

»Südamerika zu Beginn des 21. Jahrhunderts – Hat Karl Marx noch eine Bedeutung für uns?«¹

Emmanuel Nakamura²

1. Einleitung

Marx hat nie systematisch über Südamerika reflektiert. Dass die marxistischen Werte soziale Bewegungen und sozialistische Parteien und Regierungen in Südamerika inspiriert haben, zeigt, wie ein Gedanke Autonomie gewinnt, wenn er in die reale Welt eintritt. Schon Hegel sagte seinen Studenten in den Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie, dass eine philosophische *Idee* nur als ein *abstraktes Prinzip* – d.h. als *universeller Wert* – in der Außenwelt auftreten kann. Die konkrete Entwicklung jenes Wertes geschieht aber im notwendigen Widerspruch zu dieser originalen philosophischen Idee, denn nach Hegel wäre die unmittelbare Anwendung einer philosophischen Idee in der Wirklichkeit etwas wie die »subjective[] Einseitigkeit« selbst.³ Eine philosophische Idee, bzw. ein universeller Wert, ist eine Abstraktion von der Wirklichkeit und kann erst eine konkrete Existenz erhalten, wenn sie sich bestimmen lässt, je nachdem wie ein Volk sie verschieden interpretiert.

Die marxistische Tradition wird vielleicht meine Marx-Interpretation als eine vormarxistische betrachten, nach welcher Marx noch Illusionen über den bürgerlichen Staat gehegt und noch keine Kritik am kapitalistischen System entwickelt hätte. Ich will mich nicht mit den methodologischen Unterschieden zwischen dem »jungen« und dem »reifen« Marx beschäftigen. Mein Ziel besteht lediglich darin, eine Interpretation darüber vorzulegen, wie Marx durch seine Auseinandersetzung mit der Verfassungs- und der sozialen Frage in Preußen eine *Idee der sozialen Freiheit* entwickelte. Interessant für den heutigen politischen Kontext Südamerikas

¹ Dieser Titel bezieht sich auf einen bis 19.02.2018 vom Goethe-Institut Venezuela organisierten Essaywettbewerb zu Karl Marx. Die originale Version des Textes wurde auf Portugiesisch geschrieben und ist unter folgender Adresse zu finden: <<https://www.goethe.de/ins/ve/de/kul/sup/ewk.html>>.

² Doktor in Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin und Autor von *Der Maßstab der Kritik des modernen Staates bei Hegel und Marx: Der Zusammenhang zwischen subjektiver und sozialer Freiheit*. (Hegel-Jahrbuch Sonderband, Band 12, De Gruyter, 2018). Kontakt: el.nakamura@daad-alumni.de.

³ Vgl. Hegel, G. W. F. *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*. GW 18. Hamburg: Meiner, 1995, S. 145ff.

ist nicht nur diese Idee an sich, sondern auch die Art und Weise, wie Marx versuchte, sie in die politische Welt seiner Epoche – d.h. im Vormärz – anzuwenden.

Die Entwicklung der marxschen Idee sozialer Freiheit war das Ergebnis eines praktischen Erkenntnisprozesses des Geistes dieser Epoche. Der praktische Charakter bezieht sich auf die theoretische Entwicklung von Marx, die vermittels seiner Kritik an der hegelschen Rechtsphilosophie und seines Engagements als Journalist in der öffentlichen Debatte vollzogen wurde. Mein Aufsatz ist in drei Teile gegliedert. Im ersten zeige ich durch die marxsche Kritik an der hegelschen Rechtsphilosophie, warum die Öffentlichkeit und das Wahlrecht als die einzig für diese Epoche verfügbaren Mittel entstanden, um den politischen Willensbildungsprozess zu demokratisieren. Im zweiten Teil möchte ich durch eine Analyse der Aufsätze von Marx in der *Rheinischen Zeitung* für die Pressefreiheit eine Interpretation vorlegen, wieso sich die Öffentlichkeit als eine vernünftige Vermittlungsinstanz begründen lässt, durch welche die philosophischen Ideen vernünftig zur praktischen Welt gebracht werden können. Im letzten Teil will ich auf aktuelle Aspekte des Plädoyers von Marx für das Gewohnheitsrecht der besitzlosen Klasse hinweisen.

