

Karl Marx und die Menschlichkeit

Keine der Geistesgrößen des 18. oder 19. Jahrhunderts konnte sich eine derart weltumfassende anhaltende Aufmerksamkeit sichern wie der jüdische Advokatensohn aus Trier, Karl Marx. Jeder, der auch nur etwas kulturell und politisch interessiert ist, kennt wenigstens seinen Namen.

Sein 100. Todestag, der in dieses Jahr fällt, macht aber zugleich bewußt, wie wenig sich in der Forschung oder im allgemein-öffentlichen Bewußtsein ein einheitliches Urteil über ihn gebildet hat. „Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte“ – Schillers Diktum über Wallenstein läßt sich auch auf Marx übertragen. Von leidenschaftlicher Verdammung bis zur schwärmerischen Verehrung reichen die Stellungnahmen.

Etwas „Dämonisches“ sieht der Schweizer Politologe A. Künzli in Marx am Werk; B. Brecht verehrt ihn als den „Schöpfer der Großen Methode“; W. Theimer, Verfasser eines UTB-Taschenbuchs über den „Marxismus“, hält ihn für einen „messianischen Seher“, einen „Volkserwecker“, „Ethiker und Humanisten, der aufschrie über die Entmenschlichung der menschlichen Beziehungen durch die Wirtschaft“; B. Croce und W. Sombart sind dagegen der Meinung, im ganzen Marxismus finde sich „von vorn bis hinten auch nicht ein Gran Ethik, folglich ebensowenig ein ethisches Urteil oder ein ethisches Postulat“ – ein Urteil, dem Lenin zustimmte. Der amerikanische Philosophieprofessor R. Tucker gelangt sogar zu der abenteuerlichen Auffassung, Marx sei der Stifter einer „Religion der Revolution“ und sein Atheismus enthalte eine „positive religiöse Vorstellung“. E. Fromm entdeckt in Marx' Denken „einen geistigen Existentialismus in wissenschaftlicher Sprache“ und dann wieder die „Tradition des prophetischen Messianismus“, die „auf die volle Verwirklichung des Individualismus“ ziele. In der Propaganda- und Pamphletliteratur von Ost und West schließlich reichen die Titel vom „Größten aller Deutschen“ bis hin zum letztlich Verantwortlichen für die sowjetischen Konzentrationslager.

Was an Marx fasziniert, ist nicht die Person. Als Mensch zählt er nicht zu den Großen. Fairneß und Dankbarkeit waren seine Tugenden nicht. Die unerschütterliche Bewunderung, die Friedrich Engels Marx entgegenbrachte, hat ihren Grund mehr in Engels' lebensfroher Unkompliziertheit und seiner Bereitschaft, sich Marx unterzuordnen, als in Marx' Freundschaftstreue. Die zwischen beiden hinter vorgehaltener Hand ausgetauschten Bemerkungen über den Lebenskünstler, Sozialisten und Juden Ferdinand Lassalle, der Marx mehrmals uneigennützig

geholfen hatte, sind gemein und niederträchtig. Über seine Schicksalsgenossen in der englischen Emigration fand Marx das böse Wort von den „Emigrantenschweinen“. Daß Karl Marx' soziales Engagement nicht mit dem Adolf Kolpings oder gar Mutter Teresas verglichen werden kann, ist inzwischen auch den linkspolitischen christlichen Marx-Schwärmern klargeworden.

Oft genug litt Marx mit seiner Familie Not; das Schicksal des politischen Emigranten, der nicht einem bürgerlichen Broterwerb nachgehen konnte und wollte, war hart. Nicht selten lag ein Teil seiner Habe im Pfandhaus, um mit dem Erlös das Notwendigste zum Lebensunterhalt der Familie kaufen zu können. Von seinen Kindern starben vier in der Not des Exils. Wäre nicht Engels über viele Jahre immer wieder helfend eingesprungen, hätte Marx physisch nicht so lange durchgehalten, sein schriftstellerisches Werk jedenfalls nicht schaffen können. Engels' Hilfe zeigt aber auch – aus seiner Tätigkeit im Unternehmen der Verwandten in Manchester bezog er ausreichend Einkünfte und später eine Rente –, daß Marx' Armut auch auf einer persönlichen Unbeholfenheit oder gar Unfähigkeit zum ‚bürgerlichen‘ Leben beruhte, und nicht ein von bösen, reaktionär-kapitalistischen Machthabern über den revolutionären Sozialisten verhängtes Schicksal war.

