

Marx und das Paradox der Freiheit

Von Urs Marti-Brander

»Nach England kommt ein Yankee, wird durch den Friedensrichter daran gehindert, seinen Sklaven auszupeitschen, und ruft entrüstet aus: ›Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?«¹ Marx hat es meisterhaft verstanden, mit knappen Aussagen komplexe Probleme zu illustrieren. »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.«² Schauen wir uns die beiden Zitate genauer an. Was erklärt die Entrüstung des Yankees? Er darf seinen Sklaven nicht verprügeln. Ihm wird eine Handlung untersagt, die er bislang für rechtmässig gehalten hat. Das Verbot schränkt seine Handlungsfreiheit ein. Dass die Ausübung des Rechts einen anderen Menschen in seiner Freiheit einschränkt, in dessen Recht auf körperliche Unversehrtheit und Würde verletzt, mag dem Yankee wohl bewusst sein, muss ihn aber nicht kümmern. Der Sklavenstatus ist gesetzlich geregelt, die Sklaverei ist eine Institution im nordamerikanischen *land of liberty*; in England gelten andere Gesetze, und im Urteil des Yankees kann ein Land, dessen Gesetze es verbieten, einen Sklaven zu schlagen, nicht als freies Land gelten. Ein Sklave ist ein Mensch, der nicht sich selbst, sondern einem anderen gehört, er ist dessen privates Eigentum, womit der Eigner tun und lassen kann, was ihm beliebt. Das ist nicht ganz richtig, es gab in verschiedenen Zeiten und Ländern Gesetze, die den SklavInnen beschränkte Rechte attestierten. Doch ist klar, was Marx mit dem Beispiel demonstrieren will. Der Yankee beruft sich auf seine Freiheit, die ihn berechtigt, einen anderen Menschen zu quälen und zu demütigen, einen Menschen, dem er das Recht auf Freiheit und Selbstbestimmung abspricht. Die Freiheit des einen negiert die Freiheit des anderen. Wer den Anspruch auf die Freiheit, anderen Menschen Schaden zuzufügen, für illegitim hält, muss konsequenterweise für die Einschränkung der Freiheit plädieren.

Wenden wir uns dem zweiten Zitat zu. Kein Mensch bekämpft die Freiheit – gemeint ist: jeder Mensch will frei sein, was indes nicht zwingend heisst, dass er die gleiche Freiheit auch allen anderen Menschen zugesteht. Sehen wir hier davon ab, dass manche Menschen die Freiheit und die damit einhergehende Verantwortung fürchten, wie ja nicht zuletzt die Erfolge rechtspopulistischer Bewegungen und autoritärer Politiker belegen. Marx

selbst konnte sich angesichts der erstaunlichen Karriere des Schweizer Artilleriehauptmanns und späteren französischen Kaisers Napoléon III. eine Vorstellung machen von der Sehnsucht vieler Menschen nach der starken Hand. Louis Bonaparte wurde im Dezember 1848 mit annähernd 75% der Stimmen zum ersten Präsidenten Frankreichs gewählt. Das Zitat, von dem die Rede ist, findet sich in den *Debatten über die Pressefreiheit* von 1842. Man ordnet diese Schrift in der Regel der liberalen Frühphase von Marx' Schaffen zu, seinen *politischen* Liberalismus hat er allerdings nie revidiert, was ihn selbstredend nicht davon abgehalten hat, den *ökonomischen* Liberalismus zu kritisieren.³ Was besagt das Zitat? Freiheit kann als Vorrecht verstanden werden oder als Recht, das allen Menschen zusteht. Die zweite Auffassung hat sich dank der Französischen Revolution im frühen 19. Jahrhundert langsam durchgesetzt, wenn auch gegen starke Widerstände der AnhängerInnen der alten Ordnung; die erste Auffassung hatte über Jahrhunderte hinweg vorgeherrscht. Freiheit bezeichnete die Privilegien, die in feudalen Gesellschaften der grundbesitzenden Oberschicht zustanden. Das Beharren von Adel und Klerus auf ihren Steuerprivilegien und die skrupellose Ausbeutung der arbeitenden Bevölkerung, welche die ganze Steuerlast schultern musste, trugen im 18. Jahrhundert entscheidend zur Staatsverschuldung bei und bereiteten die Revolution vor. Der König vermochte sich gegen den Adel nicht zu behaupten.