2. Eine Verteidigung und eine Kritik des allgemeinen Wahlrechtes

Die Philosophie muss nach Hegel mit Begriffsformen vorgehen. Sie braucht keine neuen Terminologien zu schaffen, denn Begriffsformen sind diejenigen abstrakten Denkformen, von denen wir durch die gewöhnliche Sprache Gebrauch machen. Um soziale Verhältnisse zu erkennen, müssen wir Wörter wie z.B. Identität, Verhältnis, Unterschied, Widerspruch usw. gebrauchen. In seiner *Wissenschaft der Logik* organisierte Hegel systematisch diese abstrakten Denkbestimmungen. Hiermit lässt sich der philosophische Gesichtspunkt von den anderen unterscheiden: Ein Politikwissenschaftler oder ein gewöhnlicher Bürger gebrauchen instinktiv oder nicht diese abstrakten Denkformen, um ein beliebiges politisches Urteil bilden zu können. So können sie vielleicht behaupten, dass die Korruption den moralischen und demokratischen Werten *widerspricht*. Sie müssen aber nicht unbedingt systematisch analysieren, was ein Widerspruch *an sich* – d.h. als eine abstrakte Kategorie – ist, um solches Urteil zu äußern. Die abstrakten Formen unserer gewöhnlichen Sprache sind also – nach ihnen – eine nicht

problematisierte *gegebene Bestimmtheit*. Dadurch, dass die Philosophie über diese abstrakten Denkformen als Begriffsformen reflektiert, thematisiert sie ihren eigenen Gesichtspunkt und ihre begriffliche Vorgehensweise. Daraus kann man schließen, dass es für die Philosophie keine *gegebene Bestimmtheit* geben soll.

Indem die Philosophie ihre eigene Methode thematisiert, entwickelt sie eine Idee des Unbedingten, d.h. eine *absolute Idee*. Was von nichts bedingt ist, ist *frei*. Daraus folgt, dass die absolute Idee zugleich eine *Freiheitsidee* ist. In sich selbst ist diese Idee abstrakt und subjektiv, weil sie eine Abstraktion von den Natur- und Sozialverhältnissen ist. Da sie auch als eine philosophische Methode zu betrachten ist, ist sie ein logisch-kognitiver Freiheitsbegriff, der uns einen Maßstab liefert, um alles Bestehende zu beurteilen. Als eine Abstraktion von ihrer historischen Zeit ist diese Idee die adäquate Methode, um die eigene Zeit philosophisch zu erfassen. Indem die Philosophie von einer Freiheitsidee ausgeht, um die Gegenwart zu erkennen, kann sie nur wieder ihre eigene Idee in der gegenwärtigen Welt erkennen. Hegel findet diese Freiheitsidee in der nachprotestantischen Welt wieder. Weil Luther den Willen Gottes in unserem Herzen findet, erhebe seine Bibelauslegung den Menschen zur höchsten Freiheit. Die Verinnerlichung des göttlichen Willens bedeutet, dass die Freiheitsvorstellung *subjektiv* geworden ist. Im Unterschied zur Religion kann die Philosophie jedoch ihre eigene Perspektive thematisieren. Daher führt das Begreifen des protestantischen Prinzips der subjektiven Freiheit die Philosophie dazu, eine *philosophische Idee des freien Willens* zu entwickeln.

In einer dem Prinzip der subjektiven Freiheit gemäß organisierten Gesellschaft ist die Freiheit ein in jeder *Person* objektivierter Wert, d.h. sie ist weder als eine Vorstellung des ganzen Gemeinwesens zu betrachten, noch bezieht sie sich nur auf einige soziale Gruppen oder auf eine einzige Autorität. Die Individuen müssen in sich selbst als freie Personen betrachtet werden, und zwar unabhängig von jeder religiösen Konfession und Nationalität. Deswegen ist die Freiheit ein universeller Wert unserer Moderne. Die *objektive* Garantie der Verwirklichung dieses Wertes sind diejenigen Objektivierungen, die aus den freien Taten der Individuen entstehen und in eine *Verfassung* zusammengefasst werden. Ist die Philosophie nach Hegel ihre durch Begriffsformen erfasste Zeit, so muss sie von den bestehenden Institutionen ausgehen. Das heißt nicht, dass die Philosophie nur ideologisch einen real existierenden Staat legitimieren soll bzw. kann. Indem sie, ausgehend von einer Idee des freien Willens, die bestehenden

Institutionen begrifflich erfasst, stellt sie eine *Idee des freien Staates* dar, die einen Maßstab liefert, um kritisch die real existierenden Staaten zu analysieren.

