

AUFSÄTZE

Imke Rickert

Zur Dialektik des Rechts in der bürgerlichen Gesellschaft Elemente der Marxschen Rechtskritik

Der Essay *Zur Judenfrage*¹ von Karl Marx hat in der Rechtstheorie (auch der marxistischen) bislang wenig Beachtung gefunden. Wenn überhaupt Texte von Marx zum Gegenstand von Rechtstheorie werden, dann eher Passagen aus dem *Kapital*. Die Besonderheiten der Marxschen Rechtskritik treten jedoch gerade in diesem Frühtext hervor. Ich möchte diesen Text unter der Frage, wie Marx den dialektischen Zusammenhang zwischen dem Staat, der bürgerlichen Gesellschaft und den Menschenrechten denkt, in den Blick nehmen, um an der Rekonstruktion dieser Denkbewegung die Doppelstruktur seiner Kritik des Rechts als erkenntnis- und ideologiekritische deutlich werden zu lassen.

Meine These dabei ist, dass das Recht, Ausdruck einer bestimmten Formation der Gesellschaft, nach Marx in Analogie zu dem Dualismus des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft selbst einen dualistischen, dissoziierenden Mechanismus aufweist, der auf einer kollektiv-gesellschaftlichen und auf einer subjektiv-individuellen Ebene die gesellschaftlichen Verhältnisse reproduziert. Mit Rekurs auf zeitgenössische Rechtstheoretiker:innen werde ich dies im Folgenden nachvollziehen und damit auf einige Probleme der materialistischen Rechtskritik hinweisen.

1. Historizität des bürgerlichen Rechts

Marx' Essay *Zur Judenfrage*, den er 1843 veröffentlichte, ist eine Replik auf zwei Texte des Theologen und Junghegelianers Bruno Bauer.² Die Auseinandersetzung mit diesen Texten nimmt Marx zum Anlass, um eine Genealogie und Kritik des Rechts, genauer ge-

1 Karl Marx, Zur Judenfrage, in: Butollo/Nachtwey (Hrsg.), *Kritik des Kapitalismus. Schriften zu Philosophie, Ökonomie, Politik und Soziologie*, Berlin 2018, 509-536. (JF).

2 Bauer bedient sich zahlreicher antisemitischer Stereotype eines christlichen Antijudaismus, indem er neidvoll „den Juden“ die „Absonderung“ als „auserwähltes Volk“ und ihre religiöse Gesetzestreue zum Vorwurf macht, um sie dafür zu beschuldigen, dass sich eine jüdische Integration in den christlichen Staat nicht realisiere, zit. n. Marx, JF (Fn. 1), 526. Vgl. zu den antisemitischen Elementen von Rechtskritik in Form der Idealisierung des Christentums als Religion der Versöhnung, Liebe und Moral im Gegensatz zum Judentum als Religion der Absonderung, des Formalismus und Imperativität die Ausführungen von Daniel Loick, *Juridismus. Konturen einer Kritischen Theorie des Rechts*, Berlin 2017, 57 ff.

sagt: der Menschenrechte, zu formulieren.³ Die Kritik aber weist bei Marx über das Recht hinaus, nämlich als Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft. Der Zusammenhang dieser beiden Kritikstränge liegt bei Marx im Begriff des bürgerlichen Rechts begründet. *Das bürgerliche Recht* bei Marx bezeichnet nicht (in erster Linie) das Zivilrecht, wie es seit jeher in der (positivistischen) Rechtswissenschaft üblich ist, sondern – wie es in der Rechtswissenschaft ausgesprochen unüblich ist – das Recht *in* der bürgerlichen Gesellschaft. Ohne den Staat und die bürgerliche Gesellschaft kann das Recht bei Marx nicht gedacht werden. Das Recht der bürgerlichen Gesellschaft, so betrachtet es Marx in geschichtsphilosophischer Tradition nach Hegel, ist ein historisch gewachsenes; ein Recht, das nicht dem reinen Vernunftgebrauch des Subjekts entspringt, wie Kant und Fichte es dachten, sondern gesellschaftliche Bewusstseinsformation ist.

