

Produktivkraft Freiheit : Marx' Positionen im zeitgenössischen, liberalen Kontext

Autor(en): **Marti-Brander, Urs**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **37 (2018)**

Heft 72

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-846982>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Produktivkraft Freiheit

Marx' Positionen im zeitgenössischen, liberalen Kontext*

Freiheit und Sozialismus – ist das vereinbar? Angesichts der beachtlichen diktatorischen Energie, die in sozialistischen und kommunistischen Systemen freigesetzt wurde, kann es nicht erstaunen, dass die Antwort negativ ausfällt. Alternativen zum Kapitalismus, die persönliche und politische Freiheit garantieren, gilt es zu suchen. Ich wollte mit meinem Buch *Die Freiheit des Karl Marx* darlegen, dass Marx bei dieser Suche ein guter Ratgeber ist. Seine Konzeption der Freiheit erweist sich als radikaler Gegenentwurf zu konservativen und wirtschaftsliberalen Auffassungen. Wir leben in einer Zeit, in der das Wort «Freiheit» vorzugsweise in der Werbung seinen Platz findet. Unendliche Freiheiten werden jenen verheissen, die brav und fleissig konsumieren. Begriff und Idee der Freiheit werden banalisiert. Im Folgenden möchte ich zunächst den Begriff der Freiheit mit seinen zahlreichen Bedeutungen erläutern. Danach gilt es, Marx' frühes Verständnis von Liberalismus zu definieren. Im Zentrum steht dann sein eigener Begriff von Freiheit, wobei darzulegen ist, weshalb er eine Kritik des Wirtschaftsliberalismus impliziert. Schliesslich ist daran zu erinnern, dass Marx die religiös inspirierten kommunistischen Ideale und Organisationsformen im Namen der individuellen Freiheit kritisiert.

Freiheit, ein umstrittener Begriff

Freiheit wird in der heutigen politischen Philosophie unterteilt in Willensfreiheit, Handlungsfreiheit, moralische Autonomie und das Recht auf politische Mitbestimmung. Ob es Willensfreiheit geben kann, ist ein metaphysisches Problem und für die politische Philosophie ohne Interesse. Unter moralischer Autonomie wird die Freiheit verstanden, sich selbst das Gesetz des Handelns zu geben, politische Mitbestimmung war in früheren Zeiten oft das Privileg einer Minderheit, setzt heute aber eine demokratische Verfassung voraus. Entscheidend für das po-

* Der Beitrag basiert auf der 2018 erschienen Studie: Marti-Brander, Urs, 2018: Die Freiheit des Karl Marx. Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg

litische Denken ist die Handlungsfreiheit, darauf bezieht sich die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit. Im negativen Sinn frei ist, wer durch nichts und niemanden am Vollzug seiner Handlungsabsichten gehindert wird. Im positiven Sinn ist frei, wer aus eigener Kraft fähig ist, selbstgewählte Handlungsziele zu realisieren. Die Unterscheidung mag nützlich sein (Berlin 1995), allerdings ist eine klare Grenze nicht zu ziehen. Wer einen Menschen an der Entfaltung seiner Fähigkeiten hindert, indem er ihm Bildungschancen vorenthält, schränkt mit diesem «negativen» Eingriff dessen «positive» Handlungsfreiheit ein. Die heutige Freiheitsdiskussion ist noch in anderer Hinsicht problematisch: Sie ist weitgehend ahistorisch. Die lange und komplexe Geschichte der Freiheitsrechte ist hier nicht zu erzählen, bloss zwei Aspekte sind zu erwähnen.

