

Urs Marti

Marx und die politische Philosophie der Gegenwart

Ist der Marxismus eine politische Philosophie? Die Frage mag erstaunen, wird jedoch in der akademischen Philosophie häufig verneint. Könnte es sein, dass die Meinung, dem Marxismus fehle der Sinn fürs genuin Politische, Ausdruck einer Verdrängung ist? Vermag nicht Marx' Theorie den Blick zu schärfen für Widersprüche und Aporien des politischen Denkens in seinen konservativen und liberalen – einschließlich linksliberalen – Varianten? Diese Hypothese werde ich anhand der Themen Liberalismus und Moderne, Staat, Recht, Gerechtigkeit, Freiheit und Politik sowie im Vergleich der Marxschen Theorie mit Kant, Tocqueville, Rawls und Habermas diskutieren.

Zwar wird Marx in den Lehrbüchern schon aufgrund seines politischen und theoretischen Einflusses zu den Klassikern des politischen Denkens gezählt, doch wenden selbst wohlwollende Kommentatoren ein, die politische Reflexion komme in seiner Theorie zu kurz. So wird einerseits eingeräumt, „eines jedenfalls wird man nicht leugnen können: dass der Kapitalismus unverändert Probleme und Widersprüche produziert, auf die die Politik noch keine Antworten gefunden hat“ (Schwaabe 2007: 92). Andererseits wird die Ansicht vertreten, aus den normativen und politischen Aspekten von Marx' Theorie seien kaum Einsichten zu gewinnen: „Für erstere ist festzuhalten, dass Marx zentrale normative Voraussetzungen seiner Kritik am Kapitalismus nicht selbst begründet, sondern aus der politischen Philosophie des Liberalismus“ übernimmt. „Für letztere ist festzustellen, dass die Ausführungen von Marx über Recht und Staat – auch im *Kapital* – weit hinter Einsichten zurückgeblieben sind, wie sie etwa von Kant vorgelegt worden waren“ (Lutz-Bachmann 2007: 464). Die Urteile verraten etwas von der für die Auseinandersetzung mit der Theorie von Marx typischen Verlegenheit. Wie erklärt sich diese Verlegenheit?

Liberalismus, Marxismus, Moderne

Das Unbehagen am Kapitalismus beschäftigt das politische Denken seit bald zwei Jahrhunderten. Wird Marx vorgehalten, er habe es unterlassen, seine Analyse des Kapitalismus um eine Theorie des Politischen und des Normativen zu ergänzen, ist zu bedenken, dass die politische Philosophie generell mit der Frage konfrontiert ist, welche Funktion und welche Legitimation der Politik in kapita-

listischen Gesellschaften überhaupt zukommen kann. Steht nicht der Kapitalismus für jene Kraft, die zu zerstören droht, was über Jahrtausende in der philosophischen Reflexion als Voraussetzung der guten Ordnung gegolten hat? Von Platon bis zu Rousseau, Tocqueville und Rawls herrscht Konsens: Die gute Ordnung des Gemeinwesens ist gefährdet, wenn einige sehr viel besitzen und andere nichts. Zwar wird nicht die Gleichverteilung materieller Ressourcen angestrebt, aber doch befürchtet, eine extreme Ungleichverteilung zerstöre die Anreize für gemeinwohlorientiertes Handeln. Wird unter Politik das Bemühen verstanden, im Interesse des Zusammenhalts der Gesellschaft jene Prozesse zu kontrollieren, welche die ungleiche Verteilung von Gütern und Chancen bewirken, so wird einseitig, weshalb der Aufstieg des Industriekapitalismus im 19. Jahrhundert für das politische Denken eine Herausforderung darstellt.

Eine Möglichkeit, ihr zu begegnen, besteht darin, die Moderne in all ihren Ausprägungen – Demokratisierung, Individualisierung, Kapitalismus, Liberalismus, Sozialismus – zu dämonisieren. Die konservative Kritik assoziiert, auch noch in ihrer vermeintlich Kapitalismus-freundlichen Variante des Ordo- und Neoliberalismus (vgl. Röpke 1948), die Moderne mit Revolution und Zersetzung, fürchtet den Kapitalismus mithin aus eben den Gründen, die Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* zu einem enthusiastischen Lob veranlasst haben. In ihrer Sicht ist der Kapitalismus die revolutionäre Macht, die „alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört“ und alles „Ständische und Stehende“ erschüttert (MEW 4: 464-466). Was dem Kapitalismus vorgeworfen wird, ist, nochmals in Marx' Worten, nicht so sehr, dass er ein Proletariat, als vielmehr, dass er ein revolutionäres Proletariat erzeugt hat. So nimmt der Antimodernismus ein seit zweieinhalb Jahrtausenden wiederkehrendes Motiv auf: Was die gute Ordnung bedroht, ist nicht die ungleiche Verteilung von Macht und Reichtum als solche, sondern deren destabilisierende Wirkung. Die moderne Auffassung vom Zweck politischer Institutionen ist bis heute Zielscheibe einer Kritik, die sich auf ein Wissen um das genuin Politische beruft. Der Staat ist nicht Mittel zum Zweck des Schutzes individueller Interessen, er ist Ausdruck einer höheren Vernunft, die zu begreifen dem Menschen schwer fällt, so hat es Hegel in seiner Rechtsphilosophie formuliert (Hegel, Werke 7: 434, § 272). Carl Schmitt stellt ein Jahrhundert später mit Bedauern fest, im Zuge der Demokratisierung habe der Staat das Monopol des Politischen eingebüßt, das Politische ließe sich künftig vom Gesellschaftlichen nicht mehr trennen (Schmitt 1963: 20-26). „Politischer Rationalismus“ – die Ansicht, der Staat sei ein von Menschen zwecks Bedürfnisbefriedigung und Rechtsschutz hergestelltes Instrument – wird von den Kritikern der demokratischen Moderne angeprangert und dabei nicht selten die Familienähnlichkeit zwischen Liberalismus und Marxismus entdeckt. Philosophische Genealogien werden konstruiert, die Marx mit Hobbes, Kant oder Condorcet verbinden (vgl. Schmitt 1982; Oakeshott 1991; Hayek 1959; Hennis 1977).

Wie der Exkurs zeigt: Wird Marx' Theorie mit dem Argument kritisiert, das Politische sei darin unzureichend analysiert, so ist daran zu erinnern, dass der Liberalismus ebenfalls mit dem Vorwurf der Geringschätzung der Politik, ihrer Instrumentalisierung für „unpolitische“ Zwecke rechtlicher und ökonomischer Art konfrontiert ist. Als politischer Denker war Marx in der Tat liberal gesinnt. So halten es Marx und Engels, wie sie in der Kritik des romantisch-reaktionären Sozialismus schreiben, für verhängnisvoll, die „überlieferten Anatheme gegen den Liberalismus, gegen den Repräsentativstaat, gegen die bürgerliche Konkurrenz, bürgerliche Pressfreiheit, bürgerliches Recht, bürgerliche Freiheit und Gleichheit zu schleudern“ (MEW 4: 487). Der moderne Kapitalismus mit seinen materiellen Lebensbedingungen und seiner politischen Verfassung gilt ihnen als unverzichtbare Vorbedingung einer freien Gesellschaft. Für jede Art des Kommunitarismus, für den Glauben an den „heiligen Geist der Gemeinschaft“ (MEW 4: 12), hat Marx nur Hohn und Spott übrig gehabt und die mit der kapitalistischen Moderne einhergehende Individualisierung explizit begrüßt. Dennoch ist natürlich die Etikettierung als liberal nur beschränkt aussagekräftig, wie die folgenden Vergleiche zeigen.

