, aus sich herauszugehen, sich durch Wort, Schrift, Gedanken anderen zu verbinden. Er wird nicht dessen gewahr, dass die Meinungsfreiheit, weit davon entfernt, einen Rückzug ins Private zu decken, das Individuum anerkennt, ja erhebt, dass sie das Recht auf öffentliches Sprechen und Denken impliziert. Sie impliziert, dass eine Zirkulation der Gedanken, Worte, Meinungen, Schriften einsetzt, die sich der Macht nunmehr entziehen.

- 18 Denn genau darauf läuft die Verkündung der Meinungsfreiheit hinaus: auf die Unabhängigkeit des Denkens, der Meinung gegenüber der Macht. Sie läuft hinaus auf eine Kluft zwischen einem öffentlichen Raum und dem Raum der Macht. Nicht, wie Marx sagt, auf die Spaltung in Bourgeois und Staatsbürger, Privates und Öffentliches; sondern im Gegenteil auf die Öffnung dieses Raums außerhalb der Machtzone.
- 19 Wohlgemerkt: Das anerkannte Recht zu sprechen, zu schreiben, zu drucken ist dasselbe Recht wie das zu hören, zu lesen, weiterzugeben. Es ist ein Recht, das die Dimension eines neuen Raums konstituiert, in dem die Dualität von Sprechen und Hören sich vervielfacht – eines Raums, wo der Ausdruck statt, wie bisher, auf geschlossene, privilegierte, stets behördlich regulierte Privaträume beschränkt zu sein, kraft seines Zirkulierens angeregt wird. Wie kann Marx die praktische Tragweite der Menschenrechte verkennen, wenn er nicht selbst in der bürgerlichen Ideologie befangen ist, der den Prozess zu machen er vorgibt, wenn er nicht den bürgerlichen Diskurs allzu wörtlich nimmt, statt dass er zu verstehen sucht, was in der Praxis vor sich geht?
- 20 Ein weiteres Beispiel: der ironische Kommentar zu den Artikeln, die der Sicherheit gewidmet sind. »Die *Sicherheit*«, schreibt Marx, »ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der *Polizei*, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren.« Es lohnt die Mühe, sich der Ausführungen der Verfassung von 1791 über die Sicherheit zu erinnern, Ausführungen, die – wir wiederholen es – einen Raum bestimmen wollen, der von der Obrigkeit, von der Willkür der Macht unabhängig ist. Es ist auffällig, dass Marx nicht gegen den formalen Charakter der Formulierungen in der *Déclaration* argumentiert, Formulierungen, die in der Praxis vielfachen Übergriffen im Dienst der herrschenden Klasse entgegenkämen – und faktisch auch entgegengekommen sind. Nein, er greift nicht auf diese Argumentation zurück, die er sich übrigens zu eigen macht, wenn er z.B. in *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* die Verfassung von 1848 kritisiert. In seiner Kritik der Sicherheit ignoriert er schlicht und einfach die dem geschriebenen Gesetz zuerkannte Funktion und die neue Trennung zwischen dem Bereich des Gesetzes und dem der Macht. Statt sich mit der Ablehnung der bürgerlichen Interpretation des Gesetzes zu begnügen, die es der schlichten Verteidigung des Eigentums unterzuordnen sucht, tilgt er mit seiner Kritik die gesetzliche Dimension selbst.
- 21 Das liegt nicht daran, dass er etwa Prärogativen einer künftigen sozialistischen Macht verteidigen und ihr die Individuen unterordnen wollte. Sein Ziel ist, wie jeder weiß, die Einrichtung einer Gesellschaft, in der es keinen Platz für die Staatsgewalt gibt, eine von Herrschaft und gleichzeitig von Ausbeutung befreite Gesellschaft. Aber auch spezifischen Institutionen räumt er in dieser Gesellschaft keinen Platz ein. Er räumt den Menschenrechten keinen Platz ein, weil ihm scheint, dass die Menschen dann unmittelbar in das soziale Leben, in ein vollständig menschliches Leben eingehen werden; weil sie dann dieselbe Luft der Freiheit atmen und dieselbe Sicherheit teilen werden. Marx bringt daher kein Interesse für die Formulierung auf, dass »jedermann als unschuldig betrachtet wird, bis er schuldig erklärt worden ist« (*Déclaration*, Art. 9), eine