1. Die athenische Demokratie war im Bewusstsein ihrer Bürger eine Ordnung von Freiheit und Gleichheit («eleutheria» – «isonomia»). Frei und gleich war aber nur ein vergleichsweise kleiner Teil der athenischen Bevölkerung. Freiheit und Gleichheit bedeutete, dass Adel, Bürger und Bauern gleiches Recht hatten, an politischen Debatten und Entscheidungen teilzunehmen.¹ Dem überwiegenden Teil der Bevölkerung – SklavInnen, freien Frauen, Zugewanderten – fehlte dieses Recht. Freiheit als Gut, das erst den Menschen zum Bürger zu erheben vermag, heisst dann aber noch etwas anderes. Frei ist laut der Definition von Aristoteles ein Mensch, der nicht Sklave ist, der nicht unter dem Zwang steht, arbeiten zu müssen, der um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen lebt. Freiheit wird im Rahmen der Ordnung der Gesellschaft bestimmten Menschen gewährt, anderen verwehrt. Der Sklave gehört sich nicht selbst, er ist nichts weiter als beseeltes Werkzeug, ein Instrument in den Händen anderer Menschen, das lediglich Befehle ausführt. Aristoteles wollte auch den «banausoi», Handwerkern und Lohnarbeitern, den Bürgerstatus vorenthalten. Ein Jahrtausend später schreibt der englische Philosoph John Locke, Lohnarbeiter, ledige Frauen und Milchmädchen könnten nie vollwertige Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft werden, fehle es ihnen doch am nötigen Verstand, überdies sei ihr Leben vollständig durch den Zwang bestimmt, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen. Die Übereinstimmung in der Argumentation ist augenfällig; übrigens hat der liberale Locke die Institution des Sklavenstatus keineswegs abgelehnt, wie zuweilen behauptet wird. Die radikale Idee von Freiheit ist dagegen, bei Kant und bei Marx, im Begriff der Selbstzweckhaftigkeit ausgedrückt

2. Der zweite Aspekt sei nur kurz angesprochen, die Sache ist bekannt. Gemäss der klassisch republikanischen und in den Demokratien der Gegenwart weitgehend anerkannten Auffassung setzt Freiheit ein politisches Gemeinwesen voraus sowie die Bereitschaft, dessen Gesetze zu respektieren. Das wiederum bedingt eine als legitim anerkannte Sanktionsmacht – Freiheit lässt sich also letztlich nur mittels ihrer partiellen Einschränkung garantieren. Zwar konnte Spinoza (1976 [1670], 301) die Freiheit zum höchsten Staatszweck erklären, wobei er als erster einen demokratischen Staat vor Augen hatte, der sich gegen die

Macht von Königtum und Religion zu behaupten weiss. Die reale Entwicklung nahm einen anderen Verlauf. Frei waren im Mittelalter die Angehörigen des Hochadels, der Begriff der Freiheit stand für das Privileg, einer bestimmten Gesetzgebung nicht unterworfen zu sein. Frankreichs Aristokraten sahen noch im 18. Jahrhundert, angesichts der gigantischen Staatsverschuldung, keinen Anlass, gleich dem einfachen Volk Steuern zu zahlen. Damit trugen sie massgeblich zum Ausbruch der Revolution bei. Parallelen zu gegenwärtigen Verhältnissen sind augenfällig. Marx hat diesen Doppelsinn des Freiheitsbegriffs anschaulich erläutert: Die Freiheit ist «so sehr das Wesen des Menschen, dass sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen; dass sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwarfen. Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft höchstens die Freiheit der andern. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere Mal als allgemeines Recht.» (MEGA I/1, 143).

Glanz und Elend des Liberalismus

Im 18. und 19. Jahrhundert bezeichnete man zunächst Bewegungen und Theorien als liberal, die den Absolutismus kritisierten und Rechtsstaatlichkeit einforderten. Ist es vor diesem Hintergrund statthaft, Marx als Liberalen zu bezeichnen? Als Chefredakteur der *Rheinischen Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* hat Marx ein wichtiges Sprachrohr der liberalen Opposition gegen die preussische Monarchie geschaffen. In mehreren Artikeln setzt er sich für Presse- und Meinungsäusserungsfreiheit ein. In seiner Streitschrift gegen die elitären Junghegelianer – *Die heilige Familie* –, die den Triumph der bürgerlichen Gesellschaft feiert, betont er die Notwendigkeit von Freizügigkeit und Gewerbefreiheit und setzt sich für die Emanzipation der Juden ein. Im *Kommunistischen Manifest* gibt er den SozialistInnen schliesslich zu bedenken, sie könnten ihre Ziele nur auf dem Boden einer liberalen Verfassung, auf bürgerlichem Recht und bürgerlicher Freiheit realisieren. Dies alles ist bekannt. Doch um welche Art von Liberalismus geht es? Um eine Bewegung des Widerstands gegen staatliche und monarchische Allmacht. Die Französische Revolution hatte die Feudalprivilegien abgeschafft und damit den Aufschwung der bürgerlichen Gesellschaft ermöglicht. Die preussische Monarchie und ihre kontinentalen Verbündeten wollten das Rad der Geschichte zurückdrehen, wogegen liberale Bewegungen – lange mit wenig Erfolg – opponierten.