2. *Der entfesselte politische Geist oder die Ausgangslage des bürgerlichen Rechts*

Der Übergang vom Feudalismus in die bürgerliche Gesellschaft, wie er sich mit der Französischen Revolution vollzieht, stellt für Marx in der Entwicklungsanalyse des Rechts einen entscheidenden Wendepunkt dar. Mit der Französischen Revolution wird zum ersten Mal in der Geschichte das proklamiert, was später *Menschenrechte* genannt werden soll: die grundlegenden Freiheiten aller Menschen, die ihnen allein auf Grund ihres Menschseins zukommen. Die Freiheit und Gleichheit der Menschen wird dabei zur unumstößlichen Prämisse stilisiert.

Die Gesellschaftsform des Feudalismus, strukturiert durch das Lehnswesen, Stände, Privilegien, in dem die absolute Ungleichheit der Menschen und absolute Unfreiheit eines Teils der Menschen herrscht, soll mit der Französischen Revolution in ihr Gegenteil verkehrt werden, nämlich in eine Gesellschaft der absoluten Freiheit und Gleichheit aller Menschen als die Verwirklichung der Idee der Menschenrechte. Die Menschenrechte sind also revolutionäre Rechte, im Kampf entstandene Rechte.⁴

„Die Konstitution des politischen Staates und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in die unabhängigen Individuen, deren Verhältnis das Recht ist, wie das Verhältnis des Standes- und Innungsmenschen das Privilegium war- vollzieht sich in einem und demselben Akte.“⁵

3 Auch Marx reproduziert in Ausführungen, die nicht Wiedergabe der Gedanken Bauers sind, antisemitische Stereotype. Hannah Arendt bezeichnete den Text Zur Judenfrage daher als klassisches Werk eines linken Antisemitismus: Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1986, 75; so auch: Jeremy Waldron, Nonsense upon stilts. Bentham, Burke and Marx on the rights of man, London u.a. 1987, 131. Dies ist in der Antisemitismusforschung allerdings durchaus umstritten, vgl. Olaf Kistenmacher, Rezension zu: Stephan Grigat, Fetisch und Freiheit, 2019, 5 ff. [4 Marx, JF \(Fn. 1\) 532 f.](http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Rezensionen/Stephan-Grigat-Fetisch-und-; z.T. wird davon ausgegangen, dass Marx keine antisemitischen Absichten hatte und mit seinem Essay die Frage nach den Möglichkeiten der Emanzipation von Religion allgemein, keineswegs jedoch die isolierte „Judenfrage“ stellt, die die systematische Vernichtung von Jüd:innen in der Shoah zur (historischen) Antwort hatte, vgl. Detlev Claussen, Vom Judenhass zum Antisemitismus, in: ders. (Hrsg.), Vom Judenhass zum Antisemitismus, Materialien einer verleugneten Geschichte, Darmstadt 1987, 27 f.</p>
</div>
<div data-bbox=)

5 Ebd. 534.

Im Zuge der Französischen Revolution etabliert sich, nach Marx, eine Trennung zwischen der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft und der Sphäre des politischen Staates. Diese Trennung liegt für Marx im Wesen der „politischen Emanzipation“ begründet.⁶ Warum aber trennt die politische Emanzipation? Wie kommt es zur Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft und dem Recht in dieser?

Mit der politischen Emanzipation vom feudal-absolutistischen Ständestaat konstituiert sich der politische Staat als Sphäre des Allgemeinen im Gegensatz zu der Sphäre des Besonderen, der bürgerlichen Gesellschaft. Damit es eine Sphäre des Politischen geben kann, ein Gemeinwesen als Zusammenschluss und Zusammenwirken von Menschen, muss es für Marx, mit Hegel betrachtet, in Abgrenzung dazu eine Sphäre des Besonderen, der Privatheit und Individualität geben. Zur Existenz kommt der Staat nur in dieser Abgrenzung und Bezugnahme auf das Besondere. Der politische Staat macht so die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft zu seiner Voraussetzung.⁷