Staat

Eine politische Philosophie kann nicht auf der Annahme basieren, Staat und Recht bildeten den Überbau der Gesellschaft und würden im Kommunismus funktionslos, so lautet ein bekannter Einwand. Wer den Marxismus der „Unfähigkeit zur Politik“ bezichtigt (Gerhardt 1998: 24), blendet freilich sowohl die normative Relevanz wie die liberale Herkunft des Basis-Überbau-Modells aus. Die „kolossale Täuschung“ der Jakobiner besteht laut Marx darin, der modernen Gesellschaft der Industrie, der Konkurrenz und der Privatinteressen in „antiker Weise“ eine politische Führung geben zu wollen. Was die moderne Welt von der antiken unterscheidet, ist der Umstand, dass darin jeder Mensch sowohl die ökonomische wie die politische Sphäre bewohnt. Es ist nicht mehr die Politik, welche das Zusammenleben der Menschen ermöglicht, es sind die Interessen, welche die Menschen aneinander binden und den Staat zusammenhalten (MEW 2: 123-129).

Übereinstimmungen zwischen Marx' Analyse der Funktion des neuzeitlichen Staats und jener von Alexis de Tocqueville werden in der Literatur kaum beachtet. Tocquevillesche Themen wie die Zentralisierung der Staatsmacht oder die Heraufkunft des unpolitischen Egoisten finden sich in Marx' Schriften häufig. Auch Marx erkennt in der zentralisierten Staats- und Verwaltungsmacht Frankreichs ein Instrument der absoluten Monarchie, welches die Französische Revolution perfektioniert hat, und auch er führt den modernen Despotismus auf die Entpolitisierung der Gesellschaft zurück (vgl. Marti 2007). Tocquevilles und Marx' staatstheoretische Erörterungen sind normativ durchaus relevant. Die Gesellschaft im Zeitalter des Feudalismus hatte, so Marx, ei-

nen unmittelbar politischen Charakter. „Elemente des bürgerlichen Lebens“ wie Besitz, Familie und Arbeit bildeten Bausteine der politischen Architektur (MEW 1: 367f). Mit der Abschaffung von Ständen, Korporationen und Privilegien hebt die Französische Revolution den politischen Charakter der Zivilgesellschaft endgültig auf. Politische Kompetenz kommt fortan ausschließlich dem Staat zu, dieser schafft eine ideale Sphäre des Gemeinwesens und der formalen Gleichheit. So bewirken die politische Revolution und die Deklaration der Menschenrechte gerade die Emanzipation der Gesellschaft von der Politik. Subjekt der Menschenrechte ist ein unpolitisches Wesen, welches sich als Bourgeois nicht um Politik zu kümmern braucht und als Citoyen von den sozialen Faktoren absehen soll, die seine politische Handlungsfähigkeit beeinträchtigen. Anders als Tocqueville hält Marx denn auch die Hoffnung auf die segensreiche Wirkung der alten republikanischen Tugenden für trügerisch. Die als negative Freiheiten konzipierten Menschenrechte schützen die Menschen in ihrer privaten Existenz. Dies ist kein Grund, sie gering zu achten, wohl aber ein Grund, sich – wie später Hannah Arendt – zu fragen, weshalb in modernen Gesellschaften nicht mehr der Mensch als politisch handelndes, sondern als privat sich verhaltendes Wesen als wahrer Mensch gilt (MEW 1: 366). Negative Freiheiten geben keinen Anreiz, politisch zu handeln, Staatsbürgerrechte bewirken wenig, weil die soziale Ungleichheit aus der Sphäre der Politik in jene des Privaten verbannt worden ist (MEW 1: 283f), so lautet Marx’ Diagnose. Einen Ausweg aus dem Dilemma könnten positive Freiheiten weisen, die den Menschen die Macht verleihen, auch im Bereich der Ökonomie politisch zu handeln. Tatsächlich geht Marx’ Kritik der Entpolitisierung der Zivilgesellschaft über jene von Tocqueville hinaus. Dieser hat zwar vor der Entstehung einer politisch verantwortungslosen industriellen Aristokratie gewarnt (Tocqueville OC I/2: 164-167), die Befürchtung weicht später aber der Angst vor einer Revolution, die nicht mehr politisch, sondern sozial ist und auf die Veränderung der bestehenden Eigentumsordnung zielt (Tocqueville OC III/2: 750). Mit der Ablehnung eines Rechts auf Arbeit weist Tocqueville die Idee positiver Freiheit zurück.

Wie stark Marx’ institutionelle Vorstellungen dem Geist der liberalen Moderne verpflichtet sind und in welcher Hinsicht er darüber hinausgeht, ist seinen Kommentaren zur Pariser Kommune zu entnehmen. Die Kommunalverfassung will laut Marx die Selbstregierung der Produzenten ermöglichen, die „berechtigten Funktionen“ der politischen Gewalt „den verantwortlichen Dienern der Gesellschaft“ anvertrauen und „dem gesellschaftlichen Körper alle die Kräfte“ zurückgeben, die bisher der Staat, „der von der Gesellschaft sich nährt und ihre freie Bewegung hemmt, aufgezehrt hat“ (MEW 17: 337-341). Die Räterepublik vermag in Marx’ Sicht die Spaltung zwischen der zentralisierten Staatsmacht und der entpolitierten Zivilgesellschaft aufzuheben. Um diese Aufgabe zu bewältigen, muss sie freilich in einem umfassenden Sinn souverän

sein; sie kennt weder eine Gewaltenteilung – Marx spricht von einer arbeitenden Körperschaft mit exekutiven und legislativen Kompetenzen – noch akzeptiert sie die Trennung zwischen dem Politischen, dem Sozialen und dem Ökonomischen. Die Kommune ist in dieser Lesart eine Revolution gegen den Staat schlechthin, „diese übernatürliche Fehlgeburt der Gesellschaft;“ sie ist die „Rücknahme des eignen gesellschaftlichen Lebens des Volkes durch das Volk und für das Volk“ (MEW 17: 541), wie es in Anlehnung an Lincolns Definition der Demokratie heißt. Wie diese Stichworte belegen, verweist die von Marx intendierte Entmystifizierung des Staats auch auf liberale Motive: staatliche Politik darf die freie Bewegung der Gesellschaft nicht hemmen.