Was den liberalen Freiheitsbegriff betrifft, so ist die Unterscheidung zwischen negativem und positivem Typus vom schweizerisch-französischen Staatstheoretiker und Politiker Benjamin Constant antizipiert worden. Marx hat dessen Schriften studiert und dabei Einblick gewonnen in die Bewegungsgesetze der bürgerlichen Gesellschaft. Als «libertés des modernes» bezeichnet Constant die

privaten Rechte und Freiheiten, als «libertés des anciens» politische Partizipationsrechte. Dass in der modernen bürgerlichen Gesellschaft die Freiheit vom Staat höher geschätzt wird als das politische Engagement, verstand sich für Constant wie auch für Marx, doch zeigt sich für beide das Dilemma der negativen oder «bürgerlichen» Freiheiten: je wichtiger Geschäft und Privatsphäre für die Menschen werden, desto mehr nimmt ihre Bereitschaft ab, für ihre Rechte und Freiheiten zu streiten. In den entscheidenden Jahren 1848–1852 konnte so die Despotie in Gestalt Napoleons III. siegen, eben weil die Bürger kein Interesse hatten, politisch aktiv zu werden. Ein Despot im ursprünglichen Wortsinn ist ein Sklavenhalter, ein Herrscher über Unfreie. Das Bürgertum konnte mithin im Kampf um die Freiheit nicht als verlässlicher Partner gelten, so Marx' Schluss. Natürlich sind solche Aussagen heikel; es gibt keine klar definierbaren Klassengrenzen, 1848–1852 sind auch viele Angehörige der Bourgeoisie auf die Barrikaden gestiegen, und die Aufständischen der «Commune» von 1871 waren keineswegs ausschliesslich ArbeiterInnen.

Ich möchte die Aufmerksamkeit noch auf einen anderen Aspekt lenken. Marx wird vorgeworfen, in seinem Werk fehle eine ausgearbeitete Theorie der Politik. Wie die Lektüre seiner Schriften zur französischen Geschichte 1848–1871 zeigt, ist der Vorwurf zu überdenken. Spricht er von der Diktatur des Proletariats, so wird damit «Gewalt»-Herrschaft assoziiert, zugleich kritisiert, er habe die verfassungsmässige Gewaltenteilung gering geschätzt. Nun hat allerdings der alt-römische Begriff der Diktatur eine andere Bedeutung als der neuzeitliche. Es handelt sich um eine verfassungsmässig festgeschriebene Institution, die Übertragung der exekutiven Macht an einen Diktator während Krisenzeiten. Eine entsprechende Machtbefugnis könne auch einer demokratisch legitimierten Mehrheit zukommen, wie Marx meint. Was die Gewaltenteilung betrifft, so kritisiert er die französische Bourgeoisie gerade deshalb, weil sie sich Louis Bonaparte in den Jahren 1848–1852 nicht entgegengestellt und nicht für die Gewaltenteilung eingesetzt hat. Überdies ruft er die gerne verdrängte Tatsache in Erinnerung, dass im Bereich der Produktion eine Gewaltenteilung völlig fehlt und die Kapitaleigner über eine veritable Judikative verfügen, die es ihnen erlaubt, Vergehen im Betrieb willkürlich zu sanktionieren.

Freiheit als Selbstverwirklichung

Zurück zu Marx' Begriff der Freiheit. Er unterscheidet zwischen einer negativen Freiheit, die darin besteht, etwas zu vermeiden, sowie zwischen der «positiven Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen» (MEW 2, 138). Freiheit meint hier die Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung jedes Menschen. Dass der Liberalismus generell um die Entfaltung der Individualität besorgt gewesen wäre, kann kaum behauptet werden, von Denkern wie Wilhelm von Hum-