Marx hat keine Alternative zur hegelschen Methode vorgelegt. Er hatte das vor, wenn er *Das Kapital* zu Ende geschrieben gehabt hätte. Weil er das nicht geschafft hat, ist richtig daraus zu schließen, dass alles, was über Marx' dialektische Methode theoretisiert wurde, Entfaltungen marxistischen Denkens sind. Das soll nicht als ein Schwachpunkt des Marxismus verstanden werden. Dennoch muss man das voneinander unterscheiden: Der Marxismus hat eine oder mehrere Methoden, während Marx keine eigene hatte, weshalb sein Gedanke philosophisch nur ausgehend von Hegels begrifflicher Methode zu verstehen ist.

Die hegelsche Idee des freien Staates wurde in einem Kontext aufgefasst, in dem der preußische Staat eine wirtschaftliche Liberalisierungsreform in Gang gesetzt hat. Das ermöglichte die Entwicklung der kapitalistischen Marktwirtschaft und die Entstehung von zwei neuen sozialen Akteuren – nämlich den Eigentümern und Nicht-Eigentümern. Je mehr sich die preußische Wirtschaft modernisierte, desto größer wurde die Anzahl dieser neuen sozialen Akteure, bis zu dem Punkt, wo sie die Mehrheit der Gesellschaft ausmachen würden. Dennoch hat die preußische Reformpolitik die politische Struktur der Ständeordnung erschüttert: Denn die politische Repräsentation war vor allem die Ständevertretung. Solange Eigentümer und Nicht-Eigentümer noch nicht die Mehrheit der Gesellschaft ausmachten, konnte Hegel die ständische Repräsentation mit dem modernen Argument verteidigen, dass die bürgerliche Gesellschaft in soziale Institutionen gegliedert werden müsse, in denen die verschiedenen besonderen Interessen kollektiv gebildet werden können. Zwischen 1821 und 1843 – d.h. zwischen der Publikation der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von Hegel und der nicht veröffentlichten Kritik von Marx an der hegelschen Rechtsphilosophie – hat sich die Situation drastisch modifiziert. Die politische Partizipation ging zwar von den Ständen aus, aber Eigentümer und Nicht-Eigentümer waren nicht in Ständen organisiert und demnach von der politischen Sphäre ausgeschlossen. In dieser historischen Situation verteidigte Marx das allgemeine Wahlrecht als den einzigen Weg, die politische Debatte auf die gesamte Bevölkerung auszuweiten: Die Wahl bilde »das hauptsächliche politische Interesse der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft«. Im Zusammenhang mit der hegelschen Kritik an dem allgemeinen Wahlrecht entwickelte Marx allerdings eine Kritik an der Vorstellung einer nur auf Volksabstimmungen

beruhenden demokratischen Willensbildung. Nach Hegel bleibt die Demokratie bei der Abstraktion stehen, Mitglied des Staates zu sein. Als der einzige politische Akt der Bürger sind die politischen Wahlen nach Marx eine Abstraktion der in sozialen Institutionen kollektiv gebildeten besonderen Interessen: »Seine Existenz als Staatsbürger ist eine Existenz, die ausser seinen *gemeinschaftlichen* Existenzen liegt, die also rein *individuell* ist.«⁴

Nach den misslungenen Versuchen in Südamerika, unmittelbar eine Idee des Neoliberalismus und des Sozialismus zu verwirklichen, lassen sich drei für Südamerika interessante Schlüsse ziehen: (1) Eine Philosophie kann nur eine *Idee* eines rechtlich-politischen Gemeinwesens entwickeln, die sich kritisch zur Wirklichkeit verhält. Ist diese Idee auf einen Endzustand projiziert, so ist die Philosophie mit einer besonderen Gesellschaftsformation identifiziert und gibt sich damit zufrieden. Somit lässt sie sich nicht mehr als kritisch bezeichnen; (2) Demokratische Wahlen sind der Ausgangspunkt, damit die bürgerliche Gesellschaft anfangen kann, ihre eigenen politischen Interessen zu bilden; (3) Eine bürgerliche Gesellschaft braucht dennoch unabhängige soziale Institutionen, in denen die Bürger kollektiv ihre besonderen Interessen bilden können. Marx hat keine Lösung für den Widerspruch zwischen der individualdemokratischen Wahl und der kollektiven Bildung der besonderen Interessen dargestellt. Das zeigt, dass die Philosophie die reine Selbstbestimmung des begrifflichen Verfahrens nicht vollkommen in der Außenwelt wiederfinden kann. Zur Wirklichkeit kann sie sich daher nur *kritisch* verhalten.