Formulierung, die mit Sicherheit eine nicht rückgängig zu machende Errungenschaft der Gerechtigkeit in der Demokratie darstellt. Und wenn sie ihn nicht interessiert, so deswegen, weil er die symbolische Funktion des Gesetzes nicht erkennt – eine symbolische Funktion, die bewirkt, dass es nicht nur Unschuldige und Schuldige gibt (das kann Marx sich schon vorstellen), sondern auch Dritte, nämlich Garanten der Gerechtigkeit, Richter, die sich zu Repräsentanten des Gesetzes erheben und innerhalb der politischen Gesellschaft selbst den Bezugspunkt einer transzendenten Dimension spürbar machen.

- 22 Ganz anders lautet natürlich die Kritik Joseph de Maistres. Aus konservativer Sicht gibt es keine Menschenrechte, und zwar nicht nur, wie er sagt, weil der Mensch schlechthin, der Mensch ohne nähere Bestimmung, eine Fiktion ist, sondern weil die letzte Legitimation in der monarchischen Macht wurzelt. De Maistre verwirft weder den Gedanken der Gerechtigkeit noch den der Freiheit, noch den der Sicherheit; aber er bestreitet, dass diesen Gedanken eine Gültigkeit und Wirksamkeit zukomme, wenn sie von dem der organischen Einheit der Gesellschaft getrennt sind – die der König verkörpert. De Maistre greift diejenigen an, die behaupten, dass es unter dem Ancien Régime keine Verfassung gegeben habe, und setzt dagegen, dass eine Verfassung nicht unbedingt schriftlich niedergelegt sein müsse. Er behauptet, fiktiv sei das geschriebene Recht, das etwas außerhalb der eigentlichen Realität des politischen Körpers, in der Trennung, in der Abstraktion von ihm zu definieren vorgibt, während die Verfassung ihren Garanten zeitlich wie räumlich in der Institution der Monarchie finde. Im Grunde hängt er dem alten Glauben an, es gebe einen politischen Körper, und dieser Körper könne sich nur in dem eines Individuums, des Königs, darstellen. Was de Maistre zutiefst bestreitet, ist der Gedanke einer eingeschränkten Macht, der Gedanke eines Rechts, das außerhalb der Macht und ihr gegenüber stünde.
- 23 So sehr die Marx'sche Analyse dem auch entgegengesetzt sein mag, sie läuft auf dieselbe Weigerung hinaus. Reaktionär im wörtlichen Sinn des Begriffs, hat de Maistres Interpretation doch das Verdienst, politisch im vollen Wortsinn zu sein: Sie deckt auf, was die Verfassung des Ancien Régime war, während Marx' Interpretation in seiner Kritik der Menschenrechte die politische Realität der Gesellschaft des Ancien Régime ignoriert. Wenn Marx sie nicht ignorieren würde, könnte er nicht sagen, dass die Heraufkunft des bürgerlichen Staates die der politischen Gemeinschaft bezeichnet, jener idealen Gemeinschaft, die er als illusorisch anprangert. Der Begriff *Nation*, der Begriff *Volk*, der Begriff *Souveränität* sind nicht erst, wie die Marxisten – angefangen bei Marx selbst – uns glauben machen wollen, mit der bürgerlichen Revolution aufgekommen. Diese Begriffe haben sich seit dem Ende des Mittelalters in Europa herausgebildet. Der Gedanke einer Unterscheidung zwischen Universalem und Besonderem hat sich folglich mit der Herausbildung der Monarchie eingestellt – ebenso wie der Gedanke einer Unterscheidung zwischen dem, was zum Bereich des Staats, und dem, was zum Bereich der eigentlich sozialen Beziehungen gehört – und nicht erst im Gefolge einer Dissoziation der bürgerlichen Gesellschaft, der Parzellierung der Privatinteressen, die sich, wie Marx sagt, zu jener Zeit vollzog. Der Staat ist nicht, wie er in seiner Kritik der Menschenrechte behauptet, ein Produkt der Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft, die sich dem Feudalsystem entzieht. Vielmehr war es die Schaffung territorialer Königreiche, durch gemeinsame Unterwerfung unter den Monarchen geeinigter und durch die Staatsmacht immer stärker nivellierter Königreiche, die die Bedingungen für den Aufstieg des Bürgertums und für das schuf, was zur »demokratischen Revolution« im Sinne