boldt und John Stuart Mill einmal abgesehen. Eine solche von Humboldt, Mill und Marx vertretene perfektionistische Ethik, das heisst eine Auffassung, die der Entfaltung und Vervollkommnung der menschlichen Fähigkeiten den höchsten ethischen Wert zuspricht, musste mit dem ökonomischen Liberalismus notwendig in Widerspruch geraten. Marx hat die liberalen Wirtschaftstheorien, von den Physiokraten über Adam Smith bis zu Jean-Baptiste Say, David Ricardo und James Mill (nicht zu verwechseln mit seinem Sohn John Stuart Mill) aufmerksam studiert. Sein Augenmerk gilt dem Menschenbild der Ökonomen; was die ökonomischen Lehren auszeichnet, ist die Gleichgültigkeit gegen die Menschen. Die 1844 verfassten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* fragen nach dem wissenschaftlichen und normativen Wert der liberalen Wirtschaftslehre. Ein alternatives Wirtschaftsmodell steht nicht zur Disposition, der Kommunismus, den Marx aus zeitgenössischen Quellen kennt, ist unattraktiv. Theoretisch könnte er positiver Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums sein, doch praktisch ist er roh und gedankenlos, er beruht auf Gemeineigentum, Talent spielt keine Rolle, die individuelle Persönlichkeit wird negiert, das Verhältnis der Menschen zur Sachenwelt wird von Neid und Nivellierung bestimmt. Statt Bildung und Zivilisation bestimmen Einfachheit und Bedürfnislosigkeit die Existenz (MEGA I/1, 386–399). Diesen primitiven Kommunismus, der den Menschen Selbstbestimmung und persönliche Entfaltung vorenthält, kritisiert Marx mit Argumenten, die später von Kritikern des «real existierenden Kommunismus» aufgenommen werden (Wallat 2009).

Gewiss hat Marx sich für die Ideen des Kommunismus, wie sie französische und englische Theoretiker entwickelt hatten, interessiert. Wichtiger war für ihn jedoch, dass sich in England und Frankreich Arbeiterbewegungen formiert hatten, die mit ihren Aktivitäten gegen die kapitalistischen Produktionsformen aufbegehren. Den frühen kommunistischen Bewegungen traute er diese Kraft nicht zu. So schreibt er beispielsweise über Etienne Cabet, dieser träume von einem christlichen Kommunismus der Gleichheit, der mit den Ideen der Aufklärung nicht vereinbar und überdies unpolitisch sei. Seine Zeitung könne den kommunistischen Ideen weder theoretische Wirklichkeit noch praktische Verwirklichung wünschen, so schreibt er 1842 (MEGA I/1, 237–240). Sozialismus und Kommunismus waren in jenen Jahren Themen, womit die politischen Kreise und die Gelehrtenwelt sich auseinandersetzen mussten und keine Lösung finden konnten – oder wollten. Exemplarisch ist Lorenz von Stein zu nennen. Ihm war klar, dass die vermögende Klasse die Staatsgewalt zum Zweck der Erhaltung und Vermehrung ihres Besitzes sowie der Unterdrückung der Opposition instrumentalisierte. Die «Unlösbarkeit» des sozialen Problems stellt für ihn eine soziale Gefahr dar. Den ArbeiterInnen empfiehlt er, sie möchten doch selbst den Ausweg suchen, der ihm, dem anerkannten Gelehrten verborgen bleibt. Die «Unlösbarkeit» des Problems erklärt sich schlicht aus der Tatsache, dass das private Eigentum als sakrosankt gilt.

Marx' Interesse in den *Manuskripten* gilt nicht der materiellen Gleichheit, sondern dem Verhältnis von Privateigentum und Entfremdung. Entfremdung meint den Verlust der für die Autonomie und Perfektionierung des Menschen unverzichtbaren Fähigkeiten. Marx wird später von diesem Begriff abrücken; an die Stelle der Entfremdung, verstanden als Verlust des menschlichen Wesens, tritt die Fremdbestimmung, die Unterwerfung unter Zwänge, die der Mensch selbst geschaffen hat, aber weder zu kontrollieren noch zu verändern vermag. In den *Manuskripten* wirft Marx der Nationalökonomie vor, sie begnüge sich in ihrer intellektuellen Anspruchslosigkeit damit, Habgier und Konkurrenz zu Wirkursachen zu erklären, anerkenne aber nur scheinbar den selbständigen, selbsttätigen Menschen.