3. Ein Plädoyer für das Recht auf Pressefreiheit

Eine »Reform des Bewußtseins« – wenn sie »nicht durch Dogmen, sondern durch Analyse der mystischen sich selbst unklaren Bewußtseins« vollzogen werde – kann Marx zufolge nur »religiös oder politisch« in der modernen Welt auftreten.⁵ Mit »Reform« meinte Marx

⁴ Marx, K. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: *Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis 1844*. MEGA I/2. Berlin: Dietz, 1982, S. 5–137, S. 130 u. 87.

⁵ Brief von Marx an Ruge, September 1843. In: Marx, K. Briefe aus den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«. In: *Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis 1844*. MEGA I/2. Berlin: Dietz, 1982, S. 469–489, S. 488.

sicherlich Luther. Mit Hegel wissen wir bereits, dass die protestantische Reform die Entwicklung der subjektiven Freiheit in die Wege leitete. Im Vormärz war Marx allerdings für eine *politische* Reform des Bewusstseins. Die von ihm gestellte Aufgabe war nicht eine neue Doktrin zu entwickeln, sondern die Kämpfe der sozialen Bewegungen für eine Verfassungsreform vernünftig zu begründen. Während der Gedanke nach Hegel die *Objektivierungen* des freien Willens eines Volks als Gegenstand der Analyse hatte, richtete Marx diesen Gedanken auf die *Ansprüche* der demokratischen, sozialistischen und kommunistischen Bewegungen Anfang des neunzehnten Jahrhunderts.

Um gegen die Verfassungsreform der sozialen Bewegungen zu kämpfen, hat der preußische Staat die Zensur eingeführt. Hierdurch wurde Misstrauen im Zentrum der Beziehung zwischen Regierung und Bürgern installiert. Als Preußen sich für einen christlichen Staat erklärte, ist die »Confusion des politischen und christlich-religiösen Prinzips« eine »*officielle Confession*« geworden.⁶ Diese Konfusion missbrauchte die modernen Werte der protestantischen Reform selbst, denn sie trennte die Staatsautorität von den religiösen Konfessionen, indem der Glaube auf das Recht der subjektiven Besonderheit verschoben wurde. Es ist eben diese Trennung, die den Freiraum für die Entwicklung der subjektiven Freiheiten eröffnete. Die preußische Regierung hat das christliche Prinzip instrumentalisiert, um sich vor den sozialen Bewegungen zu schützen. Indem das Christentum zur offiziellen Konfession erklärt wurde, setzte die Regierung Gesetze in Kraft, die die Gesinnung der Bürger kontrollierten. Marx kritisierte diese Gesetze als »Gesetze des Terrorismus«, weil sie »*nicht die Handlung als solche*, sondern die *Gesinnung* des Handelnden zu ihren Hauptkriterien machen«. Sie wären »positive Sanktionen der Gesetzlosigkeit«. Die Zensur sei nicht als ein Gesetz des Staates für die Bürger zu verstehen, sondern als »*das Gesetz einer Partei gegen eine andre Partei*«. ⁷

Gegenüber der Restaurationspolitik des preußischen Staates stellte Marx die Meinungs- und Pressefreiheit als die geistige Freiheit eines Volkes dar. Er lehnte sich an seinen Professor Eduard Gans an der Juristischen Fakultät der heutigen Humboldt-Universität zu Berlin an, um den preußischen Staat als einen *vormundschaftlichen Staat* zu charakterisieren: Die Zensur stellte sich als die Form der Gesinnungskontrolle eines Volkes, das angeblich bevormundet

⁶ Marx, K. Publizistische Arbeiten. In: *Karl Marx: Werke, Artikel, literarische Versuche bis März 1843*. MEGA I/1. Berlin: Dietz, 1975, S. 93–366, S. 105. (= MEGA I/1).