Toquevilles werden sollte. So ist es auch nicht die Heraufkunft einer Trennung zwischen Staat und Gesellschaft – und die damit implizierte Entstehung eines Bildes von Volk und Nation, eines Bildes vom Staat –, was zu untersuchen wäre. Zu untersuchen wäre vielmehr die neue Modalität der zu Beginn der Demokratie einsetzenden Trennung, die mit der Klassentrennung und mit der Verknüpfung zwischen Machtsphäre und Rechtssphäre einhergeht – fügen wir hinzu: mit der Verknüpfung zwischen der Sphäre der Macht und der des Wissens, worunter wir all die Grundvorstellungen fassen, die eine Gesellschaft über sich selbst hervorbringt, wie auch die Grundsätze, an denen das Denken der Menschen sich ausrichtet.

- 24 Dass die Französische Revolution und die Menschenrechte einen Wandel signalisieren, duldet keinen Zweifel. Aber es gilt zu verstehen, dass dieser Wandel sich in den Horizonten einer Geschichte vollzieht, die seit langem die des Rechtsstaats ist. In der christlichen Monarchie verfügte der Fürst bekanntlich nicht über despotische Macht. Er eroberte seine Legitimität nur dadurch, dass er sich nach dem Vorbild des Stellvertreters Gottes, nach dem Vorbild Christi, als Vermittler zwischen seinen Untertanen und der Gerechtigkeit anerkennen ließ. Er verstärkte diese Legitimität dadurch, dass er das Erbe des römischen Rechts mobilisierte und die juristischen und »rationalen« Werte in Dienst nahm, die die Definition der Souveränität, die Definition des Volks und auch schon die Unterscheidung von öffentlich und privat stützten. Indessen kannte seine rechtlich beschränkte Macht keine Grenze insofern, als das Recht – dasselbe, auf das er sich berief – mit ihm wesensgleich war, ihm selbst innewohnte. Mit anderen Worten, der Fürst war den Gesetzen unterworfen und zugleich ihrer ledig. Er war ihnen genau in dem Maß unterworfen, in dem er seinem eigenen Wesen zu entsprechen hatte, als trüge er die Gesetze in sich selbst; als kontrahiere er, wenn er mit anderen – dem Klerus, dem Adel, den Städten, den Zünften – Kontrakte abschloss, bloß mit sich selbst, der verkörperten politischen Gemeinschaft. Will man also, wie Marx es tut, von politischer Emanzipation am Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich sprechen, dann hat man den Wandel zu bestimmen, den die neue Entflechtung von Macht und Recht im Hinblick auf jene politische Formation darstellt, die das Ancien Régime war. Noch einmal: Nicht der Rechtsstaat setzt ein, sondern ein Rechtsstaat neuen Typs. Gewiss, die Macht rückt dem Recht nicht fern; ganz im Gegenteil. Ihre Legitimität wird stärker bekräftigt denn je. Sie wird der explizite Gegenstand eines unaufhörlich erneuerten rechtlichen Diskurses, dessen Behauptungen unaufhörlich in Frage gestellt werden. Aber der Begriff Rechtsstaat verweist jetzt auf eine Legitimitätsquelle außerhalb der Macht, eine nicht beherrschbare Legitimitätsquelle. Das Recht stellt jetzt einen gegenüber der Macht, der es einmal innewohnt hatte, unreduzierbar äußerlich gewordenen Pol dar. Zwischen jener Macht, die sich als wesensgleich mit der Gesellschaft ausgab, und dem Recht gibt es keinen Berührungspunkt mehr.
- 25 Dagegen wird man einwenden, dass es mangels dieses Berührungspunkts einen neuen gebe, den Menschen, und dass ebendieser Mensch eine Abstraktion sei. Dazu ist dreierlei zu bemerken. Zunächst einmal kann die Gesellschaft mit dieser Institution der Menschenrechte sich nicht mehr in allen ihren Elementen auf sich selbst beziehen und sich als ein einziger Körper darstellen. Dazu fehlt ihr nun jene Autorität, der sie entsprang, und die Macht und Legitimität zugleich war. In diesem Sinne wird die Gesellschaft erstmals unfassbar, d.h. ihre Konturen zerfließen, werden symbolisch. Von nun an werden Existenzmodi, Aktions- und Kommunikationsmodi besonderer Natur anerkannt, deren Auswirkungen sich der Macht entziehen und die unbeherrschbar sind.