Nicht Marx' Person fasziniert, sondern sein Werk. Woran aber liegt es, daß auch heute noch an ihm sich die Geister scheiden? Sicher nicht daran, daß es in den Jahren zwischen der Revolution von 1848 und der Kommune von Paris publikumswirksam aussprach, was die Stunde geschlagen hatte; andere politische Publizisten – Ruge, Freiligrath, Herwegh –, die damals ebenso wie Marx die Diskussion bestimmten, sind heute nahezu vergessen. Hätte Marx nur ökonomische Theorien entwickelt, wäre er kaum über den engen Kreis einiger Fachwissenschaftler hinaus bekannt geworden. Marx hat auch keine Partei oder eine ähnliche Organisation geschaffen, die als sein Werk wirksam geworden wäre. Bei der Gründung der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands 1875 wurde endgültig offenbar, wie wenig Marx die Politik und die politische Arbeiterbewegung in Deutschland mitgestalten konnte. Noch unbedeutender war sein politischer Einfluß in dem Land, in dem er die meisten Jahre seines erwachsenen Lebens verbrachte, in England; hier ist es ihm nie gelungen, eine nennenswerte Anhängerschaft zu gewinnen. Und wenn später Parteiführer, von Kautsky bis Lenin, sich auf ihn beriefen und in seinem Namen handelten, so war das, was sie unter Marxismus verstanden, oft meilenweit entfernt von dem, was Marx gedacht und intendiert hatte. Doch daß sie sich auf Marx beriefen, in gutem Glauben, wirkliche Marxisten zu sein, ist bedenkenswert genug. Wenn heute in Lateinamerika auch christliche Theologen sich als Schüler von Marx bezeichnen, so hat auch dieser überraschende Befund seinen Grund in Marx' Werk; er läßt vermuten, daß in ihm mehr enthalten ist als zeitgenössische Politik und nationalökonomische Theorie.

Bis heute werden Stellungnahmen zu Marx immer auch als Stellungnahmen zur eigenen politischen und gesellschaftlichen Gegenwart empfunden. Darum ruft

Kritik an Marx oder der Aufweis von Ungereimtheiten in seinem Denken so oft emotionale Reaktionen hervor, während eine gleichartige Stellungnahme etwa zu Schopenhauer oder Max Weber mit neutralem Interesse rechnen könnte. Marx ist für viele zur Symbolfigur ihrer Überzeugung geworden, daß es eine Befreiung aus allen sozialen Bedrängnissen geben *müsse*; an dieser Hoffnung, in die oft unversehens die säkularisierte Erwartung einer „neuen Schöpfung“ einfließt, läßt man nicht rütteln.

Marx – ein Humanist?

Wie berechtigt es ist, Karl Marx zu den großen theoretischen Humanisten unserer Zeit zu zählen, zeigt schon ein flüchtiger Blick in seine zahlreichen politisch-ökonomisch-philosophischen Schriften. „Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“, „die empirische Welt so einrichten, daß er das wahrhaft Menschliche erfährt“; einen Zustand überwinden, in dem „der Arbeiter zur Maschine herabgesunken ist“; „der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde“ zurückerobern; eine Gesellschaft schaffen, in der kein Armer mehr ausgebeutet und unterdrückt wird, in der die Beziehungen zueinander nicht mehr durch Institutionen und Sachen vermittelt, sondern Beziehungen der Menschen „als solcher“ sind.

Der Reigen dieser edlen Sätze ließe sich mühelos verändern. Wie könnte man ihnen nicht zustimmen? Gerade weil diese Postulate allseitigen Beifalls sicher sein können, ist es um so wichtiger, nach der Eigenart des in ihnen enthaltenen Humanismus und des darin vorausgesetzten Menschenbilds zu fragen.

Veränderung ohne Bekehrung

Das von Marx entworfene Bild einer Gesellschaft, in der die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen überwunden ist, in der, verursacht durch menschliche Bosheit, keine Tränen mehr geweint werden, läßt zwar die Verheißung des ‚neuen Himmels und der neuen Erde‘ anklingen. Doch diese Gesellschaft, in der die „assoziierten Produzenten“ den „Weltanstoß“ in die eigene Regie nehmen werden, um herrschaftsfrei und harmonisch zusammenzuleben, hat das ‚Bekehret euch‘ des Evangeliums nicht zur Bedingung. Die „Welt verändern“ lautet Marx' Parole, doch ohne die Umkehr des Herzens. Nicht eben zufällig wählt Marx für seinen kategorischen Imperativ eine Formulierung, die die individuelle sittliche Bekehrung umgeht: Alle „*Verhältnisse* umwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes Wesen ist ...“.