Fassen wir zusammen: Freiheit ist ein Wert, ein normatives Prinzip, das bei jeder Gelegenheit beschworen werden kann. Prosaisch betrachtet ist sie ein Gut, um das gestritten und das verteilt wird. Nehmen wir nochmals das Beispiel der Feudalgesellschaft. Den GrundherrInnen stand der grösste Anteil an Freiheit zu, dann gab es VasallInnen, Leibeigene, SklavInnen. Der Umfang der verfügbaren Freiheit wurde vom Status in der sozialen Hierarchie bestimmt. Mit der Französischen Revolution bricht das Zeitalter der allgemeinen Freiheit an. So steht es in den Geschichtsbüchern, und so stimmt es natürlich nicht ganz. 1815 beginnt in Europa eine Zeit der lähmenden Reaktion. In Frankreich ersetzt 1830 eine konstitutionelle die absolute Monarchie, doch monarchistische Kräfte und die Finanzaristokratie dominieren nach wie vor die Politik. In Frankreich und England formieren sich sozialistische Bewegungen. In der Französischen Revolution von 1848 wird gleich zu Beginn ein Arbeiteraufstand brutal unterdrückt. Die europäischen Revolutionen von 1848 scheitern mehrheitlich. Die Reaktion hatte gesiegt, doch Fürsten wie Adlige kamen nicht umhin, zur Kenntnis zu nehmen, dass ein neues, bürgerliches Zeitalter angebrochen war. Viele AnhängerInnen der alten Eliten konnten sich damit durchaus arrangieren. Der Ruf nach mehr Freiheit und Gleichheit begleitete zwar das Zeitalter, doch die Abschaffung aller Privilegien war weder den alten noch den neuen bürgerlichen Eliten ein vordringliches Anliegen. Bereits 1791,

zwei Jahre nach Ausbruch der Revolution, wurden in Frankreich Arbeiter-Innenkoalitionen zum »Attentat auf die Freiheit und die Erklärung der Menschenrechte« erklärt und unter Geldstrafe gestellt. Der Berichterstatter der Nationalversammlung, Le Chapelier, stellte damals fest, die aufgrund der tiefen Löhne bestehende Abhängigkeit der Arbeiter komme zwar der Abhängigkeit der Sklaverei nahe. Dennoch dürften die Arbeiter nicht die Freiheit der Unternehmer verletzen.⁴

Ein Privileg wollen die – ausschliesslich männlichen – Bürger nicht angetastet wissen: das private Eigentum. Seit John Locke, der als Begründer des Liberalismus gilt, wird unter der Freiheit der Bürger der Anspruch verstanden, privates Eigentum in Frieden und Sicherheit geniessen zu können.⁵ Bedroht wird diese Freiheit vom Staat, im 19. Jahrhundert dann aber vor allem von den besitzlosen Unterschichten, deren Handlungsmotive im Urteil der Besitzbürger Neid und Habgier sind. Klassenkampf und Wohlstandsunterschiede waren denn auch für liberale Denker Themen, mit denen sie sich auseinandersetzen mussten. Marx, der in den Werken liberaler Autoren manche Inspiration finden konnte, hat nie das Verdienst beansprucht, den Klassenkampf »erfunden« zu haben. Beim Klassenkampf dachten die Liberalen allerdings primär an die Gegnerschaft zwischen Adel und bürgerlichem Mittelstand; dass sich zwischen letzterem und der arbeitenden Bevölkerung neue Konflikte ankündigten, konnte ihnen zwar nicht entgehen, doch neigten sie zur Verdrängung, oft zur karikierenden Herabwürdigung der Unterschicht.