Adam Smith hat bereits den Prozess der Kapitalakkumulation beschrieben, der den unabhängigen Arbeiter der Früchte seiner Anstrengung beraubt. Ihm ist klar, dass der Überfluss weniger die Armut vieler Menschen voraussetzt und die Staatsgewalt keinen anderen Zweck hat, als den Wohlhabenden einen ruhigen Schlaf und erkleckliche Profite zu garantieren. Das Elend der ArbeiterInnen hat Smith zwar zur Kenntnis genommen, doch setzte er sein Vertrauen in das wohlthätige Wirken der unsichtbaren Hand.

Die damalige Nationalökonomie ist Wissenschaft des Reichtums, doch ebenso des Entsagens und Darbens; sie will dem Menschen selbst das Bedürfnis einer reinen Luft oder der physischen Bewegung ersparen, wie Marx formuliert (MEGA I/1, 418–423). Laut Say vermehrt die Arbeitsteilung die Produkte der Gesellschaft, ist aber der Entfaltung individueller Fähigkeiten abträglich. Mill rät dazu, im Interesse der optimalen Kombination von Mensch und Maschine individuelle Tätigkeiten auf ein Minimum zu beschränken. Das Leitmotiv, das den *Manuskripten* zugrunde liegt, ist klar: die Nationalökonomie ist in wissenschaftlicher wie ethischer Hinsicht defizitär. Sie versteht sich als Wissenschaft der Gesellschaft, und erklärt die Entfaltung der Individualität als mit der Arbeitsteilung unvereinbar. Die moderne Ökonomie negiert die Selbstzweckhaftigkeit und Autonomie des Individuums, so die Quintessenz von Marx' Kritik. Hier schliesst sich der Kreis: Marx' Idee radikaler Freiheit – Freiheit als Selbstzweckhaftigkeit – kann erst in einer anderen politischen und ökonomischen Ordnung realisiert werden, worin die Individuen die Verhältnisse zu kontrollieren vermögen. Die kapitalistische Produktionsweise beruht auf der gefügigen Unterwerfung unter die Gesetze der Konkurrenz, sie hindert die Menschen daran, ihr Potenzial zu entfalten und ihre wahre Individualität geltend zu machen, degradiert sie zum blossen Zubehör der Maschine und ist sowohl unmenschlich als auch unökonomisch. Grundlage der höheren Gesellschaftsform wäre die volle und freie Entwicklung jedes Individuums (MEGA II/5, 476–477).

Die soziale Frage kann für Marx nicht mittels materieller Gleichverteilung gelöst werden. Es geht nicht darum, den einen zu nehmen und den andern zu geben. Das Privateigentum besteht in der Gesamtheit der bürgerlichen Produkti-

onsverhältnisse, somit kann eine Veränderung der Eigentumsformen nur dank der Veränderung dieser Verhältnisse bewirkt werden. Die Alternative zum Kapitalismus wäre ein «Verein freier Menschen, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben» (MEGA II/5, 45). Marx kritisiert das damals für die deutsche Sozialdemokratie richtungsweisende Gothaer Parteiprogramm nicht zuletzt deshalb, weil es distributive Gerechtigkeit anstrebt (MEGA I/25, 9–25); er hält es für einen Fehler, von der Verteilung «Wesens zu machen». Individuen sind bezüglich Bedürfnissen und Fähigkeiten ungleich, keine Verteilungsformel kann diesem Umstand gerecht werden. Die kapitalistische Produktion beruht auf dem Privileg des Eigentums an Produktionsmitteln. Jede noch so «gerechte» Zuteilung ändert nichts an der Abhängigkeit jener, die von diesem Eigentum ausgeschlossen sind. Um die ArbeiterInnen aus dieser Abhängigkeit zu befreien, ist eine Neuverteilung der Macht nötig, die es erlaubt, im Rahmen einer genossenschaftlichen «Regierung» über Produktion und Verteilung zu bestimmen.