Um sich als „Mensch völlig wiedergewinnen“ zu können, muß das Proletariat erst in die „absolute Armut“ hinabgestoßen werden. Aber „das Unrecht schlecht-hin“, das es erdulden muß, ist nicht ein frei übernommenes Sühneleiden, sondern die Negativität einer notwendig sich vollziehenden Dialektik. Um an ihr teilzuhaben, ist es nicht einmal erforderlich, in sozialer Hinsicht Proletarier zu sein. Die Dialektik der Geschichte kennt wohl den Tod ihrer Subjekte; das „Gott, sei mir armen Sünder gnädig“ aber ist ihr fremd.

Die neue menschliche Welt muß im persönlichen Einsatz erkämpft werden; ihre „Notwendigkeit“ erübrigt das Engagement nicht, sie ist vielmehr die Weise seines Vollzugs. Das heißt: Die Revolution ist die als frei geglaubte, tatsächlich aber „naturwüchsige“ Geburt der wahren Menschlichkeit. Zu einer freien Tat aus sittlicher Entscheidung angesichts eines als verbindlich erkannten sittlichen Imperativs sind die Glieder der bürgerlichen Gesellschaft, deren „Wesenskräfte“ korrumpiert und entfremdet sind, eben nicht fähig. Das Proletariat ist hiervon nicht ausgenommen. Jede gegenteilige Erwartung, daß Ausbeutung und Entfremdung einmal kraft sittlicher Einsicht überwunden würden, haben Marx und Engels stets als utopisch und „ideologisch“ qualifiziert. Das Proletariat „muß“ den dialektischen Grundwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft revolutionär lösen, weil diese Dialektik seine eigene Existenz bestimmt.

Auch die Thesen „ad Feuerbach“, in denen Marx die Bedeutung des Engagements unterstreicht, geben keine prinzipiell andere Einschätzung der geschichtlichen Notwendigkeit und der sittlichen Freiheit wieder. Man dürfe nicht vergessen, schreibt Marx hier, „daß die Umstände von den *Menschen* verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß“; und er fährt fort: die „Änderung der Umstände“ und die „Selbstveränderung“ des Menschen fallen zusammen; begrifflich kann dieses „Zusammenfallen ... nur als revolutionäre Praxis gefaßt“ werden. Hat Marx mit diesem vielzitierten Begriff den Schlüssel geliefert, der die Einheit von Notwendigkeit und Freiheit verstehbar macht? Oder hat er sich mit ihm nicht vielmehr an der Lösung vorbeigemogelt, indem er das Problem (ob die dialektische Einheit von vermeintlicher Freiheit und von Notwendigkeit und schließlich die Geburt wahrer Freiheit aus dialektischer Notwendigkeit überhaupt denkmöglich ist) mit einem neuen Wort einfach zudeckte?

Der Revolutionär, der die Notwendigkeit der Revolution vollzieht, handelt in der Gewißheit des Sieges. Er weiß, daß das „historische“ Recht auf seiner Seite steht. Kann diesem stolzen Selbstbewußtsein das Bemühen um die Lauterkeit des Charakters nicht als nebensächlich, ja als überflüssig erscheinen? Marx' neue Welt ist keine Welt aus neuer Kraft. Sie ist weder die Frucht eines erlösenden Eingriffs von „außen“, der der menschlichen Selbstzerfleischung gnädig ein Ende setzte, noch Ergebnis einer schöpferischen sittlichen Tat des Menschen. Sie wird gebaut aus der (dialektischen) Kraft und mit dem Stoff der alten. Marx kommt mit diesem Programm jenen vielen entgegen, die den Glauben an die Kraft des freien

erlösenden Opfers und die Möglichkeit sittlicher Erneuerung verloren haben, denen aber die Sehnsucht nach einer „Weltordnung“ ohne „Knechtschaftsverhältnisse“ geblieben ist. Marx' Überzeugung, die neue menschlichere „Weltordnung“ werde „notwendig“ aus der „Zerrissenheit“ unserer Welt selbst hervorgehen, ist der Anker, an dem sie ihre sonst grundlose Hoffnung festmachen.