In welchem Verhältnis zur Freiheit steht das Privileg des Privateigentums? Die heute geltende Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit ist umstritten. Negative Freiheit meint: das Individuum untersteht nicht dem von anderen Menschen oder von Institutionen ausgeübten Zwang, etwas zu tun oder zu unterlassen. Positive Freiheit bezeichnet die Fähigkeit des Individuums, zu tun oder zu lassen, was es will, und in der Lage zu sein, selbstgewählte Ziele zu verwirklichen. Diese Fähigkeit ist von zahlreichen Faktoren abhängig, körperliche Konstitution und intellektuelle Fähigkeiten, Bildung und materielle Güter, Anerkennung und Unterstützung durch andere Menschen gehören dazu. Konservative Liberale lassen die Unfähigkeit, ein selbst gewähltes Ziel zu verwirklichen, nur dann als Unfreiheit gelten, wenn andere Menschen das Scheitern mit Absicht herbeiführen; Armut oder fehlende Bildung können in dieser Sichtweise nicht als Ursache von Unfreiheit gelten. Gesellschaftliche Strukturen, die bewirken, dass arme Menschen sich mangels Bildungschancen nicht entfalten können, resultieren freilich aus menschlichem Handeln. Unzählige Menschen halten mit ihrem Handeln Strukturen aufrecht. Sie müssen dabei keineswegs von bösen Absichten geleitet sein, und dennoch kann ihr Handeln Ursache sein für das Scheitern anderer Menschen. Hier zeigt sich

ein erster Unterschied zwischen liberalen Freiheitskonzeptionen⁶ und der Auffassung von Marx. Er hat im ersten Band des *Kapital* gezeigt, wie UnternehmerInnen die Freiheit der Lohnabhängigen einschränken, ebenso jedoch, wie die Zwänge der Konkurrenz die UnternehmerInnen in ihrer Freiheit einschränken.

Unter positiver Freiheit wird von einigen AutorInnen etwas anderes verstanden, nämlich politische Selbstbestimmung.⁷ Bereits im frühen 19. Jahrhundert erläuterte der liberale Politiker und Schriftsteller Benjamin Constant de Rebecque den Unterschied zwischen der *liberté des Modernes* und der *liberté des Anciens*. Für den jungen Marx waren die Werke Constants eine wichtige Inspirationsquelle. Die moderne Freiheit besteht im Schutz der Privatsphäre, die antike Freiheit – Constant denkt an die Republiken der Antike – im Recht auf politische Partizipation. Constant glaubte, dies Recht sei für moderne Menschen nicht mehr von höchster Bedeutung, gab aber zu bedenken, die politische Abstinenz der Bürger könne neue Despoten verleiten, bürgerliche Freiheiten einzuschränken. In seiner Schrift *Die heilige Familie* hat Marx ein Kapitel der Französischen Revolution gewidmet, worin der Einfluss von Constant deutlich wird. Constant hat die Revolution verteidigt, jedoch die Politik von Robespierre und Saint-Just kritisiert. Beide waren Anhänger der *liberté des Anciens*, beide orientierten sich an einem republikanischen Tugendideal und waren unfähig, die politischen Aufgaben ihrer eigenen Zeit zu verstehen. Marx hat diese Kritik aufgenommen, in der *Heiligen Familie* und später in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Den Unterschied zwischen antiker und moderner Freiheit nicht begriffen zu haben, ist den Jakobinern zum Verhängnis geworden. Constant wirft ihnen den Glauben an die Souveränität der Gemeinschaft und fehlendes Verständnis für die modernen Freiheiten vor.⁸ Sie waren guten Willens, ihr Irrtum bestand in der Ansicht, der Wille der Gemeinschaft sei allmächtig, und die Einschränkung individueller Rechte könne mit politischer Partizipation kompensiert werden. Marx sieht die Revolutionäre ebenfalls in der Illusion der Allmacht der Politik befangen. Robespierre und Saint-Just gingen unter, weil sie die antike Demokratie mit dem modernen Staat verwechselten; dieser basiert auf der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Geschäftigkeit. Man sieht hier, wie bereits Constant materialistisch argumentiert: die staatliche Politik als ›Überbau‹ muss sich den Bedürfnissen der ›Basis‹, der bürgerlichen Gesellschaft und Wirtschaft unterwerfen. Für Marx wie für Constant ist es unsinnig, die Revolution auf den Terror zu reduzieren, vielmehr hat sie die bürgerliche Gesellschaft von feudalen Ketten befreit. Im Zuge dieser Befreiung werden die Menschenrechte – negative Freiheitsrechte – zum praktischen Bedürfnis, sie garantieren den ökonomischen AkteurInnen jene Freiheit, die sie für ihre Aktivitäten benötigen.⁹ Es entspricht der Logik des geschichtlichen Fort-