Recht

Elemente einer Theorie des Rechts finden sich insbesondere im ersten Band des *Kapitals*. Legitim ist das Recht in der Sichtweise der Begründer der neuzeitlichen Staatstheorie, wenn es Anliegen gerecht wird, die allen Menschen gemeinsam sind: Sicherheit, Freiheit, Schutz des Eigentums. Während für Denker wie Locke, Rousseau und Kant Eigentum als Garant wirtschaftlicher Unabhängigkeit Bedingung des Bürgerstatus und daher der Schutz des Privateigentums ein gemeinsames Anliegen aller Bürger ist, kommt bei Marx eine neue Kategorie eigentumsloser Rechtssubjekte in den Blick. Legitim ist Recht, wenn es keine soziale Gruppe privilegiert oder diskriminiert. Als Untertanen sind die Menschen gleich, wie Kant darlegt. Rechtliche Gleichheit ist zwar vereinbar mit realer Ungleichheit, wie sie zum Beispiel zwischen Lohngebern und Tagelöhnern besteht; illegitim jedoch sind die Privilegien des Erbadels sowie der Sklavenstatus. Doch ist nicht privates Eigentum ebenso ein Privileg? Locke spricht zwar von der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen, setzt aber nichtsdestoweniger die Existenz von zwei Klassen voraus, den fleißigen und verständigen Eigentümern sowie den zum Verkauf ihrer Arbeitskraft gezwungenen Habenichtsen (vgl. Marti 2009). Kant stellt immerhin die Frage, „wie es doch mit Recht zugegangen sein mag,“ dass einige mehr besitzen, als sie nutzen können, andere aber so wenig besitzen, dass sie den Vermögenden dienen müssen, um leben zu können (Kant WA XI: 151f).

Erst Condorcet wagt offen zu sagen, dass jenen Menschen, die ausschließlich von ihrer Arbeit leben, besondere Rechte zustehen (Condorcet 1976: 199-201). Faktisch kann, wie Marx zeigt, formal gleiches Recht nicht von allen Menschen genutzt werden, da es nicht bloß auf allgemein menschliche Bedürfnisse abgestimmt ist, sondern auch auf solche, die einer besonderen gesellschaftlichen Stellung entspringen. Ein Anspruch auf ein besonderes Recht muss daher auch den Eigentumslosen zugestanden werden, dieses Recht ist zumindest moralisch begründet. Die Arbeitskraft als „Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren,“ wird unter kapitalistischen Verhältnissen zu einer Ware, für

die es einen Markt gibt. Im Gegensatz zu anderen Waren enthält jedoch die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein „moralisches Element“ (MEW 23: 185). Die Höhe des Kaufpreises und die Länge der Arbeitszeit müssen so bemessen sein, dass die Arbeitskraft reproduziert, biologische und kulturelle Bedürfnisse befriedigt werden können. Der Käufer der Ware Arbeitskraft hingegen versucht unter Verweis auf das Marktgesetz daraus maximalen Nutzen zu ziehen und die Arbeitszeit zu verlängern. Die Interessen der beiden potentiellen Rechts-subjekte sind inkompatibel. Es findet „eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichzeitig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt“ (MEW 23: 249). Offensichtlich ist hier zwar von moralischen Ansprüchen, nicht von positivem Recht die Rede, die Frage ist aber natürlich, wie die bestehende Rechtsordnung sich zu diesen konkurrierenden Ansprüchen stellt.

Der Aufstieg des modernen Kapitalismus wird im *Kapital* als eine Geschichte gewalttätiger Konflikte rekonstruiert, in welcher die Institution des Rechts fortwährend durch partikuläre Interessen instrumentalisiert wird. Dabei ist, um Kants Frage aufzunehmen, vieles tatsächlich mit Recht zugegangen, weil das Recht nicht nur die unparteiische Institution ist, die es seinem Anspruch nach ist, sondern häufig ein Mittel, um Usurpationen nachträglich als rechtens abzusegnen.

Ansätze einer normativen Reflexion über das Recht finden sich in der Kritik des Gothaer Programms. Wenn Marx das Prinzip der Gleichheit mit der bürgerlichen Gesellschaft assoziiert, billigt er dem Recht als Steuerungsinstrument durchaus eine positive Funktion zu. Es wird auch im Kommunismus, der nur aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgehen kann, ein Recht geben, und zwar kein Recht auf gleiche Anteile am produzierten Reichtum. Wer dank Geschick und Fleiß mehr produziert, wird mehr erhalten; wer für eine Familie zu sorgen hat, erhält deshalb nicht mehr. Gleiches Recht anerkennt auch im Kommunismus natürliche Privilegien, ist mithin ein Recht der Ungleichheit. Jedes Recht ist notwendig die Anwendung des gleichen Maßstabs auf ungleiche Individuen; „sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären“ (MEW 19: 21). Um egalisierend zu wirken, müsste das Recht ungleich sein, also von Fall zu Fall einen anderen Maßstab anlegen, was der Idee des Rechts widerspricht. Denkbar ist jedoch eine Gesellschaft, worin dieser Rechtshorizont überschritten wird und der Grundsatz gilt: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Es wäre dies eine völlig individualisierte Gesellschaft, eine „Nachknappheits-Ordnung“ auf der Grundlage der Entfaltung und Nutzbarmachung aller menschlichen Potentiale. Eine Gesellschaft, die den Streit um knappe Güter überwunden hat, ist nicht mehr auf eine Rechtsordnung angewiesen, so die Marx'sche Utopie, die nicht der Logik entbehrt, ist es doch in den neuzeitlichen politischen Theorien der Kampf um knappe Güter, der die Institutionalisierung des Rechts erfordert.