Marx' Voraussetzungen

Zu Recht können Marxisten erwarten, daß Marx' Humanismus von seinen eigenen Voraussetzungen her beurteilt werde. So darf das Fehlen solcher Tugenden wie Bescheidenheit und Demut in Marx' Bild vom neuen Menschen nicht von vornherein als Indiz für einen antihumanistischen Charakterzug seines Denkens genommen werden. So übersehen auch die „neuen Philosophen“ in Frankreich, die laut verkünden, daß Marx' Denken mit Humanismus nichts zu tun habe und üble Folgen zeitigen müsse, daß seine humanistischen Begriffe keineswegs nur Worthülsen sind, die einen ihnen entgegengesetzten Inhalt verdecken¹. In *welchem* Sinn also war Marx ein Humanist? Die Frage wird in dieser Form gestellt werden müssen.

Wenn der Pole L. Kolakowski sein mehrbändiges Werk über die Hauptströmungen des Marxismus mit dem lapidaren Satz beginnt: „Karl Marx war ein deutscher Philosoph“, so enthält diese Bemerkung aus der Feder des polnischen Gelehrten zweifellos eine gewisse Süffisance. Sie trifft jedoch den Nagel auf den Kopf. Marx ist tatsächlich nur zu verstehen, sieht man ihn im Kontext jener deutschen *Identitätsphilosophie*, die mit den Namen Fichte, Schelling und Hegel verbunden ist. Es liegt an den von ihr übernommenen Denkformen, daß Marx' humanistische Postulate einen wesentlich anderen Sinngehalt aufweisen, als wenn sie auf dem Boden eines christlichen oder auch eines liberalen Humanismus stünden.

Das Ineinander von Individuum und Gesellschaft

Unter den Mißverständnissen, denen Marx' Humanismus ausgesetzt ist, verdienen zwei hervorgehoben zu werden; beide kommen aus verschiedenen Richtungen, doch verkennen sie die Eigenart dieses Humanismus im selben Punkt. Das erste Mißverständnis besagt, Marx kenne nicht das Individuum, er stelle vielmehr das Ganze *über* den einzelnen und opfere diesen der Gesellschaft oder dem „System“ auf. Das zweite besagt, Marx versuche lediglich mit politischen Mitteln zu verwirklichen, was das Evangelium predige und was die Christen nicht zuwege bringen: Gerechtigkeit und Brüderlichkeit. Die Richtigstellung dieser Fehldeutungen läßt zugleich die Eigenart dieses Humanismus hervortreten.

Marx war kein Kollektivist; das läßt sich leicht zeigen. Mehr als einmal betont er, das Ziel der kommunistischen Revolution sei es, den Menschen erstmals „allseitig entfaltetes“ *Individuum* sein zu lassen, totales Individuum, wie die Formulierungen von den frühen Schriften bis zu seinem politischen Testament, den Randglossen zum Gothaer Programm der Sozialistischen Deutschen Arbeiterpartei, sinngemäß lauten. Nachdrücklich weist Marx es zurück, die Gesellschaft neben oder gar über die Individuen zu stellen. Wo dennoch die „Gesellschaft“ mehr sein wollte als die bloße „Summe der Beziehungen, worin die Individuen zueinander stehen“, und – als Organisation oder als Behörde – den Anspruch erhebt, über die Individuen zu verfügen, wäre gerade das ein untrüglicher Beweis für die Existenz einer Klassengesellschaft; das Individuum wäre seiner eigenen Gesellschaftlichkeit entfremdet.

Das Ziel ist also die „allseitige“ Entfaltung zur „totalen“ Individualität. Bedeutet das, wie seinerzeit der Staatsrechtler Hans Kelsen vermutete, das „Bekenntnis eines extremen Individualismus“? Keineswegs, denn das Individuum ist gerade dann „allseitig“, wenn es ganz „gesellschaftliches Wesen“ ist, wenn es sich, soweit wie möglich, das einheitliche „gesellschaftliche Bewußtsein“ aneignet und so mit der Gesellschaft *identisch* wird. Das bedeutet von seiten der Gesellschaft her gesehen, daß sie samt ihrer geschichtlichen Erfahrung und ihres kulturellen Reichtums im einzelnen jeweils auf besondere Weise zum Ausdruck gelangt. Das Individuum ist, so lautet eine Formulierung des jungen Marx, die „ideale Totalität, das subjektive Dasein der Gesellschaft für sich“. Die Gesellschaft steht also nicht neben oder über dem kommunistischen Individuum, sondern durchdringt es. Dieses ähnelt dem Tropfen im Meer, es ist aber doch mehr, weil es kraft seines *Bewußtseins* von seiner Einheit mit dem Ganzen weiß und es samt seiner Geschichte umgreift. Die Existenz eines Staates würde eine derartige Identität nur beeinträchtigen. Weil jedes kommunistische Individuum voll des gesellschaftlichen Bewußtseins ist, wird der maßregelnde Eingriff des Staates in das gesellschaftliche Leben überflüssig; er kann und muß „absterben“.