Eine zweite Bemerkung: Die Menschenrechte stellen sich als Rechte des Menschen im Allgemeinen dar, als die des universalen Menschen – aber der Mensch zeigt sich auch durch diese Erklärung gerade als Wesen, das seine Rechte ausspricht, erklärt, und das Ausgesprochene kann sich nun nicht mehr von seiner Äußerung ablösen. Das Formuliert – an welche Passage der *Déclaration* wir auch denken mögen – lässt sich von der Arbeit an der Formulierung nicht mehr ablösen, weil von nun an niemand mehr die zentrale Stelle besetzen kann, von der aus ein für allemal zu definieren wäre, was Menschenrecht sei. Anders gesagt, der Gedanke der Rechte verbindet sich mit dem ihrer Erklärung. Recht ist, was der Mensch für Recht erklärt.

- 26 Eine dritte Beobachtung: Die Menschenrechte stellen sich in einer gewissen Perspektive zwar als Individualrechte dar; bei dieser Vorstellung innehalten hieße jedoch vergessen, dass sie die Zerstörung einer anderen Vorstellung voraussetzt, derjenigen nämlich, die die Organisation des Ancien Régime beherrschte: die einer Gesellschaft, die ihre Elemente transzendiert. Erstmals stellt sich eine transversale Dimension der sozialen Beziehungen ein, die von einer vertikalen Dimension, in der die Gesamtheit der Untertanen einer Autorität unterstand, unabhängig ist. Die Individuen sind die Glieder dieser sozialen Beziehungen, gewiss, aber diese Glieder selbst sind Produkt jener Beziehungen, das heißt Produkt der Kommunikation, die sich durch die Praxis der Freiheiten vollzieht, beispielsweise durch die Zirkulation der Meinungen und Gedanken. Diese Glieder sind ihrerseits durch die neue Öffentlichkeit geformt, in der sie ihren Platz einnehmen.
- 27 Fassen wir den Sinn dieser Beobachtungen zusammen. Die wesentliche Kritik an der *Déclaration des droits de l'homme* bestand in dem Vorwurf, dass sie die Vorstellung vom Menschen schlechthin einführe – die Idee eines bestimmungslosen Menschen –, während der Mensch nur als bestimmter existiert und alle Anthropologie uns seit anderthalb Jahrhunderten unaufhörlich auf einen Relativismus verpflichtet hat, der jeden Gedanken an Universalität verwarf und damit einen neuen Positivismus nährte. Die Menschen sind überall verschieden, und Sie wollen ein Menschenrecht festsetzen, Sie geben vor, das Wesen eines bestimmungslosen Menschen zu fixieren? So lautet die stehende Replik bis auf den heutigen Tag. Aber diese Kritik vergisst, dass die Vorstellung dieses bestimmungslosen Menschen gleichzeitig die Idee eines Menschen einführt, der unbestimmbar ist. Das heißt, dass man den Menschen nicht als Untertan, Staatsbürger, Bourgeois, Proletarier oder Bauer »in« der Gesellschaft lokalisieren kann, dass man ihm nicht eine Definition innerhalb des sozialen oder geographischen Raums zuweisen und ebenso wenig ihn auf eine Definition innerhalb des geschichtlichen Raums festlegen kann. Die Sprache des abstrakten Universalismus und Individualismus hinter sich lassend, führen die Menschenrechte das Recht auf eine enigmatische Grundlage zurück, die daher nicht außerhalb des Menschen zu situieren ist – auf eine Grundlage, die der Menschheit innewohnt und die sich von nun an jeder Macht entzieht, die vorgibt, sie zu bestimmen, sei diese Macht politisch oder religiös.
- 28 Vielleicht erscheint dieser Umweg über die Geschichte gerechtfertigt, wenn man seine Bedeutung für die Beurteilung unserer Zeit erwägt. Setzt man die Menschenrechte voraus, kann das etablierte Recht nicht als feststehend gelten. Es hängt nunmehr von der Initiative der Akteure ab, die *neue Forderungen* stellen und (da es nicht genügt ein Recht zu fordern, um es durchzusetzen) sich auch fähig zeigen, eine Kraft anzubieten, die sich der Kraft der Machthaber oder der herrschenden Schichten (die ihrerseits die bereits anerkannten Rechte zu ihren Gunsten zu nutzen suchen) gewachsen zeigt. Wo es um Recht geht, geht es um die etablierte Ordnung; und darin liegt eine Definition der