schritts, dass Individualrechte an die Stelle der ständischen und zunftmäsigen Privilegien treten. Marx begrüsst diesen Fortschritt, damit ebenso die rechtlichen Grundlagen, die ihn ermöglicht haben, die bürgerlichen Rechte. Von einer politischen Verfassung kann ihm zufolge erst die Rede sein, wenn die Selbständigkeit der Privatsphäre anerkannt ist, wenn Freizügigkeit, Handels- und Gewerbefreiheit, Freiheit des Grundeigentums garantiert sind.

Wie steht es nun um die politische Freiheit? Sie ist noch im 19. Jahrhundert kein allgemeines Recht, auch wenn sie während kürzerer revolutionärer Perioden in mehreren Ländern für Männer durchgesetzt worden ist. In der Regel ist das Recht auf politische Partizipation jedoch ans Vermögen gebunden; die Verfügung über privates Eigentum, die ökonomische Unabhängigkeit, ist Bedingung des Bürgerstatus. Die ökonomisch abhängigen Lohnarbeiter verfügen über kein Privateigentum und daher auch nicht über politische Partizipationsrechte. Wie wurde die Diskrimination begründet? Die klassische Version findet man bei Rousseau: Wer über kein Eigentum verfügt, ist korrumpierbar, er muss überleben und zieht das Brot der Freiheit vor. Der Liberale Constant argumentiert anders. Er hält Revolutionen, deren Ziel die Verwirklichung einer konsensfähigen Idee ist, für legitim; eine solche Idee ist die Gleichheit. Die Geschichte ist ein Prozess, der fortwährend Institutionen der Ungleichheit überwindet. Constant verkündet den Triumph der Gleichheit, denkt dabei aber an den Sieg des Bürgertums über den Adel. Dass auch das Bürgertum aufgrund des privaten Eigentums privilegiert ist, setzt er stillschweigend voraus.

Marx entdeckte in den Schriften Constants die Zwiespältigkeit des Liberalismus. Gleichheit ist im Liberalismus, aller pathetischer Bekenntnisse zum Trotz, ein mehrdeutiger Begriff. Alle Menschen sind gleich – vorausgesetzt, sie sind männlichen Geschlechts und verfügen über Privateigentum. Dieses garantiert das Recht auf politische Partizipation. Weshalb hat die arbeitende Bevölkerung keinen Anspruch darauf? Kein Volk hat je allen Menschen staatsbürgerliche Rechte zugestanden, wie Constant festhält. Seine Begründung ist originell: er attestiert der arbeitenden Klasse patriotische Gefühle, heroische Opferbereitschaft und eine Hingabe, die umso bewundernswürdiger ist, als sie auf keine Anerkennung hoffen darf. Neben dem Patriotismus, der sich in der Bereitschaft ausdrückt, fürs Vaterland zu sterben, gibt es jenen, der in der Fähigkeit zum wohlverstandenen Eigeninteresse besteht. Im Widerspruch zur republikanischen Auffassung, wie sie noch Rousseau vertreten hat, wird der Egoismus jetzt geadelt; er begründet das Recht auf Mitbestimmung. Constant präzisiert, dass es sich beim Eigentum um Grundeigentum handelt. Dieses steht für Ordnung und Dauer, Eigentum an industriellem, mobilem Kapital gilt vorderhand noch als unberechenbar.