Kommunismus als Pflanzschule der Individualität

So stellt sich die zweite Frage: Individualismus und Kommunismus – ist das vereinbar?² Marx hat sich immer wieder abfällig geäußert über jede Art des autoritären, bevormundenden, moralisierenden, asketischen, sinnenfeindlichen Kommunismus, über den Kommunitarismus, der den Wert der Gemeinschaft über jenen des Individuums stellt. Er sieht darin einen Rückfall in christlich-religiöse Wertvorstellungen. An zwei Beispielen lässt sich das Plädoyer für einen freiheitlichen Kommunismus dokumentieren. Der russische Anarchist Michail Bakunin zeigte sich, seiner staatsfeindlichen Ideologie ungeachtet, in seinen geheimen Fantasien über die künftige Ordnung als äusserst autoritärer Herr und Meister. Marx mokiert sich über seine Reglementierungssucht, seinen «Kasernenkommunismus» (MEGA I/24, 544). Bakunin habe von potenziellen Mitstreitern in bester christlicher Manier nichts Geringeres als Selbstverleugnung gefordert. Nicht das Individuum denke und handle, sondern das Kollektiv, letztlich der anonyme Führer, die Individualität werde aufgelöst (MEGA I/24, 550–551). Das zweite Beispiel betrifft den deutsch-amerikanischen Kommunisten Hermann Kriege. Er will das Individuelle aus künftigen Gesellschaften verbannen und verwechselt den Kommunismus mit der christlichen Kommunion, wie Marx spottet. Der religiöse Kommunismus ist wie jede Religion intolerant, er muss die Feinde, die sich ihm nicht anschliessen, verfolgen und verteufeln (MEW 4, 3–17). Diese Einsicht, die Marx von der französischen Aufklärung übernimmt, scheint heute kaum mehr zu gelten. Religionen werden als kulturelle Vorlieben begriffen. Dass sie sich anmassen, die Definitionsmacht über das Erlaubte, Gebotene

und Verbotene zu beanspruchen, wird verdrängt – und sollte doch gerade die Linke beschäftigen, wenn ihr denn die individuelle Freiheit am Herzen liegt.

Schliesslich noch ein Wort zum Verhältnis von Freiheit und Gleichheit. 1847 fand in London der erste Kongress des Bundes der Kommunisten statt. Zwei Fraktionen standen sich gegenüber, eine elitär-konspirative und eine freiheitlich-demokratische, letztere publizierte ihre Ideen und Postulate nach dem Kongress in einer *Kommunistischen Zeitschrift* (Johnstone 1983). Einige Auszüge daraus: «Wir sind keine Verschwörer, die beschlossen haben, den Tag der Revolution zu bestimmen, und wir sinnen nicht auf Fürstenmord. [...] Wir gehören nicht zu jenen Kommunisten, die glauben, dass eine Gütergemeinschaft wie durch Zauberhand am Tage nach dem Sieg verwirklicht wird. [...] Wir gehören nicht zu jenen Kommunisten, die die persönliche Freiheit zerstören und die Welt in eine Kaserne oder ein gigantisches Armenhaus verwandeln wollen. [...] Wir [...] wollen die Freiheit nicht der Gleichheit opfern. Wir sind überzeugt, dass in keiner sozialen Ordnung persönliche Freiheit so gut gesichert werden kann wie in einer Gesellschaft, die auf gemeinschaftlichem Eigentum aufbaut.» (Ryazanoff, Übersetzung UM 1922, 288–296) Soweit diese erste Version des Kommunistischen Manifests. Marx' Polemiken gegen Kriege und Bakunin belegen, wie stark er deren Geist verpflichtet ist.

Warum sind die Themen der Individualität und der persönlichen Freiheit so wichtig für Marx? Ich habe dies in meinem Buch darzulegen versucht, hier müssen Stichworte genügen. Im 19. Jahrhundert fürchten Politiker und Gelehrte praktisch aller Richtungen nichts so sehr wie die «Atomisierung», die Desintegration der Gesellschaft. Das lateinische «individuum» ist die Übersetzung des griechischen «atomos», unteilbar. Die Gesellschaft, so die grosse Sorge, löst sich auf in ihre kleinsten Bestandteile, in unabhängige, einsame, egoistische, aus jeder Ordnung herausgefallene Individuen. Für die konservative Weltsicht steht fest: Wenn es bislang Ordnung gegeben hat, so einzig deshalb, weil die Individuen nicht frei waren, sondern eingebunden in unterschiedliche Formen der Gemeinschaft – Familien, Stände, Korporationen –, der Kontrolle und Bevormundung unterworfen. Traditionellen Auffassungen zufolge sind jedem Menschen von Geburt an ein Geschick, ein Platz in der Welt und eine Aufgabe vorgegeben; das Wissen um die Pflicht zur Unterordnung füllt ihn vollständig aus, jede Freiheit ist ihm verwehrt, er ist Mittel zum Zweck der Gemeinschaft. Ein Liberalismus, der aller Ordnung das Prinzip der Atome, des individuellen Willens, entgegengesetzt, also die demokratische Auffassung, jeder Bürger habe ungeachtet seiner sozialen Position und intellektuellen Kompetenz Anspruch auf politische Mitbestimmung, vermag diese Aufgabe nicht zu lösen.