Demokratie. Über welche Mittel auch immer die Machthaber verfügen, sie sind nun mit einer *rechtlichen Opposition* konfrontiert, die damit das Wesen des *Rechtsstaats* ändert. Denn man konnte durchaus von Rechtsstaat reden, sobald ein Gerechtigkeitspol bestand und anerkannt war; man konnte durchaus von Rechtsstaat und sogar von Opposition reden, sobald es Kräfte gab, die dem König Vorhaltungen machen und sich sogar auf ein Recht zur Rebellion für den Fall berufen konnten, dass der König seine Sendung verriete. Das Wesen des Rechts fand sich jedoch in der Macht verkörpert, so dass Forderungen, die man dem König entgegenhielt, gewissermaßen im Namen der Monarchie gegen den König geltend gemacht wurden. Die moderne Gesellschaft hingegen hat es mit Forderungen zu tun, die im Namen von Rechten erhoben werden, die in ihr noch keine Verkörperung gefunden haben.

- 29 Seit anderthalb Jahrhunderten ist die Gesellschaft der Schauplatz eines Protests, bei dem es nicht nur um die Einhaltung eines stillschweigend geschlossenen Abkommens geht, sondern der sich vielmehr aus Quellen speist, die sich der Rechtsprechung der Macht entziehen und die diese auf Dauer nicht meistern kann. Die Geschichte der Arbeiterbewegung ist letztlich nur ein riesiges Kapitel der Geschichte der Menschenrechte. In den Forderungen nach Versammlungsrecht, nach Streikrecht, später nach Recht auf Arbeit, nach Recht auf soziale Sicherheit hat sich die Dynamik der Menschenrechte fortgesetzt, und es wäre naiv zu denken (wie es oft geschieht), dass es sich stets nur um Interessenkonflikte zwischen einer unterdrückten Mehrheit und einer Minderheit von Herrschenden und Ausbeutern gehandelt hätte. Das Recht selbst, die Kraft des Rechts war weitgehend die Triebfeder des Fortschritts der Arbeiterbewegung. Die schönen Arbeiten E.P. Thompsons über die Herausbildung der englischen Arbeiterklasse zeigen, welche Rolle das Recht beim Aufstieg der Arbeiterbewegung spielte.⁶
- 30 Überhaupt wäre eine ganze Geschichte der Rechte zu schreiben – eine Geschichte, die über die Grenzen hinausgeht, in denen der Staat sich definieren wollte, und die ihn gezwungen hat, sich zu ändern. Überflüssig zu betonen, dass diese Geschichte offen geblieben ist, dass sie offener ist denn je. Wenden wir uns den zeitgenössischen Gesellschaften zu, so frappt das Geltendmachen von Rechten, hinter denen vielfältige, oft sehr heterogene Minderheiten stehen. Das Geltendmachen, die Einforderung dieser Rechte wird oft als eine Art Rückfall hinter das marxistische Ideal der Zentralisierung von Forderungen durch eine Bewegung mit einheitlicher, gegen eine herrschende Klasse und einen Staat konzentrierter Stoßrichtung interpretiert.
- 31 Aber im Grunde sollte die Bedeutung der seit einiger Zeit auftauchenden, vielfältigen und heterogen wirkenden Forderungen höher geschätzt werden. Da wären z.B. die Kämpfe, die Arbeiter oder Angestellte gegen die von Unternehmensleitungen verfügten Entlassungen oder Stilllegungen führen. Wohl wird dieser Protest von spezifischen Umständen ausgelöst – der Konflikt ist durch die Wirtschaftskrise bestimmt –, worauf es jedoch ankommt, ist, dass die Arbeiter die willkürliche Macht der Direktion in Frage stellen, dass sie sich auf ein Recht auf