Wenn Marx die Legitimität der bürgerlichen Freiheiten nicht in Frage stellt, so weil er im Sieg des Bürgertums über den Adel die erste Voraussetzung für eine künftige freie Gesellschaft sieht, für die „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“¹⁰ Im *Kommunistischen Manifest* werden denn auch jene sozialistischen Strömungen kritisiert, die Liberalismus, Repräsentativstaat, Konkurrenz, Pressefreiheit, bürgerliches Recht, bürgerliche Freiheit und bürgerliche Verfassung mit dem Bannfluch belegen.¹¹ Marx wird oft vorgeworfen, er habe das Prinzip der Gewaltenteilung gering geachtet. Dabei wird vergessen, dass er in seinen Schriften zur politischen Entwicklung Frankreichs und anderer Länder die Unfähigkeit der Bourgeoisie kritisiert hat, sich für die Einhaltung der verfassungsmässig verankerten Gewaltenteilung einzusetzen. Ebenso wird übersehen, dass der erste Band des *Kapital* eine systematische Kritik des Fehlens einer Gewaltenteilung im Bereich der Produktion enthält, eines Bereichs, worin die Kapitaleigner oft widerrechtlich eine absolute Gewalt über die Arbeitenden ausüben.

Ich habe bislang historisch argumentiert, um zu zeigen, dass Freiheit ein Begriff ist, dem in verschiedenen Zeiten und Gesellschaften unterschiedliche Bedeutungen zukommen. In der gebotenen Kürze möchte ich jetzt auf die normativen Auffassungen von Marx zu sprechen kommen. Marx unterscheidet zwei Weisen der Freiheit. Menschen können im negativen Sinn frei sein, wenn sie fähig sind, etwas zu vermeiden. Die höhere Form der Freiheit besteht in der positiven Macht der Menschen, ihre wahre Individualität geltend zu machen.¹² Um Marx' Freiheitsverständnis zu verstehen, muss sein konsequenter Individualismus gewürdigt werden. Es fällt vielleicht nicht leicht, Individualismus und Kommunismus zusammen zu denken, tatsächlich hat Marx jedoch den autoritären, paternalistischen Kommunismus abgelehnt. Zwei Beispiele illustrieren dies.

Mit den von Bakunin angeführten Anarchisten kam es von 1867 an in der Internationalen Arbeiterassoziation (der Ersten Internationale) zu Konflikten. Marx und Engels hatten sich daher mit Bakunins Taten und Schriften genauer auseinandergesetzt und verfassten einen Bericht,¹³ worin sie die Aufmerksamkeit auf die autoritäre, intransparente, die Mitglieder manipulierende und instrumentalisierende Organisationsform einer Bewegung lenkten, die im Namen der Herrschaftslosigkeit agierte. Der Anarchist Bakunin hatte eine Vorliebe für hierarchisch gegliederte Organisationen und Geheimhaltungsgebote. Seine Organisation verstand er als heilige Bruderschaft, die Brüderlichkeit schloss freilich die Eliminierung Abtrünniger nicht aus. Der Anarchist träumte von der Diktatur, wie seine Gegner ahnten. Er wollte alles zerstören; die Revolution heiligte alles, sogar den Massenmord, wie Marx den Druckschriften entnehmen konnte. Bakunin war vom Gedanken besessen, alles unerbittlich zu zermalmen.