Marx hat die Vorstellungen einer Atomisierung der modernen Gesellschaft als Mythos entlarvt und ihnen das Ideal der freien Individualität entgegengehalten. Die Welt der Individuen ist das «eigentlich Erfüllende» (MEW 2, 127–128), der Egoismus eine natürliche Triebkraft, die moralisch nicht zu verdammen ist. Die

Geschichte ist nichts anderes als der Prozess der Emanzipation des Individuums, seiner Befreiung aus bevormundenden Formen der Gemeinschaft, des Gewinns seiner Selbstbestimmung (MEGA II/1.1, 22). Dem freien Individuum wird die Arbeit zum Bedürfnis, in diesem Sinne lässt sich sagen, dass die Freiheit zur Produktivkraft wird.

Eine letzte Bemerkung: Marx hat mehrfach betont, er habe den Klassenkampf nicht entdeckt, bürgerliche Historiker hätten dies längst vor ihm getan. Heutige Ideologen konservativer oder liberaler Ausrichtung pflegen die Idee des Klassenkampfes als böswillige Erfindung eines subversiven Geistes zu diskreditieren, sie vergessen und verdrängen, dass ihre Vorläufer diesbezüglich weitaus ehrlicher und aufgeklärter waren.

Was nun Marx' Idee der Freiheit betrifft, so ist sie einerseits höchst anspruchsvoll, wenn nicht utopisch, postuliert sie doch die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeiten, über die unkontrollierte Macht der ökonomischen Verhältnisse. Damit stellt sie den radikalsten Einspruch dar gegen den Neoliberalismus, der jede Art der Kontrolle für Teufelswerk hält. Andererseits artikuliert sich im Ideal der Selbstzweckhaftigkeit der Protest gegen eine Welt der permanenten Instrumentalisierung der Menschen zu fremden und unsinnigen Zwecken.

Anmerkungen

- 1 Diese Darstellung, die in vielen Einführungen zu lesen ist, ist etwas beschönigend. Seit Solon wurden die Bürger in vier Vermögensklassen aufgeteilt. Das verfügbare Vermögen bestimmte über das Ausmass an politischem Einfluss, womit die alten Adelsfamilien im Vorteil waren, die höchsten Staatsämter blieben ihnen vorbehalten.
- 2 Siehe dazu aus liberaler Sicht: Pies, Ingo / Leschke, Martin (Hg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005.

Literatur

Berlin, Isaiah, 1995: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Ders.: Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt am Main

MEGA, verschiedene Erscheinungsjahre: Marx-Engels-Gesamtausgabe. Berlin

MEW, verschiedene Erscheinungsjahre: Marx Engels Werke. Berlin

Monty Johnstone, Monty, 1983: Marx, Blanqui and Majority Rule. In: Bob Jessop, Charlie Malcolm-Brown (Hg.): Karl Marx' social and political thought I/III. London, 331-354

Spinoza, Baruch de, 1976 [1670]: Theologisch-Politischer Traktat. Hamburg

The Communist Manifesto of Karl Marx and Friedrich Engels, ed. by D. Ryazanoff. Moskau 1922, 288-296

Wallat, Hendrik, 2009: Weder Staat noch Kollektiv. Sozialismuskritik im Werk von Karl Marx. In: PROKLA 155, 39 (2), 269-286

Buchhandlung im Volkshaus

Stauffacherstrasse 60

8004 Zürich

Telefon 044 241 42 32

Telefax 044 291 07 25

www.volkshausbuch.ch

info@volkshausbuch.ch

**Literatur, Politik
Psychoanalyse**

**Jelinek, Marx
Freud**

Lesungen, Buchvernissagen und Gespräche in der Katakombe