Arbeit berufen und, wie im Fall Lip geschehen, von einer ganzen Stadt unterstützt und von der aktiven Sympathie der Öffentlichkeit begleitet werden. Da wäre z.B. die Ausarbeitung eines neuen Forderungskatalogs durch die Gewerkschaft CFDT, der das Recht der Arbeiter auf Mitbestimmung bei Entscheidungen vorsieht, die den Arbeitsbereich betreffen, oder, radikaler noch, die Anerkennung eines Rechts auf Selbstverwaltung. Da wäre auch das Beispiel des Widerstands von Bauern, die ihr von Aufkaufplänen des Staats bedrohtes Territorium und

ihre herkömmliche Lebensweise zu verteidigen beanspruchen – ein Widerstand, der, wie die Kampagne für die Erhaltung des Larzac gezeigt hat, bei der Bevölkerung breite Unterstützung findet. Da wären schließlich neue, im Entstehen begriffene oder sich ausbreitende Bewegungen – für die Rechte der Frauen, der Kinder, der Homosexuellen, für die Rechte einer ethnischen Gruppe auf ihre kulturelle Identität, für Verbraucherrechte usw. –, Bewegungen, die, so sehr sie sich auch voneinander unterscheiden, doch dies miteinander gemein haben, dass sie Minderheiten um die Verteidigung ignorierte Rechte sammeln.

- 32 Was sich jedenfalls ausmachen lässt, ist eine auf der grundlegenden Affirmation der Menschenrechte aufbauende Dynamik der Rechte, die sich in Opposition zur bürokratischen Dynamik der Uniformierung und Nivellierung des sozialen Raums entwickelt. Damit erweist sich, dass die demokratische Erneuerung vom Ort der bürgerlichen Gesellschaft ausgehen kann, von vielfachen Brennpunkten ausgelöst, an denen Forderungen sich entzünden, und namentlich unter Einwirkung von Minderheiten, die im Universalen ein Recht auf Differenz geltend machen wollen.
- 33 Werfen wir abschließend einen Blick zurück auf unseren Ausgangspunkt. Zwischen den in totalitären Regimen und den in unseren eigenen Regimen erhobenen Forderungen besteht eine tiefe Affinität. Es ist ein Irrtum zu glauben, dass wir die Demokratie besäßen und dass die Dissidenten im Osten nur für Vorteile kämpften, die wir schon genießen. Es ist sogar ein doppelter Irrtum: Weil die im Westen anerkannten Rechte niemals endgültig erworben sind, weil sie verteidigen, sie gegen vielfache Verletzungen schützen und neue Rechte fordern ein und dasselbe ist; und andererseits, weil die Demokratie, wie Dissidenten oder Bevölkerungen sie bei jeder Erhebung – in Ungarn, in Polen, in der Tschechoslowakei – verstanden haben, sich nicht mit unseren Gesellschaftsverhältnissen deckt. Diese Oppositionsbewegungen im Osten streben nach bürgerlichen Freiheiten, aber auch nach einem Stil des Lebens, des Kommunizierens und der Gesellschaftlichkeit, den die kapitalistisch-bürokratischen Systeme nicht dulden.
- 34 Unsere Erfahrung mit der Demokratie ist jener der Opponenten in der Welt des Totalitarismus zugleich voraus und hinter ihr zurück. Eine der wichtigsten und dringendsten Aufgaben bestünde darin, eine neue Konzeption der Politik auszuarbeiten, mit der Idee zu brechen, dass diese sich auf das Spiel der Machtverhältnisse beschränkt, dass sie die Sache der Führenden und der Parteien ist, die sich die Herrschaft im Staat streitig machen – kurz gesagt darin, den Begriff des Politischen und den Begriff des Rechts neu miteinander zu verknüpfen.