„Nichts destoweniger, lässt der Staat das Privateigentum, die Bildung, die Beschäftigung auf ihre Weise, d.h. als Privateigentum, als Bildung, als Beschäftigung, wirken und ihr besondres Wesen geltend machen. Weit entfernt, diese faktischen Unterschiede aufzuheben, existiert er vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung, empfindet er sich als politischer Staat und macht seine Allgemeinheit geltend nur in diesen seinen Elementen.“⁸

Die faktischen Unterschiede, das Besondere der Menschen als Individuen – Marx zählt beispielhaft den Ort der Geburt, die Bildung, die Beschäftigung, die Religion dazu – mithin all dasjenige, was im Feudalismus den Stand (gesellschaftlicher Möglichkeiten) begründet hat, wird mit der politischen Emanzipation nicht aufgehoben, sondern zur Voraussetzung des Staates gemacht. Die Unterschiede werden nicht aufgelöst, sondern gleichsam verschoben.⁹

Diese Ebene des Privaten, also die bürgerliche Gesellschaft, ist die Antinomie zu dem Allgemeinen des Staates, der als abstrakte Idee von politischer Organisation erst in diesem Gegensatz wirklich wird.¹⁰ „Die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Gegensatz zum politischen Staat wird als notwendig anerkannt, weil der politische Staat als notwendig anerkannt wird.“¹¹ Wenn es also eine politische Gemeinschaft gibt, so muss es auch die bürgerliche Gesellschaft geben, da beide in einem notwendigen Zusammenhang stehen, ohne das Andere nicht existieren würden. In diesem Dualismus des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft verortet Marx die Entstehung des bürgerlichen Rechts.

Die französische Menschenrechtserklärung der Verfassung von 1793 unterscheidet zwischen den Menschenrechten, *droits de l'homme*, und den Staatsbürgerrechten, *droits du citoyen*. Die Staatsbürgerrechte stehen dem Subjekt des politischen Staates zu und

6 Ebd. 532 f.

7 Marx, JF (Fn. 1), 517. Vgl. näher zur Hegelschen Antinomie von Staat und bürgerlicher Gesellschaft und der Marxschen Kritik an der (scheiternden) Vermittlung beider Sphären die Ausführungen von Umberto Cerroni, Marx und das moderne Recht, Frankfurt a.M. 1974, 109 ff.

8 Marx, JF (Fn. 1), 517.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Ebd, 519.

sind auf die Teilnahme am politischen Gemeinwesen gerichtet; sie sind Menschenrechte mit politischem Inhalt.¹²

Die Menschenrechte der Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und des Eigentums, stehen dem *homme*, also dem *Menschen schlechthin*, dem Menschen als *Eigentlichem* auf Grund seiner *Natur* als Mensch zu. Der in den Menschenrechten bezeichnete *homme*, der dem *citoyen* als Rechtssubjekt der politischen Rechte entgegensteht, ist für Marx der *bourgeois*. Die Menschenrechte sind nach Marx also die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft und der *bourgeois* also der Mensch in seiner Naturhaftigkeit, der *Mensch an sich*.¹³

Das Recht ist in der bürgerlichen Gesellschaft das *Verhältnis*, die Beziehung der unabhängigen Individuen, der Mitglieder in der bürgerlichen Gesellschaft, die vom politischen Gemeinwesen getrennt sind. Die Trennung in Staatsbürgerrechte und Menschenrechte steht demnach analog zur Trennung des politischen Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie sich in der politischen Emanzipation vollzogen hat.¹⁴

Marx sieht also das Recht als eines an, das aus und in der Französischen Revolution, in dem Kampf um die Abschaffung des absolutistischen Feudalstaats entstanden ist. Die bürgerliche Gesellschaft begreift Marx in *Zur Judenfrage* als Bedingung des Rechts oder der Menschenrechte. Die Rechte auf Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Eigentum sind ohne die politische Emanzipation vom Feudalismus nicht zu denken und darum ebenso wenig ohne die bürgerliche Gesellschaft.

3. Das Recht als Voraussetzung der bürgerlichen Gesellschaft: die Dissoziation durch Recht

Geschichtsphilosophisch determinierend wäre es aber gedacht, das Recht bloß als Resultat eines voranschreitenden, eindimensionalen Prozesses zu begreifen; marxistisch verfehlt, wenn es in dieser Monokausalität begrifflich aufgehen sollte.