Gerechtigkeit

Ist der Kapitalismus ungerecht? So heftig die Frage die Gegenwart bewegt – Marx hat sie offensichtlich nicht interessiert, was die politische Philosophie vor ein Rätsel stellt. Gibt es einen Begriff der Gerechtigkeit bei Marx? Falls nein: im Namen welcher normativen Kriterien kritisiert er den Kapitalismus? Ist seine Kritik überhaupt normativ begründet, oder zielt sie ausschließlich auf die Irrationalität, auf die mangelnde Effizienz und Produktivität der kapitalistischen Ökonomie? Es genügt, das Feuerbach-Kapitel in der *Deutschen Ideologie* oder den ersten Band des *Kapitals* zu lesen, um zu sehen, dass Marx nie nur, aber immer auch normativ argumentiert: Freiheit und Unfreiheit, Selbst- und Fremdbestimmung sind die Leitprinzipien, nicht jedoch die Gerechtigkeit. Weist dieser Umstand auf ein Defizit in seiner Theorie hin? Marx übernimmt normative Prinzipien aus der politischen Philosophie des Liberalismus, dieser Befund trifft zu, doch was besagt er? Im Zuge der Entwicklung der neuzeitlichen politischen Philosophie wird Gerechtigkeit als normative Leitidee durch jenen der Freiheit verdrängt. Von Gerechtigkeit kann laut Hobbes erst die Rede sein, wenn eine Rechtsordnung besteht sowie ein Staat, der sie dank seiner Sanktionsmacht durchsetzt. Gerechtigkeit wird vom naturrechtlichen Maßstab zum Attribut der Rechtsordnung. Wird der Rechtszustand von Kant definiert als Zustand einer unter distributiver Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft (Kant WA VIII: 423), so sind ausschließlich Rechte Gegenstand der „Distribution“. Die gerechte Verteilung von Gütern und Chancen wird erst mit der Entwicklung des modernen Sozialstaats zu einem vorrangigen Thema der liberalen Philosophie. Noch Marx ist im Hinblick auf das Prinzip distributiver Gerechtigkeit skeptisch. Von der Verteilung „Wesens zu machen“ (MEW 19: 22), hält er für falsch. Die Verteilung der Konsumtionsmittel resultiert aus der Verteilung der Produktionsbedingungen, der ökonomischen Macht; der Arbeiter besitzt nur seine persönliche Produktionsbedingung. Dies ist für ihn nicht deshalb nachteilig, weil er weniger besitzt als der Kapitaleigner, sondern weil seine Chancen, autonom zu handeln eingeschränkt sind. Wer nur über seine Arbeitskraft und nicht über zusätzliche Subsistenz- oder Produktionsmittel verfügt, gerät in Abhängigkeit von den Kapitaleignern. Marx versteht daher den Sozialismus nicht als System der Regelung der Güterverteilung, sondern als Neuverteilung wirtschaftlicher Verfügungsmacht.

Wenn Nancy Fraser mit guten Gründen die „postmoderne“ Linke davor warnt, Umverteilung als Ziel linker Politik einer Identitäts- oder Anerkennungspolitik zu opfern, ruft sie in Erinnerung, dass die Forderung nach Umverteilung aus der liberalen Tradition kommt (Fraser/Honneth 2003: 18-23). Wie John Rawls in *Justice as Fairness, A Restatement* darlegt, können die Systeme des deregulierten Kapitalismus, des wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus und des autoritären Staatssozialismus keine gerechte Ordnung garantieren,

dies im Gegensatz zur Eigentümer-Demokratie und zum liberal-demokratischen Sozialismus (Rawls 2001: 135-140). Die Eigentumsdemokratie garantiert eine breite Streuung von Reichtum und Kapital sowie der Verfügungsmacht über die Produktionsmittel. Im liberalen Sozialismus ist ökonomische Macht dezentralisiert, die Unternehmen werden von den Beschäftigten verwaltet und es gibt freie Märkte. Welches der beiden Systeme vorzuziehen ist, hängt laut Rawls von historischen Umständen ab und ist nicht gerechtigkeitsrelevant. Entscheidend ist, dass beide Systeme dem kapitalistischen Wohlfahrtsstaat – also auch einer sozialdemokratischen Politik – vorzuziehen sind. Der Sozialstaat sucht die Auswirkungen einer ungerechten Ordnung fortwährend abzumildern, tastet aber die Ursachen der Ungerechtigkeit, die Konzentration wirtschaftlicher Macht bei einem kleinen Teil der Bevölkerung, nicht an. Eine Ordnung, die politische wie ökonomische Macht breit streut, vermöchte dagegen zu verhindern, dass Ungerechtigkeit im Sinne massiver Ungleichheit der Chancen überhaupt entsteht.

Rawls' Modell einer gerechten Gesellschaft ist mit einer kapitalistischen Ordnung nicht vereinbar, jedoch auch nicht mit einer kommunistischen. Bemerkenswert ist der Grund, den Rawls für diese zweite Unvereinbarkeit angibt: Der vollendete Kommunismus steht, so wie er von Marx antizipiert wird, jenseits der Gerechtigkeit; die Probleme, die mittels Verteilungsgerechtigkeit gelöst werden sollen, sind überwunden. Angesichts der politischen Soziologie demokratischer Gesellschaften steht für Rawls dagegen fest, dass eine solche Überwindung weder möglich noch wünschbar ist (Rawls 2001: 176-179). Marx' Befund, das Recht könne nie höher sein als die ökonomische Struktur einer Gesellschaft, hält er den Einwand entgegen, anstatt auf Veränderungen zu warten, lasse sich mit der Einführung des Differenzprinzips – es handelt sich dabei um das zweite Gerechtigkeitsprinzip von Rawls, das darauf zielt, die Situation der am stärksten Benachteiligten zu verbessern – die Ungerechtigkeit in der bestehenden Gesellschaft überwinden (Rawls 2007: 367f). Wie die kürzlich veröffentlichten Vorlesungen belegen, hat sich Rawls wie sonst nur wenige Philosophen um einen ernsthaften Dialog mit Marx bemüht, der freilich eben am Problem der Gerechtigkeit zu scheitern droht. Damit Gerechtigkeitsprinzipien postuliert werden können, müssen bestimmte soziale Bedingungen gegeben sein – das ist keine Marx'sche Einsicht. So war bereits für Locke und Rousseau klar, dass erst mit der Institutionalisierung privaten Eigentums der Sinn für Ungerechtigkeit entstehen kann. In einer Welt des Überflusses wären Regeln der Gerechtigkeit unnötig, wie Hume meinte. Gewiss ist Marx' Vision einer kommunistischen Überflusgesellschaft, die auf Regeln der Gerechtigkeit nicht angewiesen ist, utopisch, sie beschreibt etwas, was es (noch) nicht gibt. Die Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der alle Bürgerinnen und Bürger einen Gerechtigkeitsinn besitzen, wird freilich von Rawls selbst als Idealisierung bezeichnet (Rawls 2001: 5-9). Wenn er darlegt, gerechte Institutionen

verdankten sich zumindest teilweise dem Gerechtigkeitsinn von Bürgern, die diese im Rahmen solcher Institutionen gelernt hätten (Rawls 2007: 371f), dann wiederholt er die Aporie, die Rousseau formuliert: wie kann eine erhoffte Wirkung zur erforderlichen Ursache werden (Rousseau OC III: 381 ff)? Merkwürdig ist schließlich folgende Stelle in der *Theorie der Gerechtigkeit*: Die Gerechtigkeitsprinzipien enthalten Leitlinien für ihre Anwendung in der wirklichen Welt, die jedoch in den „extremere[n] und verwickelteren Fällen der nicht-idealen Theorie versagen [...] vielleicht läßt sich überhaupt keine befriedigende Antwort finden. Doch man muss versuchen, den Tag der Abrechnung so weit wie möglich hinauszuschieben und die Gesellschaft so einzurichten, dass er womöglich gar nicht anbricht“ (Rawls 1975: 337).