BIBLIOGRAPHIE

Constant, B. (1972): *Werke*, Bd. 3–4: *Politische Schriften*, erg. übertr. v. L. Gall, Berlin, Propyläen-Verlag.

Constant, B. (1997): *Écrits politiques*, hg. v. M. Gauchet, Paris, Gallimard.

- De Maistre, J. (1924): *Betrachtungen über Frankreich. Über den schöpferischen Urgrund der Staatsverfassungen*, deutsch v. F. von Oppeln-Bronikowski, Berlin, Hobbing.
- De Maistre, J. (2007): »Considérations sur la France«, in: *Œuvres*, hg. v. P. Glaudes, Paris, Robert Laffont, S. 175–289.
- Lefort, C. (1990): »Menschenrechte und Politik«, in: Rödel, U. (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, aus dem Französischen v. K. Menke, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 239–280.
- Marx, K. (1953): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag.
- Marx, K. (1959): »Die deutsche Ideologie«, in: Marx, K. / Engels, F.: *Werke*, Bd. 3, Berlin, Dietz Verlag, S. 9–530.
- Marx, K. (1969): »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: Marx, K. / Engels, F.: *Werke*, Bd. 8, Berlin, Dietz Verlag, S. 111–207.
- Marx, K. (1970): »Zur Judenfrage«, in: Marx, K. / Engels, F.: *Werke*, Bd. 1, Berlin, Dietz Verlag, S. 347–377.
- Thompson, E.P. (1987 [1963]): *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, 2 Bde., aus dem Englischen v. L. Eidenbenz u.a., Frankfurt a.M., Suhrkamp.

NOTES

1. In Helsinki kommen 1973 Vertreter aus 33 europäischen Ländern, der UdSSR sowie Kanada und den Vereinigten Staaten zu einer Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) zusammen. Ihre Beratungen münden 1975 in die Übereinkünfte von Helsinki, in denen die aus dem Zweiten Weltkrieg hervorgegangenen Grenzen anerkannt werden. Die Übereinkünfte sehen auch eine wirtschaftliche und technische Zusammenarbeit vor und bekräftigen die bürgerlichen Freiheiten und die Menschenrechte. Die Übereinkünfte von Helsinki verstärken die Legitimität der Oppositionsbewegungen in Osteuropa, wo Komitees für die Verteidigung der Menschenrechte geschaffen werden, z.B. die Charta 77 in der Tschechoslowakei.
2. Vgl. besonders Constant (1997), S. 118–302 (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation*), S. 305–588 (*Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France*), S. 623–627 und 700–720 (»Préface« und »De la perfectibilité du genre humain«, in: *Mélanges de littérature et de politique*).
3. De Maistre (1924).
4. Vgl. z.B. Marx (1953), (1959).
5. Marx (1970 [1844]), S. 363 f.
6. Thompson (1987).

INDEX

Mots-clés : Constant, De Maistre, Marx, Révolution Française, totalitarisme

Schlüsselwörter : Constant, De Maistre, Französische Revolution, Marx, Totalitarismus

AUTEURS

CLAUDE LEFORT

Claude Lefort ist Mitglied des Centre de recherches politiques Raymond Aron (E.H.E.S.S.). Nähere Informationen finden Sie [hier](#).