⁷ MEGA I/1, S. 107f.

werden sollte, und als ein Mittel dar, seine Emanzipation zu verhindern. Wie Hegel betrachtete Marx das Recht als das Dasein der Freiheit und das Zivilgesetzbuch als die »Freiheitsbibel eines Volkes«.⁸ Für ein von Vormundschaftsverhältnissen befreites Volk ist die gesetzliche Anerkennung der Pressefreiheit ein Recht, d.h. ein positives Dasein seiner Freiheit. Vielleicht würde Marx insofern in Widerspruch zu vielen Marxisten geraten, als er eine liberale Ansicht über das Pressegesetz vertrat: »Die censirte Presse bleibt schlecht, auch wenn sie gute Produkte erzeugt [...]. Die freie Presse bleibt gut, auch wenn sie schlechte Produkte erzeugt.«⁹ In diesem Sinn bleibt Marx ein guter Hegel-Schüler, denn die Öffentlichkeit drückt Hegel zufolge »die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit« aus.¹⁰ Nach Marx sei die freie Presse »das überall offene Auge des Volksgeistes, das verkörperte Vertrauen eines Volkes zu sich selbst«.¹¹ Im Gegensatz zu Hegel, für den die Meinungsfreiheit nur als ein formelles Recht berücksichtigt werden müsse, gibt Marx der freien Presse die Korrekturfunktion der Staatsfehler.

Was kann Südamerika noch von Marx' Aufsätzen über die Pressefreiheitsdebatte lernen? Wieder möchte ich hier drei Punkte aufzählen: (1) In seinen Aufsätzen können wir die Haltung eines öffentlichen Intellektuellen beachten, der sich mit der Verbreitung und Popularisierung seiner Ideen beschäftigte. In den Ländern, in denen sich das Prinzip der subjektiven Freiheit entwickelte, lässt sich eine philosophische Idee nur als ein abstraktes Prinzip mittels einer politischen Reform des Bewusstseins in die Wirklichkeit einbringen. Diese Reform kann nicht von oben herab, sondern nur von unten herauf durch die öffentliche Debatte durchgeführt werden. In Verbindung mit der Außenwelt ist die philosophische Idee nicht eine neue Doktrin, sondern nur die vernünftige Auffassung der bereits existierenden und unberücksichtigten Ansprüche von Völkern und sozialen Gruppen; (2) In einer Gesellschaft, in der die Meinungs- und Pressefreiheit ein grundlegender Wert ist, darf sich der Staat nicht an einer Instrumentalisierung der universellen Werte oder an einer religiösen Konfession orientieren, um die Gesinnung seiner Bürger zu kontrollieren; (3) Sowohl unter den Konservativen als

⁸ MEGA I/1, S. 150.

⁹ MEGA I/1, S. 146.

¹⁰ Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. GW 14. Hamburg: Meiner, 2009, § 317.

¹¹ MEGA I/1, S. 153.

auch unter den Linken gibt es in Südamerika eine lange Tradition, die dazu tendiert, eine Vormundschaftsbeziehung zur Bevölkerung auszuüben oder ausüben zu wollen. Ein freier Staat ist aber das Produkt eines freien und emanzipierten Volkes, das selbst weiß, was es will und seinen freien Willen durch eine freie Öffentlichkeit ausdrückt und durch soziale und politische Institutionen objektiviert.

4. Eine Idee der sozialen Freiheit: das besondere Recht der besitzlosen Klasse

Durch die Öffentlichkeit hat Marx versucht, das besondere Interesse der besitzlosen Klasse zu einer vernünftigen Form zu bringen und zu verteidigen. Die wirtschaftliche Liberalisierungsreform der preußischen Regierung machte die Ständeordnung mit der kapitalistischen Marktwirtschaft unvereinbar, denn Eigentümer und Nicht-Eigentümer bildeten zunehmend die Mehrheit der Bevölkerung. Diese Inkompatibilität zwischen der alten und der neuen Welt hat nicht nur eine Verfassungs-, sondern auch eine *soziale Frage* hervorgebracht. Die kapitalistische Marktwirtschaft ist ein Organisierungssystem der Bedürfnisse, in dem die Arbeit und das Privateigentum der Lebens- und Produktionsbedingungen die Integrationsmittel ausmachen. Die Sozialisierung ist nur ein Mittel zur Befriedigung eines besonderen Bedürfnisses oder Interesses: Ich kann mir das Produkt der Arbeit einer anderen Person aneignen, sofern das Produkt meiner Arbeit das Bedürfnis einer anderen Person befriedigt. Einerseits konstituiert dieses System die Basis für die Entwicklung der subjektiven Besonderheit; andererseits ist sein Verlauf *widersprüchlich*. Indem das kapitalistische System die freie Ausdifferenzierung der Bedürfnisse und Interessen ermöglicht, werden auch die Mittel zur Befriedigung entwickelt und spezialisiert. Somit verändert sich die Arbeit immer mehr zu etwas Einfachem und Abstraktem, bis zu dem Punkt, wo sie durch Maschinen ersetzt werden kann. Einerseits ist die Arbeit das Mittel, um einen Teil des gesellschaftlichen Reichtums zu erwerben; andererseits wird sie etwas Ersetzbares. Diese widersprüchliche Marktdynamik macht die Wurzel der sozialen Frage aus: Einerseits tendiert sie dazu, den Reichtum in die Hände derjenigen zu konzentrieren, die Lebens- und Produktionsmittel besitzen; andererseits tendiert sie dazu, eine von der Arbeit abhängige Klasse zu erzeugen, die in eine Armutssituation gerät, in der sie unfähig wird, die Freiheiten und die geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zu empfinden und zu genießen.