„Tag der Abrechnung“ – das hat einen religiösen Beiklang, kann aber auch als Metapher für „Revolution“ gelesen werden. Das „Elend der Philosophie“ scheint in dieser Formulierung nochmals zum Ausdruck zu kommen. Rawls' Vorstellung einer Veränderung der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft mutet, gemessen an den Zielen heutiger neoliberaler und selbst sozialdemokratischer Politik, revolutionär an. Doch die „revolutionäre“ Entscheidung, die Grundstruktur zu verändern, findet in einer fiktiven Situation vollkommener Gleichheit statt und kann in der realen Politik nur die Funktion einer moralischen Empfehlung haben. Die politische Aktion, welche die Grenzen der bestehenden, ungerechten Ordnung sprengt, ist für Rawls kein Thema. Was hingegen den Begriff der Gerechtigkeit betrifft, so teilt Marx, anders als Rawls, mit Hobbes die Ansicht, dass er nichts weiteres bezeichnet als die Einhaltung der Regeln einer bestehenden Rechtsordnung, wobei in seiner Sicht diese Ordnung geprägt wird durch die Produktionsweise. In dem Sinne ist der Kapitalismus gerecht, weil er die auf der Grundlage der ihm eignen Produktionsweise einzig möglichen Verteilungsregeln definiert. Erst im Zuge der Umwälzung der Produktionsweise können andere Normen durchgesetzt werden.

Freiheit

Nicht Gerechtigkeit, sondern Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sind die normativen Prinzipien, die der Marx'schen Kritik der Gesellschaft zugrunde liegen. Seine frühen Schriften sind geprägt von einem radikalen Liberalismus, der Freiheit in einem doppelten – kantischen und aristotelischen – Sinne definiert als Anspruch darauf, nicht als bloßes Mittel zur Erreichung fremder Zwecke benutzt zu werden, sowie als Fähigkeit, die höchsten Zwecke zu realisieren. Die der neuzeitlichen politischen Philosophie wie auch den nordamerikanischen und französischen Menschenrechtserklärungen zugrunde liegende Konzeption negativer Freiheit ist daher, wie oben erwähnt, unzureichend. Freiheit beschränkt sich darin auf „das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern unschädlich bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die

Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist.“ Das Bild zeigt anschaulich, wie Hobbes und seine Nachfolger die Ideen des Rechts und der vom Staat gewährten Freiheit verstehen; das Recht der Freiheit basiert „auf der Absonderung des Menschen vom Menschen“ (MEW 1: 364). Aus einem solchen Recht folgt politische Ohnmacht, die Unfähigkeit der Menschen, in gemeinsamem Handeln die Bedingungen zu gestalten, unter denen sie leben und arbeiten. Ihre Handlungsmöglichkeiten werden bestimmt durch die soziale Macht, die sie selbst mittels Arbeitsteilung und Kooperation geschaffen haben, die sie jedoch als Produkt ihrer eignen Aktivitäten nicht durchschauen und kontrollieren können (MEW 3: 34). So wird folgerichtig der Kommunismus definiert als Versuch, die ökonomischen und sozialen Verhältnisse „zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen“ zu behandeln, ihrer Naturwüchsigkeit zu entkleiden und der „Macht der vereinigten Individuen“ zu unterwerfen (MEW 3: 70).

Dieser Vision liegt die Einsicht zugrunde, dass die Bewegungsgesetze der modernen Gesellschaft, insbesondere die Entfesselung der Produktivkräfte, ein Umdenken bezüglich der Grenzen menschlicher Freiheit und der Gestaltbarkeit der Verhältnisse erfordern. Die Erkenntnis, dass ökonomische Unsicherheit und soziale Not nicht als Fatum hinzunehmen sind, bringt die dank des Aufstiegs der kapitalistischen Produktionsweise gewonnenen Erfahrungen wachsender Kontrollierbarkeit von Natur und Gesellschaft zum Ausdruck. Marx' Macht- und Freiheitskonzeption, die im politischen Denken häufig als Ausdruck von Hybris kritisiert wird, hat in zeitgenössischen linksliberalen Theorien unübersehbare Spuren hinterlassen. So werden in jüngeren Demokratietheorien unter Politik nicht nur staatliche Aktivitäten verstanden, sondern sämtliche Bereiche, in denen Macht ausgeübt werden kann und Menschen fähig sind, die Verhältnisse, welche die Spielräume ihres Handelns abstecken, zu gestalten (Held 1995). Individuelle Autonomie bedarf zu ihrer Verwirklichung neuer Rechte auf die Bedingungen, die erforderlich sind, um überhaupt Rechte ausüben und autonom handeln zu können, dazu zählen neben dem Einbezug in ein politisches Gemeinwesen Grundversorgung, Bildung und das Fehlen ökonomischen Zwangs. Amartya Sen spricht von „substantive freedoms“ (Sen 1999), andere Versionen des egalitären Liberalismus stellen ebenfalls die Frage, wie sichergestellt werden kann, dass Rechte nicht bloß formal gelten.

Der Markt ist, wie Marx im ersten Band des *Kapital* ironisch bemerkt, „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte,“ in dem allein Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Eigennutz herrschen. Käufer und Verkäufer agieren freiwillig, kontrahieren als rechtlich ebenbürtige Personen, tauschen Äquivalent für Äquivalent. Jeder verfügt über das Seine und denkt beim Vertrag nur an seine privaten Interessen. So vollbringen alle „unter den Auspizien einer allpffiffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens,

des Gesamtinteresses“ (MEW 23: 189f). Marx Ironie gilt nicht den Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Eigentum, sondern der Reduktion von Menschenrechten auf Rechte von Marktakteuren. In der wirklichen Welt sind die Chancen, einen Vertrag zum eigenen Vorteil abzuschließen, ungleich verteilt. Die Gesetze, welche die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Arbeiter bestimmen, sind jene der kapitalistischen Produktionsweise. In dieser Sphäre findet kein freiwilliger und für beide Seiten vorteilhafter Tausch statt. Die Verkäufer der Ware Arbeitskraft stehen den Käufern in der Regel nicht als gleichberechtigte Vertragspartner gegenüber, da der Mangel an Subsistenz- oder Produktionsmitteln sie zum Abschluss eines für sie unvorteilhaften Arbeitsvertrags zwingt. Heute wird auch auf liberaler Seite zuweilen eingeräumt, dass bei ungleich verteilter Verhandlungsmacht von Vertragsfreiheit oder fairen Verträgen nicht die Rede sein kann, und dass rechtlich-politische Gleichheit mit erheblicher wirtschaftlicher Ungleichheit nicht vereinbar ist. Doch wie ist Abhilfe zu schaffen?