Dennoch: Die Eigenart und Einzigartigkeit des je einzelnen erschöpft sich in diesem gegenseitigen Ineinanderaufgehen von Individuum und Gesellschaft darin, daß es ein jeweils besonderer Ausschnitt des Ganzen ist.

Das Ganze, die Gesellschaft, ist sich in seinen Teilen bewußt; insofern sind diese – in ihrer Gesamtheit – unverzichtbar. Aber Marx kommt nicht umhin, dem Ganzen doch eine Qualität zuzuschreiben, die es über die einzelnen, selbst in ihrer Gesamtheit, erhebt: Erst in der *Geschichte* als dem Ganzen des „gesellschaftlichen Produktionsprozesses“ gründet die dialektische Zielrichtung auf die kommunistische Gesellschaft. Daraus ergibt sich aber als Konsequenz, die Marx in einem seiner Hauptwerke auch ausdrücklich zog: „Alles was feste Form hat“, also auch der individuelle Produzent, ist in dieser Ganzheit eine „Bedingung“ des Prozesses, und als solche ist jedes für sich ein „verschwindendes Moment“.

Damit ist der entscheidende Unterschied zum christlichen Humanismus angezeigt: Das Individuum ist nicht Person. Individualität, die ihren Grund im Anruf Gottes hätte und den einzelnen deshalb in der Geschichte *unverlierbar* machte, kennt Marx nicht. Es gibt in seinem Denken nichts, was den einzelnen mehr sein ließe als ein bewußtes, aber räumlich-zeitlich begrenztes Teilchen jenes in der *Bewegung des Werdens* befindlichen Ganzen, das die menschliche Gattung ist. Zum Wert dieses Ganzen trägt das Individuum bei und gewinnt dadurch seinen eigenen Wert. Sofern aber auch das Leben der Gattung einmal sterben wird, fällt auch dieser Wert mitsamt seiner sinnlichen Vergegenständlichung in den Produkten kulturschaffender Arbeit ins leere Nichts.

Daß diese Aussicht auf das Nichts mit dem jetzigen Aufbau einer menschlichen Welt nichts zu tun habe, ist der Irrtum mancher, auch christlicher, ‚Marxologen‘. Marx selbst dachte systematischer und konsequenter (und dialektischer). Der Tod ist nicht nur der in weiter Ferne liegende Fluchtpunkt individueller und gesellschaftlicher Bewegung, sondern durchdringt auch die jetzige Wirklichkeit. Der Tod ist die „unsterbliche Substanz der Natur“, schrieb der junge Marx in Anlehnung an den antiken Dichter Lukrez; nur mühsam – letztlich aber überhaupt nicht – kann das von Nichtigkeit durchdrungene (geschichtliche) Sein durch die Arbeit vor dem Zerfall bewahrt werden. „Leben heißt Sterben“, faßt Engels diese Einsicht später zusammen.