Ungeachtet dieses Zerstörungsdrangs hatte er sich mit der Gestaltung der künftigen Ordnung beschäftigt. Alles Eigentum sollte Gemeingut werden, Einzelgänger und Arbeitsverweigerer sollten das Recht auf Zulassung zu Kosthäusern, Schlafstellen sowie jeden Zugang zu Existenzmitteln verlieren. Vom familiären Bereich über die Erziehung bis zu den wirtschaftlichen Tätigkeiten würde alles streng reglementiert werden.¹⁴ Des Anarchisten geheime Fantasien kamen zum Vorschein, wie Marx kommentierte: »Ein prachtvolles Probestück von Kasernenkommunismus! Da haben wir alles, gemeinsame Schlafräume und Kosthäuser, Taxatoren und Kontors zur Bevormundung der Erziehung, der Produktion, der Konsumtion, mit einem Worte jeder sozialen Tätigkeit, und hoch über dem allem die Oberleitung unseres namenlosen und unbekanntes Komitees. Reiner ›Anti-Autoritarismus‹ vom reinsten Wasser!«¹⁵ In Bakunins Revolutionsfantasie ist das Individuum nichts, das Kollektiv alles. Es ist diese Auslöschung der Individualität, die Marx zum Widerspruch reizt. Frei im umfassenden Sinn sind Menschen erst, wenn sie als Selbstzweck geachtet und anerkannt werden.

Das zweite Beispiel liefert der deutsche kommunistische Revolutionär Hermann Kriege, der seit 1845 in Nordamerika einen ›Bund der Gerechten‹ aufzubauen suchte. Marx hatte in jungen Jahren im ›primitiven‹ Kommunismus ein reaktionäres Ideal erkannt; auch nach seiner Hinwendung zur kommunistischen Bewegung lehnte er jede Form von Kollektivismus ab. Ins Visier nahm er kommunistische Sekten, deren Propheten den Kommunismus zu einer pseudoreligiösen Doktrin umgedichtet hatten. Dieser Kommunismus verstand sich als liebender Gegensatz zum hässlichen Egoismus, als Verteidiger von Familie, Heimat und Volkstum. Damit sollte die revolutionäre Bewegung auf den Gegensatz von Liebe und Hass, Kommunismus und Egoismus reduziert werden. Hermann Kriege wollte das Individuelle aus künftigen Gesellschaften verbannen; der kommunistische Mensch musste sich der Gattung, also einem kollektiven Zweck hingeben. Des Menschen heiligstes Bedürfnis sah er darin, sich mit seiner ganzen Individualität aufzulösen in die Gesellschaft liebender Wesen. Kriege wollte die kommunistische Bewegung in die Suche nach dem heiligen Geist der Gemeinschaft verwandeln und verwechselte den Kommunismus mit der Kommunion. Er suchte »sämtliche Infamien des Christentums unter dem Wirtshausschild des Kommunismus an den Mann zu bringen«, wie Marx kommentierte. Kriege wie Bakunin gilt die Individualität als feindliches Prinzip, das auszumerzen ist, sei es im Namen der universellen Liebe oder der universellen Zerstörung.

Erhellend ist auch eine wenig bekannte Episode. 1847 fand in London der erste Kongress des Bundes der Kommunisten statt. Es ging darum, die Anhänger einer anderen kommunistischen Bewegung, des Bundes der Gerechten, auf eine demokratische Ausrichtung zu verpflichten. Im Bund

der Gerechten wurde eine elitäre, konspirative Politikauffassung gepflegt. Eine aufgeklärte Minderheit sollte das Volk zur Revolution führen. Marx, Engels und ihre Mitstreiter verlangten, dass die Mitglieder des Bundes ihre früheren Ansichten revidierten. Nach dem Kongress wurde eine kommunistische Zeitschrift publiziert, worin die Ideen und Postulate der freiheitlich-demokratischen Richtung vorgestellt wurden. Zwei Abschnitte möchte ich zitieren: »Wir gehören nicht zu jenen Kommunisten, welche die persönliche Freiheit zerstören und die Welt in eine Kaserne oder ein gigantisches Armenhaus verwandeln wollen. [...] Wir wollen die Freiheit nicht der Gleichheit opfern.« Es gilt »eine demokratische Ordnung zu errichten, in der jede Partei ihr Existenzrecht hat und eine Mehrheit für sich gewinnen kann.«¹⁶