Marx verfolgte diese kapitalistische Dynamik in Preußen und konstatierte, dass diese dazu tendiert, alles in Privateigentum zu verwandeln. Dieser Privatisierungsprozess griff sogar auf die Wälder über und schuf einen Konflikt zwischen den neuen Eigentümern und denjenigen, die bis dahin die Wälder frei zur Verfügung hatten, um die grundlegenden Bedürfnisse zu befriedigen. In seinen Aufsätzen der *Rheinischen Zeitung* plädierte Marx für das Gewohnheitsrecht der besitzlosen Klasse auf ihre gewöhnlichen Lebens- und Arbeitsmittel. Es handelt sich um ein besonderes Recht, das sich auf die besondere Lebensform der besitzlosen Klasse bezieht. Seine Position darf aber nicht mit derjenigen der *Historischen Rechtsschule* verwechselt werden, die hauptsächlich von Friedrich Carl von Savigny vertreten wurde, der gegen die Kodifizierung der Zivilrechte und für ein aus der Gewohnheit entstehendes Recht war. Im Gegensatz dazu besteht Marx auf einer originellen Position, nach welcher die Gewohnheiten der besitzlosen Klassen dadurch damit aufhören, nur Gewohnheit zu sein, dass sie in der vernünftigen Form des *gesetzlichen Rechtes* anerkannt werden.

Indem Marx das Recht der armen Klassen auf ihre gewöhnlichen Existenzmittel als »eine Mischung von Privatrecht und öffentlichem Recht«¹² auffasste, antizipierte er die Form der sozialen Rechte des Sozialversicherungssystems der europäischen Sozialstaaten nach dem zweiten Weltkrieg. Ist das Recht das Dasein der Freiheit, so können wir daraus mit Marx schließen, dass das soziale Recht das Dasein der sozialen Freiheit ist. Das soziale Recht schafft also Freiheiten gegenüber den Subsistenzrisiken der kapitalistischen Marktgesellschaft. Marx würde dennoch seine Idee der sozialen Freiheit nicht unmittelbar mit den existierenden Sozialversicherungssystemen identifizieren, denn der Träger der sozialen Rechte sind der vernünftigen Form gemäß die freien Personen – unabhängig von jeder religiösen Konfession und Nationalität. Deswegen muss das soziale Recht als ein universeller Wert verstanden werden – wie wir bereits auch die persönlichen und politischen Freiheiten verstehen.

Eine Verteidigung des Gewohnheitsrechtes der besitzlosen Klasse scheint heutzutage etwas Altmodisches zu sein, das im Preußen der Vormärzzeit steckengeblieben ist und sich nicht

¹² MEGA I/1, S. 207.

mehr aktualisieren lässt. Man muss aber nur die Augen auf die Konflikte zwischen kapitalistischen Konzernen und den Volkswäldern (*povos da floresta*) in Südamerika richten, um daraus zu schließen, dass die Forderung nach Rechten auf die gewöhnlichen Existenzmittel noch auf der Tagesordnung steht. In den großen Städten – in einer Epoche, in der im Namen von Wirtschaftsimperativen selbst die schwachen südamerikanischen Sozialversicherungssysteme oft von verschiedenen Regierungen infrage gestellt werden – steht das Recht auf die gewöhnlichen Existenzmittel der urbanen Lebensformen im Mittelpunkt des Streites.