Gerechtigkeit und Brüderlichkeit

Da Marx den Menschen nicht als Person kennt, ist auch das, was bei ihm soziale Gerechtigkeit heißen könnte, anders bestimmt als in einer christlichen Soziallehre. Zunächst fällt auf, daß der Begriff „Gerechtigkeit“ in Marx' Schriften fast nie auftaucht; das ist nicht zufällig. Sein Zentralbegriff, der die gesamte Wirklichkeit anthropozentrisch umfaßt, ist die „Gesellschaft“. Gerechtigkeit (insofern man diesen Begriff verwenden wollte) ergibt sich für Marx, wo die Produktivkräfte, einschließlich der individuellen Arbeitskraft, nicht mehr „privat“ verwendet werden, sondern „vergesellschaftet“ sind. Das *Suum cuique* (Jedem das Seine) der Gerechtigkeit, als Tugend und als Ordnungsprinzip, setzt dagegen die Person voraus, die einen unaufgebbaren Anspruch auf das „Ihre“ hat. Nicht minder gilt diese Voraussetzung, wo die Gerechtigkeit als Gemeinwohlerechtigkeit einer partikulären Gerechtigkeit vorgeordnet wird. Gerechtigkeit will – mittels einer Rechtsordnung – den einzelnen vor der Übermacht der Ansprüche anderer schützen und ihn zugleich zur Rücksichtnahme auf die Ansprüche anderer verpflichten. Eine so verstandene Gerechtigkeit setzt ein Verhältnis der Individuen voraus, das bei Marx nicht gegeben ist.

Nach dieser Überlegung wird verständlich, weshalb auch die Brüderlichkeit in

Marx' Humanismus keinen originären Platz hat. Wer den Menschen als Person erkennt und anerkennt, muß bei der Forderung allseitiger Brüderlichkeit immer auch die Möglichkeit offenhalten, daß der Bruder einen Weg einschlägt, der vom eigenen grundsätzlich abweicht oder nicht dem gesellschaftlichen Rhythmus folgt, bis hin zu der Möglichkeit, daß der Bruder sich ganz dem anderen verweigert. Marx' kommunistische Gesellschaft kennt diese Möglichkeit nicht. Zwar ist vorausgesetzt, daß es in ihr eine ungeahnte Fülle der Verhaltensvarianten gibt, weil hier die menschlichen Produktivkräfte aller einengenden Fesseln ledig geworden sind. Aber in Marx' Kommunismus (und nicht nur in der Mangelwirtschaft des „Realen Sozialismus“) gibt es doch immer auch ein „Reich der Notwendigkeit“, dessen Grenze die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit erkennen muß. Jenseits dieser Grenze gibt es keine Entscheidungsmöglichkeiten. Nicht weil das kommunistische Individuum den Befehl einer gesellschaftlichen oder staatlichen Institution erfahren würde, sondern weil es als „gesellschaftliches Wesen“ nicht gegen sich selbst verstoßen *kann*. Wo doch ein Verstoß vorliegt und jemand trotz „Aufhebung des Privateigentums“ sich egoistisch über die Grenzen des gesellschaftlich Möglichen hinwegsetzt, könnte es sich nur um einen individuellen psychischen Defekt handeln.

Die Freiheit und das Menschenrecht

Wahre Freiheit, so Marx, kann nie in einer Entscheidung realisiert werden, durch die das Individuum sich von der Gesellschaft absetzt oder gar gegen sie stellt. Echte Freiheit kann immer nur im Einklang mit dem gesellschaftlichen Bewußtsein vollzogen werden – und ist deshalb erst in der einheitlichen kommunistischen Assoziation der Produzenten zu verwirklichen. Hier vollendet sich Freiheit als Mitvollzug des gesellschaftlichen „Gesamtwillens“, wie Engels (in Anlehnung an Rousseau) formuliert.

Das bürgerliche Freiheitsideal, wie es in der Französischen Revolution proklamiert wurde, ist deshalb, Marx zufolge, letztlich eine Perversion wahrer Menschlichkeit. Was hier als Freiheit praktiziert werde, ist nur „dem Schein nach die größte Freiheit“ des Menschen, in Wirklichkeit ist sie „vielmehr seine vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit“; sie widerspricht dem menschlichen Gattungswesen und ist lediglich die „zügellose, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr vom Menschen gebundene Bewegung seiner entfremdeten Lebens-elemente, wie des Eigentums, der Industrie, der Religion“. Nicht vom Allgemeinen, d. h. von der Vernunft und vom gesellschaftlichen menschlichen Wesen gebunden zu sein, bedeutet für den Rationalisten Marx Zügellosigkeit und diese – Anarchie. Die „Freiheit“ in der bürgerlichen Gesellschaft, das steht für Marx fest, ist Ausdruck ihrer inneren Unordnung und Zerrissenheit, sie entspricht ihrem Konkurrenzprinzip des „freien Schacherns“ und ihrer „Produktionsanarchie“.