Das Gemeingut an den Produktionsmitteln ist erstrebenswert, weil es arbeitenden Menschen größere Wahlfreiheit ermöglicht und ihre Chancen, an der Gestaltung politischer, sozialer und ökonomischer Verhältnisse zu partizipieren, erhöht. Könnte das gleiche Ziel nicht erreicht werden durch breite Streuung des Eigentums, wie Rousseau, Tocqueville oder Rawls glauben? Nur wer sein eigener Herr ist, also Eigentum besitzt, ist laut Kant ein freier Bürger; wer nichts besitzt außer seiner Arbeitskraft, muss anderen und kann daher nicht dem Gemeinwesen dienen (Kant WA XI: 150-152). Der Zusammenhang zwischen Freiheit und Eigentum als deren materieller Bedingung ist in Kants Argumentation offensichtlich, ebenso offensichtlich, dass jene, die über kein Eigentum verfügen, nicht nur materiell, sondern auch politisch schlechter gestellt sind. Diesen Zustand zu verändern kann aber nicht Aufgabe von Staat und Recht sein. Recht regelt menschliches Handeln, das sich auf die Handlungsfreiheit anderer Menschen auswirken kann, nicht solches, das auf Glückseligkeit zielt (Kant WA XI: 144). Dass die ökonomische Verteilungsordnung sich nicht nur auf die Glückseligkeit, sondern auch auf die Freiheit der Menschen auswirken kann, hat Kant wider besseres Wissen verdrängt. Wenn Marx beschreibt, wie Freiheitsansprüche der Besitzenden und der Besitzlosen miteinander in Konflikt geraten, so liegt der Analyse eine differenzierte Eigentumskonzeption zugrunde. Entscheidend für die normative Beurteilung des Privateigentums an Produktionsmitteln ist, ob die „Arbeitsmittel und die äußeren Bedingungen der Arbeit“ den Arbeitern selbst oder Nichtarbeitern gehören. Verfügt der Arbeiter als Privateigentümer über seine Produktionsmittel, ist sein Unternehmen notwendige Bedingung für die allgemeine ökonomische wie für seine eigne persönliche Entwicklung. Diese auf Eigentum basierende Form der Freiheit setzt allerdings die Aufsplitterung des Bodens und anderer Produktionsmittel in kleinste Teile voraus, welche wiederum die Entwicklung der

kapitalistischen Produktionsweise verhindert. Konzentration der Produktionsmittel, wachsende Kooperation und Arbeitsteilung, wissenschaftlich-technischer Fortschritt, Perfektionierung der Naturbeherrschung sowie die Entstehung des Weltmarkts sind notwendige Voraussetzungen für die Entwicklung der Produktivkräfte. In diesem Prozess wird das selbsterarbeitete, „auf Verwachsung des einzelnen, unabhängigen Arbeitsindividuums mit seinen Arbeitsbedingungen beruhende Privateigentum“ verdrängt „durch das kapitalistische Privateigentum, welches auf Exploitation fremder, aber formell freier Arbeit beruht.“ Die von Locke konstatierte und auch gerechtfertigte, von Kant mit einer gewissen Ratlosigkeit kommentierte Trennung von Arbeit und Eigentum führt, wie Marx zeigt, nicht nur zur Verschärfung sozialer Ungleichheit, sondern auch zur Vernichtung des individuellen Privateigentums. Dagegen wird die Überwindung des kapitalistischen Privateigentums das „individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära“ schaffen (MEW 23: 789-791).

Individuelle Autonomie bedingt folglich für Marx wie für Kant individuelles Eigentum, doch lässt Marx die Frage, wie individuelle Eigentumsansprüche im Rahmen einer Gemeineigentumsordnung befriedigt werden können, offen. Die in den sozialistischen Experimenten des 20. Jahrhunderts formulierten Antworten sind wenig überzeugend ausgefallen. Neue Eigentumsformen hätten im Sinne eines freiheitlichen Sozialismus folgende Kriterien zu erfüllen: Die Machtasymmetrie zwischen Verwaltern kollektiven Eigentums und rechtmäßigen Miteigentümern muss gering gehalten werden, die Wirtschaftsverwaltung darf keine entmündigenden Wirkungen zeitigen, Anreize zu wirtschaftlichen Tätigkeiten dürfen sowenig fehlen wie Chancen individueller Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, allen Menschen stehen Rechte zu, die sie vor Willkürherrschaft schützen, ebenso Rechte auf Beteiligung an wirtschaftspolitischen Entscheidungen.

Politik

Wer die Marx'sche Theorie als unpolitisch kritisiert, denkt in der Regel an rechtlich-politische Normen, Institutionen und Verfahren. Jürgen Habermas, der wie Rawls maßgeblich von Kants praktischer Philosophie beeinflusst ist, hat in seinen früheren Arbeiten zum Historischen Materialismus darauf hingewiesen, dass neue Produktionsweisen auf neue Formen sozialer Integration angewiesen sind und zivilisatorische Fortschritte sich nicht nur der Akkumulation wissenschaftlich-technischen, sondern auch moralisch-praktischen Wissens verdanken (Habermas 1976). In der *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas 1981: 548-593) distanziert er sich jedoch von Marx' Geschichtsverständnis. Wenn die Prozesse der kapitalistischen Produktion und Zirkulation für die Menschen undurchschaubar und unkontrollierbar sind, ist dies für Habermas kein Einwand gegen den Kapitalismus. Weil dieser sich im

Prozess der Systemdifferenzierung formiert hat und fehlende Transparenz eine Bedingung dieses Fortschritts ist, darf die Kritik nicht hier ansetzen. Hingegen ist zu fragen, wie die Expansion von Ökonomie und Verwaltung derart eingedämmt werden kann, dass politisch relevante Handlungsbereiche nicht deren Regeln unterworfen werden. Im Gegensatz zu den Subsystemen der Ökonomie und der Administration ist die Lebenswelt laut Habermas der angestammte Ort kommunikativer Praxis; die Autonomie des modernen Menschen bewährt sich somit nicht in der Kontrolle sozioökonomischer Mechanismen, sondern in der Verteidigung eines Rückzugsraumes, der eine herrschaftsfreie, von ökonomischen Interessen nicht korrumpierte Kommunikation erlaubt. Recht und kommunikative Praxis können indes nicht leisten, was revolutionäre Praxis in Marx' Sicht zu leisten hätte, nämlich die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nach Maßgabe rationaler Einsicht und Planung.

Anders als Rawls möchte Habermas die normative Fragestellung um eine Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung des Rechtsstaats und seiner sozialen Basis ergänzen. Seinen rechtssoziologischen Annahmen zufolge ist das Recht in modernen Gesellschaften das wichtigste Instrument sozialer Integration, es kann seine sozialintegrative Aufgabe allerdings nur bewältigen, wenn es dem moralischen Selbstverständnis der Bürgerinnen und Bürger entspricht, und angesichts der politisch kaum mehr durchschaubaren noch kontrollierbaren Komplexität moderner Gesellschaften kann es diese Aufgabe nur defensiv, mittels Abwehr illegitimer Macht sozialer, ökonomischer und administrativer Art bewältigen. Das moderne Recht ist allerdings ein „zutiefst zweideutiges“ Medium sozialer Integration, das oft genug der illegitimen, nicht auf Zustimmung autonomer Staatsbürger beruhenden Macht der Ökonomie oder der Administration den Anschein von Legitimität verleiht. Dem „Idealismus des Verfassungsrechts“ stellt Habermas den Materialismus eines Wirtschaftsrechts entgegen, welches die Ungleichverteilung sozialer Macht nur widerspiegelt (Habermas 1992: 59f). Eine kritische Rechtssoziologie kann ihm zufolge jedoch nicht darauf verzichten, zwischen einem von Systemimperativen diktierten und einem demokratisch gestaltetem Recht zu unterscheiden.