Marx ging von den liberalen Forderungen aus, wie sie sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts artikulierten. Er selbst hat im Laufe der Zeit eine radikalere Konzeption entwickelt: frei sein heisst, die wahre Individualität geltend zu machen, seine Potenziale zu entfalten, nicht blinden Sachzwängen ausgeliefert zu sein, die Regeln, welche die Lebens- und Arbeitsbedingungen bestimmen, kontrollieren und ändern zu können. Freiheit, in ihrer radikalen Konsequenz verstanden, setzt voraus, dass Menschen die Verhältnisse, die sie bewusst oder unbewusst schaffen, gestalten können. Was hingegen den ›Neoliberalismus‹ der Gegenwart betrifft, so befindet er sich in einer tiefen, von seinen AnhängerInnen verdrängten Krise. Er ist zur Legitimationsideologie der vermögenden Oberschicht geworden. Im vorrevolutionären Frankreich beanspruchte der Adel das Privileg, von der Gemeinschaft zu profitieren, ohne zu deren Erhalt beizutragen. Parallelen zu heute sind evident. Unter Freiheit wird das Privileg verstanden, für den Bestand und das Wohlergehen der Gesellschaft keine Verantwortung zu übernehmen. Die Macht der Oberschicht besteht darin, die Folgen ihres Handelns auf die Unterschicht abwälzen zu können, wie es bereits Machiavelli formuliert hat.¹⁷ »Après moi le déluge! Nach uns die Sintflut« ist der Wahlruf der Kapitalisten, so hat Marx ergänzt.¹⁸ Marx war die Freiheit wichtiger als die Verteilungsgerechtigkeit. Wo es indes um die Verteilung von Privilegien, von politischer und ökonomischer Macht geht, steht in der Regel die Freiheit der Unterprivilegierten auf dem Spiel. Wenn eine künftige Politik sich dereinst von ihrer Funktion als fügsames Instrument partikularer Interessen emanzipiert haben wird, wird sie sich erneut ihrer Aufgabe als Hüterin der Freiheit widmen können – einer Freiheit für alle.

Fussnoten

1 MEW 3, 191

2 MEGA I/1, 143

3 Vergl. dazu ausführlicher: Marti-Brander, Urs (2018). Die Freiheit des Karl Marx. Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter. Berlin

4 MEGA II/5, 595

5 Locke, John. Zwei Abhandlungen über die Regierung, § 124, Frankfurt/M

6 Natürlich wäre hier zu differenzieren. Liberale wie Wilhelm von Humboldt oder John Stuart Mill stehen mit ihren Auffassungen Marx näher als die konservativen Liberalen.

7 Berlin, Isaiah (1995): Freiheit, Vier Versuche, Frankfurt/M

8 Constant (1993 ff). Œuvres complètes, Tübingen/Berlin Vol. I, 515–529, Des effets de la terreur.

9 MEW 2, 125–131. Die heilige Familie.

10 MEW 4, 482

11 MEW 4, 487

12 MEW 2, 138

13 MEGA I/24, 475–582. Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiter-Assoziation.

14 Die Quellen, woraus Marx zitiert, sind: Der von Bakunin oder Netschajew verfasste Revolutionskatechismus, sowie die Veröffentlichungen der Gesellschaft ›Das Volksgericht‹.

15 MEGA I/24, 544

16 The Communist Manifesto of Karl Marx and Friedrich Engels, edited by D. Ryazanoff, Moskau 1922, 292–294; [Übersetzung UM].

17 Machiavelli (2006). Gesammelte Werke, 124–127 (Vom Staate, I. 55). Frankfurt/M

18 MEGA II/5 212