Die bürgerliche Freiheit ist „die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade“. Anstatt Vollzug seiner gesellschaftlichen Harmonie zu sein, sondert sie „wie ein Zaunpfahl“ die Menschen voneinander ab; sie markiert lediglich die „Grenze“, innerhalb welcher „sich jeder dem anderen unschädlich bewegen kann“ und innerhalb welcher ihm erlaubt ist, „alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet“.

Was von Marx her gesehen für die bürgerliche Freiheitsidee gilt, gilt erst recht für die Idee der Menschenrechte. Zweimal hat Marx sich ausdrücklich mit den Menschenrechten auseinandergesetzt: in seinem Aufsatz über die „Judenfrage“ und in der mit Engels verfaßten polemischen Schrift „Die heilige Familie“. Der Kontext dieser Stellungnahme ist in beiden Schriften die Frage nach der wahren „menschlichen Emanzipation“ im Unterschied zur nur äußerlichen „politischen Emanzipation“ und Gleichstellung der Bürger vor dem Gesetz. Mit allem Nachdruck unterstreicht Marx, daß er die Idee der Menschenrechte für eine typische Ausgeburt bourgeoisen Denkens hält, für „erbauliche Worte, um bestimmte Fragen apologetisch zu umgehen“. Denn die Anerkennung der Menschenrechte bedeutet „nichts anderes als die Anerkennung des *egoistischen, bürgerlichen Individuums* und der *zügellosen* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche den Inhalt seiner Lebenssituation, den Inhalt des heutigen bürgerlichen Lebens bilden“. Anstatt die Individuen, wie es ihrem Wesen entspreche, zur Einheit in der Gesellschaft zu führen, verfestigten die Menschenrechte die Schranken zwischen ihnen. Sie sind „weit entfernt“ davon, „daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt“ wird. Sie schützen vielmehr gerade das, was die Menschen voneinander trennt und was sinnhafter Ausdruck dieser Trennung vom Gattungsleben ist: Ihr Mangel besteht also darin, daß sie den Menschen „nicht von der Religion befreien, sondern ihm die Religionsfreiheit geben, ihn nicht vom Eigentum befreien, sondern ihm die Freiheit des Eigentums verschaffen, ihn nicht von dem Schmutz des Erwerbs befreien, sondern ihm vielmehr die Gewerbefreiheit verleihen“. „Keines der sogenannten Menschenrechte“, resümiert Marx, „geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogen ist und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist.“

Menschenrechte, verstanden als Rechte auf die freie Gestaltung eines eigenen Lebensraums und als Schutzrechte vor den Eingriffen anderer in diesen Freiraum, so lautet das Fazit, sind typische Produkte der bourgeoisen Privateigentümergesellschaft. Da sie dem menschlichen Gattungswesen nicht entsprechen, können sie in der vollendeten menschlichen Gesellschaft keinen Platz haben.

Die bürgerliche Demokratie, die diese Menschenrechte zu ihrer Grundlage hat, ist für Marx folglich eine minder-wertige, abzulösende Form der gesellschaftlichen Ordnung. Folglich ist auch die Wahlfreiheit als Möglichkeit, sich für eine

pluralistische Gesellschaftsordnung und innerhalb ihrer für diese oder jene Variante des gesellschaftlichen Lebens zu entscheiden, als mindere Form der Freiheit gewertet, die im Kommunismus durch die höhere Stufe der freien Eintracht oder, wie es im heutigen marxistischen Sprachgebrauch heißt, durch die „prinzipielle Übereinstimmung der gesellschaftlichen und individuellen Interessen“ abgelöst wird.

Marx' zentrale anthropologische Aussage, daß das „menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit das ensemble (auch) der (kommunistischen) gesellschaftlichen Verhältnisse“ sei, schließt die Anerkennung des Individuums als Rechtssubjekt gegenüber der Gesellschaft aus. Einer politischen Opposition, die über die sanftmütige Kritik an Detailfragen hinausginge und die kommunistische Ordnung der Dinge selbst in Frage stellte, ist damit prinzipiell der Boden entzogen. Wie in der „Assoziation der freien Produzenten“ die dann herrschende gesellschaftliche Vernunft konkret-politisch zum Ausdruck gelangt und sich durchsetzt, dafür bleibt Marx allerdings die Antwort schuldig. Das aber ist nicht ohne politische Konsequenzen. Denn daß dort, wo in Marx' Namen politisch gehandelt wurde, schließlich ein ‚Direktorium‘ sich zum unkontrollierten Sachwalter der gesellschaftlichen Vernunft machte, ist nicht nur historischer Zufall.