Politik ist zwar zuständig für die Lösung gesamtgesellschaftlicher Probleme, doch verfügt sie angesichts des Widerstands der anderen Funktionssysteme nur begrenzt über die hierzu erforderliche Regulierungsmacht. Habermas ist überzeugt, „im Zeichen einer vollständig säkularisierten Politik“ sei der Rechtsstaat ohne radikale Demokratie nicht zu erhalten (Habermas 1992: 13). Unter radikaler Demokratie ist zu verstehen die Institutionalisierung von Verfahren diskursiver Meinungs- und Willensbildung. Volkssouveränität bleibt zwar für das radikaldemokratische Projekt unverzichtbar, meint jedoch nicht mehr legislative Gewalt, sondern die Zirkulation vernünftiger Beratungen und Entscheidungen. Wie aber vermag „kommunikativ verflüssigte“ Macht sich zu behaupten? Welche Gestaltungs- und Veränderungsmacht kommt der Politik

in modernen Gesellschaften überhaupt noch zu? Politisches Handeln bleibt „Bestandteil einer komplexen Gesellschaft, die sich als ganze der normativen Betrachtungsweise der Rechtstheorie entzieht“ (Habermas 1992: 366). Die radikaldemokratische Idee der Selbstorganisation einer aufgeklärten Gesellschaft ist daher im Urteil von Habermas utopisch; das demokratische Verfahren ist auf Bedingungen angewiesen, die es nicht selbst schaffen kann. In modernen kapitalistischen Gesellschaften „scheitern auch die ernsthaftesten Anstrengungen um politische Selbstorganisation an Widerständen, die auf den systemischen Eigensinn des Marktes und der administrativen Macht zurückgehen“ (Habermas 1992: 607). Auf das sozialistische Projekt möchte Habermas dennoch nicht ganz verzichten, allerdings darf es, wie er betont, nicht mit einer konkreten Lebensform verwechselt werden. Wird hingegen unter Sozialismus nichts anderes verstanden als die Bedingungen für emanzipierte Lebensformen, über die sich die Beteiligten erst verständigen müssen, dann wird klar, „dass die demokratische Selbstorganisation einer Rechtsgemeinschaft den normativen Kern“ auch des Sozialismus bildet (Habermas 1992: 12).

Die Konstituierung einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen erfordert, so hält Habermas fest, eine auf allgemeiner Zustimmung basierende normative Regelung des Zusammenlebens, aber keine gemeinsame Kontrolle gesellschaftlicher Kooperation und keine planmäßige Verwaltung des materiellen Produktionsprozesses (Habermas 1992: 393). Mit der Absage an die Marx'sche Konzeption politischen Handelns wird die Frage ausgeblendet, ob nicht die Ungleichverteilung der Verfügungsmacht über die Produktionsmittel die Entstehung eines herrschaftsfreien Raums zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit und demokratischer Deliberation verhindert. Joshua Cohen hat das Problem aufgezeigt: Die ideale Beratungssituation setzt nicht nur formale, sondern auch reale Gleichheit der Teilnehmenden voraus. Das System der Verteilung von Macht und materiellen Ressourcen darf deren Chancen, zur Beratung beizutragen, nicht schmälern und die Beratung nicht beeinflussen (Cohen 2002). Ist deliberative Demokratie überhaupt möglich, solange diese Voraussetzung fehlt? Zumindest in dieser Hinsicht spricht Rawls eine deutliche Sprache, wenn er in seinen Schriften andeutet, die westlichen Demokratien verdienen diesen Namen kaum. Ein wirtschaftspolitisch aktiver und umverteilender Staat ist in seinem Urteil daher nicht nur aus Gründen der sozialen, sondern auch der politischen Gerechtigkeit nötig, da wirtschaftliche Machtballungen und Vermögensunterschiede die Demokratie bedrohen (Rawls 1975: 255-257). Habermas zufolge sind hingegen in der beratenden Öffentlichkeit Klassengegensätze überwunden; die Zivilgesellschaft soll die Ungleichverteilung sozialer Macht „abfedern und neutralisieren“ (Habermas 1992: 215; 374).

Die informierte, misstrauische und aktive Öffentlichkeit nennt Habermas ein „Palladium der Freiheit“ (Habermas 1992: 532). Wenn Kant vom „Palladium der Volksrechte“ spricht, meint er die Freiheit der Feder, nicht aber das Recht

auf Widerstand. Widersetzlichkeit ist für ihn das schlimmste Verbrechen, weil es das Fundament des Gemeinwesens zerstört (Kant WA XI: 156-161). Gemäß Kant besteht die Aufgabe der Politik darin, zwecks Herstellung und Erhaltung der gesellschaftlichen Eintracht den Mechanismus der Rechtsverwaltung einzurichten. Kann in dem Fall eine Politik, die auf die Veränderung der Rechtsordnung zielt, legitim sein? Die Frage hat Kant, dem Sympathisanten der Französischen Revolution, einiges Kopfzerbrechen bereitet. Die gerechte Staats- und Rechtsordnung ist für ihn eine Idee, „deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist“ (Kant WA XI: 360). Der gewaltsame Aufstand ist daher nicht zu rechtfertigen. Kant hofft auf die Einsicht der Herrscher, auf eine Evolution, die den Prinzipien der Revolution auf friedlichem Weg zum Sieg verhilft. Wenn jedoch das Ziel der Revolution zu begrüßen ist, so offensichtlich deshalb, weil die bestehende Verfassung „fehlerhaft“ ist. Kann hingegen die Revolution als Widerstand des Volks gegen das gesetzgebende Oberhaupt des Staats unter keinen Umständen rechtmäßig sein (Kant WA VIII: 439-441), so folgt daraus: es ist bei fehlendem Reformwillen des Herrschers rechtens, unter einer fehlerhaften, ungerechten Verfassung zu leben.