Die dialektische Wirkungsweise des Rechts wird nun im Anschluss an die Genealogie des Rechts entfaltet. Die These ist, dass das Recht in Analogie zu dem Dualismus der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates selbst dissoziierend wirkt, was sich auf zwei Ebenen zeigt. Zum einen wirkt das Recht auf der individuellen (psychologischen) Ebene des Subjekts, zum anderen auf einer kollektiven, gesellschaftlichen Ebene.

Abzugrenzen von einer Betrachtung des Mechanismus des Rechts in der bürgerlichen Gesellschaft anhand der Form des Rechts ist diejenige, welche die Motive des Rechts, das Was und Wozu des Rechts betrachtet.¹⁵

Marx analysiert nicht (zumindest nicht primär) die Form des Rechts, sondern die Wirkungsweise anhand des Inhalts der Rechte: Freiheit, Eigentum, Gleichheit und Sicherheit in ihrer konkreten Ausgestaltung in der französischen Verfassung von 1791 und 1793 und der amerikanischen Bürgerrechtserklärung von 1795. Dies soll im Folgenden zunächst

12 Marx, JF (Fn. 1) 526.

13 Ebd., 534f.

14 Ebd., 528.

15 Christoph Menke bspw. vollzieht in Abgrenzung zu Marx eine Kritik der Form, um daran die spezifische Veränderung von Normativität in der selbstreflexiven Seinsweise des modernen Rechts zu ergründen, Menke, Kritik der Rechte, Berlin 2015, 7, 9.

auf der individuellen, anschließend auf der kollektiven Ebene in seiner Dialektik verdeutlicht werden.

3.1. Die Trennung des Menschen von dem Menschen in der Betrachtung der Subjektivität

„Vor Allem konstatieren wir die Tatsache, daß die sogenannten Menschenrechte, die droits de l'homme im Unterschied von (sic!) den droits du citoyen, nichts anderes sind als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen.“¹⁶

Welche (kategorialen) Implikationen macht Marx, wenn er das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, das Rechtssubjekt der Menschenrechte, als *egoistischen* Menschen bezeichnet? Wie kommt es also – nach dem bisher über die gesellschaftspolitischen Verhältnisse Gesagten – zu der Trennung des Menschen von dem Menschen auf der (inter)subjektiven Ebene? Und was ist daran in Hinblick auf Subjektivität zu erkennen?

Marx sieht den Umstand der Trennung des Menschen von dem Menschen in der konkreten Ausgestaltung der Menschenrechte in der französischen Menschenrechtserklärung begründet:

Das Recht der *Freiheit* ist das Recht, alles tun zu dürfen, was den Rechten eines anderen nicht schadet. Es verrechtlicht damit einen negativen Freiheitsbegriff. Freiheit ist so nur möglich als die Freiheit *von* etwas und nicht *in* etwas, begrifflich negativ bestimmt. Marx sieht darin die „Freiheit des Menschen als isolierter, auf sich zurückgezogener Monade“,¹⁷ eines beschränkten, nämlich auf sich beschränkten Individuums, das in dem Anderen nur die Grenze seiner Freiheit erblicken kann. Sie basiere nicht auf der Verbindung der Menschen miteinander, sondern auf ihrer bloßen Absonderung, der Trennung von einander.¹⁸

Praktisch wird das Recht der Freiheit für Marx im Menschenrecht des *Privateigentums*: Es ist das Recht, auf beliebige Art und Weise willkürlich über sein Vermögen zu verfügen. Willkürlich bedeutet hier, das Eigentum, ohne Beziehung auf andere Menschen, allein seinem privaten, individuellen Belieben nach, absolut unabhängig von der Gesellschaft und anderen Individuen zu verwenden. Mit anderen Worten: Es ist das Recht des Eigennutzes.¹⁹