Sowenig Marx ein im personalen Wesen des Menschen begründetes und vom Staat garantiertes Recht kennt, so wenig kennt er eine Würde des Menschen, die der Gesellschaft als unantastbarer Wert vorgegeben wäre. Sollte in der kommunistischen Gesellschaft von einer menschlichen Würde gesprochen werden, so bestünde sie für das Individuum darin, widerspruchlos vom lebendigen Ganzen durchdrungen zu sein; sie realisiert sich im Mittvollzug des gesellschaftlichen Produktionsprozesses. Eigentlicher Träger dieser Würde wäre die Gattung; das Individuum würde es auszeichnen, zu ihrer Vollendung beitragen zu können.

Marx – Wegweiser in die Zukunft?

Wie unzureichend ein nur individualistisches Denken ist und wie berechtigt Marx' Klage über den „egoistischen Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogen und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist“, dürfte gerade heute deutlich geworden sein. Marx' Kritik an der Freiheits- und Menschenrechtsidee deckt tatsächlich einen erheblichen Mangel des bürgerlichen Liberalismus auf; das ist nicht zu bestreiten. Das liberalistische Denken vermochte nicht, die gesellschaftliche Verantwortung des Menschen mit gleichem Nachdruck zu begründen und ins Bewußtsein zu rufen wie seine individuellen Rechte. Ökologen und Sozialwissenschaftler lassen keinen Zweifel: Sollte es nicht gelingen, das Gemeinwohl in wesentlich neuer Weise zum Leitprinzip des Verhaltens zu

machen, könnte das fatale Folgen für das Leben auf unserem Planeten haben. Das Bonum commune – auch in Hinblick auf die nach uns kommenden Generationen – ergibt sich nicht einfachhin aus der Verfolgung egoistischer, augenblicksbezogener Ziele. Hier ist ein Umdenken unerlässlich.

Kann Marx als Vordenker dieses notwendigen Wandels herangezogen werden? Nicht wenigen scheint seine These vom Menschen als „gesellschaftlichem Wesen“ die zukunftsweisende Perspektive zu enthalten. Doch die Forderung, die es zu erfüllen gilt, nämlich gemeinwohlbezogen zu handeln, setzt die individuell zu verantwortende freie Entscheidung voraus, die, selbst in Hinblick auf die gleichen Umstände, doch immer auch unterschiedlich, ja gegensätzlich ausfallen kann. Marx' Zukunftsbild vom „gesellschaftlichen Menschen“ aber entspricht dieser Voraussetzung nicht.

Marx' fruchtbar bleibende Leistung liegt in seiner scharfsinnigen Kritik der bürgerlichen Gesellschaft; sie kann auch heute noch als Sonde dienen, um die Gebrechen unserer Ordnung aufzuspüren. Diese Kritik aber ist nicht aus dem philosophischen Zusammenhang, der auch Marx' Kommunismuskonzeption einschließt, herauszulösen. Wer das nicht beachtet, unterschätzt Marx als systematischen Denker.

Der Mangel, der Marx' Humanismus kennzeichnet, ist nicht minder folgenreich als der Mangel des bürgerlich-liberalistischen Humanismus. Marx kennt das Individuum nicht als Person. Verantwortung, Recht und Würde haben für ihn ihren Grund *allein* in der gesellschaftlichen Bewegung. Eine unantastbare Würde und unveräußerliche Rechte des einzelnen in den Marxismus einzufügen und ihn so zu ‚taufen‘, ist undurchführbar, denn Marx hat diese Elemente nicht einfach vergessen. Der Atheismus, der in seinen Humanismus unlösbar integriert ist, läßt ihre Begründung scheitern.

Der Humanismus der Zukunft wird den Gemeinwohlbezug wie die Unaufgebarkeit des Individuums in seiner *Personwürde* begründen müssen. Die Theologie gibt darauf einen Hinweis, wenn sie vom einzelnen als Glied des „Volkes“ Gottes spricht.

ANMERKUNG

¹ Hierzu zählen nicht L. Althusser und seine Genossen, die von einem „theoretischen Antihumanismus“ bei Marx sprechen. Sie wollen mit diesem Etikett nur die praktisch-politische Stoßrichtung und die ‚Wissenschaftlichkeit‘ des Marxschen Denkens gegenüber einer abstrakten Humanitätsphilosophie herausstreichen.