Kants Rechtsidee bleibt aufgrund ihres normativen Fundaments, der Prinzipien der Autonomie und des Vorrangs der Freiheit, für linke Politik ein wichtiger Orientierungspunkt. Wenn er den Besitzlosen das Recht auf politische Partizipation abspricht, weil sie nicht frei entscheiden können, aber dennoch Rechte, die deren Situation verändern könnten, nicht ins Auge fasst, so handelt es sich offensichtlich um einen Widerspruch. Seine Vorstellung von der Legitimität des jeweils bestehenden Rechtszustands sowie seine Ablehnung der Revolution werden einer Rechtsrealität nicht gerecht, in der sich konkurrierende Rechtsforderungen permanent bekämpfen. Das Recht kann, wie Marx bemerkt, nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und die kulturelle Entwicklung einer Gesellschaft (MEW 19: 21); doch die in einer Gesellschaft geltenden Gesetze können unvereinbare Rechte enthalten. Bei den als Neoliberalismus, Privatisierung, Deregulierung oder Globalisierung bezeichneten Transformationen der letzten Jahrzehnte handelt es sich um eine radikale Infragestellung der modernen, demokratisch-sozialstaatlichen Rechtskonzeption, um tief greifende Veränderungen der Rechts- und Eigentumsordnung. Moderne, kapitalistische Gesellschaften beruhen nicht auf einem unerschütterlichen Fundament fester Rechtsregeln, sie werden fortwährend von Revolutionen erschüttert, deren Ausmaß sich in der Neudefinition von Rechten ablesen lässt. Diese Dynamik zu verstehen und normativ zu beurteilen, fällt einer kantianischen Rechts- und Staatstheorie naturgemäß schwer.

Jene Politik, die ihre Inspirationsquellen in den Theorien von Kant und seinen Schülern finden könnte, in den Ideen republikanischer Rechtsordnung, distributiver Gerechtigkeit oder herrschaftsfreier Deliberation, befindet sich heute

in der Defensive; der privaten Aneignung der Welt durch wenige mächtige Akteure hat sie wenig entgegenzusetzen. Dafür kann man selbstredend nicht irgendeine Philosophie zur Verantwortung ziehen. Doch vielleicht reflektieren die linksliberalen Philosophien der Gegenwart auch die zunehmende Ohnmacht einer sozialdemokratischen Politik, die längst darauf verzichtet hat, die kapitalistische Eigentumsordnung in Frage zu stellen und die Schaffung neuer Eigentumsformen als politische Aufgabe zu begreifen. Eine im Marxschen Sinn als verändernde Praxis begriffene Politik zielt auf die Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten; diese werden eingeschränkt durch Machtverhältnisse, die primär auf der Eigentumsordnung basieren. Politisch relevant sind somit die vielfältigen Mechanismen der Enteignung, der Privatisierung materieller Ressourcen und politischer Macht. Was in den linksliberalen Theorien aus dem Blick gerät, ist die Wiederaneignung der in sozialer Kooperation geschaffenen, von Wenigen privat angeeigneten „vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung“ (MEW 3: 34).

Schluss

Ist der Marxismus eine politische Philosophie? Wer die Frage verneint, kann dies aus unterschiedlichen Motiven tun. Die konservative Position wirft dem Marxismus wie dem Liberalismus vor, die Gesellschaft zum Zweck zu erheben und die Politik zum Mittel zu degradieren. Die linksliberale Position wirft dem Marxismus vor, den eigenständigen Wert des Normativen – des Rechts, der Gerechtigkeit, der Moral – zu leugnen. Beide Positionen sehen sich mit der Erfahrung konfrontiert, dass das Eigenständige und Selbstzweckhafte der Politik in kapitalistischen Ordnungen arg bedroht ist. Bemerkenswerterweise findet jedoch der Kapitalismus meist nur in verzerrter Weise Eingang in die politisch-philosophische Reflexion: er erscheint als Spiel, das jedem Menschen als potentiellem Wettbewerber gleiche Chancen bietet, oder als Ordnung, die, weil sie zur Perversion neigt, moralisch gezähmt werden muss. Die Reflexion stützt sich kaum auf die Analyse der durch den Kapitalismus ermöglichten und bewirkten neuen Formen von Freiheit und Unfreiheit. Nur schwer widersteht die politische Philosophie der Versuchung, die Ökonomie für eine nicht legitimationsbedürftige Naturbasis zu halten; verdrängt wird, dass die ungleiche Verteilung ökonomischer Ressourcen die ungleiche Verteilung politischer Handlungsfähigkeit bewirkt. Verdrängt wird ebenso, dass kapitalistische Produktions- und Zirkulationsverhältnisse nicht „spontan“ entstanden sind, sondern sich stetiger rechtlicher Regulierung und staatlicher Intervention verdanken und dass folglich eine Politik, die andere Wirtschaftsformen fördert und stützt, denkbar ist. Schließlich stellt auch Marx' „anti-institutionelle“ Auffassung von Politik, die Forderung, die politische Kompetenz von der staatlichen auf die zivilgesellschaftliche Sphäre zu übertragen, für die politische Philosophie eine Herausforderung dar, ist doch in deren gesamter Geschichte, von

Aristoteles bis Habermas, die Idee des Menschen als eines politischen Lebewesens, das die Ausübung politischer Macht und die Bewältigung gesellschaftlicher Probleme nicht einigen „Spezialisten“ überlässt, lebendig geblieben.

Literatur

- Hannah Arendt (1986): *Über die Revolution*, München.
- Cohen, Joshua (2002): „Deliberation and Democratic Legitimacy“, in David Estlund (ed), *Democracy*, Oxford, 87-106.
- Condorcet, Nicolas Caritat de (1976): *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt/M.
- Fraser, Nancy; Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung?* Frankfurt/M.
- Gerhardt, Volker (1998): „Die Asche des Marxismus“, in *Politisches Denken Jahrbuch*, 17-46.
- Habermas, Jürgen (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M.
- (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2. Frankfurt/M.
- (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.
- Hayek, Friedrich von (1959): *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*, Frankfurt/M.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (Werke): *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970.
- Held, David (1995): *Democracy and the Global Order*, Cambridge.
- Hennis, Wilhelm (1977): *Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart.
- Kant, Immanuel (WA): *Werkausgabe*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968.
- Röpke, Wilhelm (1948): *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Erlenbach-Zürich.
- Lutz-Bachmann, Matthias (2007): „Karl Marx, Das Kapital“, in Manfred Brocker (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt/M, 451-465.
- Marti, Urs (2007): „Tocqueville und Marx – Nach dem Kalten Krieg“, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 16, 1, 92-106.
- (2009): „Sklaven und Gentlemen“, in Reinhard Kreissl (Hg.): *Citizen by Proxy und Individualrechte*, Berlin, 27-39.
- Karl Marx, Friedrich Engels (MEW): *Werke*, Berlin 1956 ff.
- Oakeshott, Michael (1991): *Rationalism in politics and other essays*, Indianapolis.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- (2001): *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge MA.
- (2007): *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge MA.
- Rousseau, Jean-Jacques (OC): *Oeuvres Complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris 1959 ff.
- Schwaabe, Christian (2007): *Politische Theorie 2*, Paderborn.
- Schmitt, Carl (1963): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin.
- (1982): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln.
- Sen, Amartya (1999): *Development as Freedom*, New York.
- Tocqueville, Alexis de (OC): *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de J. P. Mayer, Paris 1951 ff.