Seine Garantie findet diese Absonderung des Menschen voneinander in dem *Gleichheitsrecht* und in dem Recht auf *Sicherheit*. Zugestanden wird jedem Menschen das *gleiche* Recht, auf sich bezogen zu sein. Die Menschen werden darin als gleiche, „auf sich ruhende Monaden betrachtet.“²⁰ Im Recht auf *Sicherheit*, wird, so Marx, der Schutz des Privateigentums und der eigenen Person zum alleinigen Zweck der Gesellschaft. Aufgabe der Polizei ist es, die Rechte der bürgerlichen Gesellschaft, den freien und gleichen Ge-

16 Marx, JF (Fn. 1), 528.

17 Ebd., 529.

18 Ebd.

19 Marx, JF (Fn. 1), 530.

20 Marx, JF (Fn. 1), 530.

brauch des Eigentums zu erhalten. Damit wird also nach Marx die Selbstbezogenheit der Menschen ver-sichert.²¹

Das *Verhältnis* der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft ist das Recht der Menschenrechte.²² Es ist ein Verhältnis von Individuen, die sich unabhängig voneinander ent-gegentreten. Es stehen sich zwei Monaden, auf sich bezogene Einheiten gegenüber, die ein Recht bindet, aber nicht verbindet. Eine Bindung zweier Einzelner, die in keine Be-ziehung treten, die für Marx eine wirkliche wäre: eine Beziehung ohne Bezugnahme.

Die Hypostasierung der Privatinteressen führt nach Marx zur Trennung des Menschen von dem Menschen. Die Auflösung der Beziehungen der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, die Privatinteressen verrechtlicht und berechtigt, führt zu der absoluten Selbstbezogenheit des Menschen: zu seinem *Egoismus*. Egoismus als Lebenseinstellung und Lebensweise der überhöhten Selbstbezogenheit ist eine Kategorie, die – wie *Christoph Menke* feststellt – dem Bereich der Moralphilosophie eher zugeordnet werden kann als dem Bereich der Rechtstheorie oder Gesellschaftskritik.²³ *Daniel Loick* stellt Menke in seinem Buch *Juridismus* entgegen, dass das Spezifische in dem Wirken des Rechts bei Marx gerade in dem verrechtlichten Egoismus liegt und damit eine moralische Kategorie zu einer rechtstheoretischen wird.²⁴ Marx enthüllt, so Loick, die Versicherung und Be-rechtigung des Egoismus durch die Freiheitsrechte und legt damit die Verzahnung des Rechts mit der Moral in der bürgerlichen Gesellschaft frei. Seine Kritik am Egoismus lege Marx nicht dem Individuum als ethisch Mangelhaftem zur Last, sondern begreife das Recht als strukturell mangelhaftes, da es darauf hinwirkt, aus den Menschen egoistische zu machen. Vorherrschende moralische Praktiken sind bei Marx, so Loick, zurückführ-bar auf gesellschaftliche und rechtliche Praktiken.²⁵

Wie aber wirkt das Recht selbst auf Subjektivität? Wie bringt es moralische Praktiken des Egoismus hervor?

„Die politische Revolution löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu revolutionieren und der Kritik zu unterwerfen. Sie verbält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts, als zur Grundlage ihres Bestehens, als zu einer nicht weiter begründeten Voraussetzung, daher als zu ihrer Naturbasis.“²⁶

Die Bedürfnisse der Individuen, die Privatinteressen werden zur Naturbasis der bürgerli-chen Gesellschaft, des politischen Staates und des Rechts. Sie werden zu einer Basis also, die keines Grundes, keiner Rechtfertigung bedarf, allein wegen ihrer Existenz hingenom-men wird, nicht hinterfragt werden kann und also nicht veränderbar scheint. In diesem Moment ist das Recht ein von den Privatinteressen, den Individualitäten abgeleitetes. Diese sind jenem logisch vorgeschaltet; das Recht ist Verrechtlichung des Besonderen.

Das Recht reproduziert in dieser Verrechtlichung eine spezifische Vorstellung von In-dividualität durch subjektiv-rechtliche Ansprüche, die auf ein bestimmtes Tun oder Un-terlassen gerichtet sind. In dem subjektiv-rechtlichen Wollen wird das Privatinteresse zur

21 Ebd.

22 Ebd., 534.

23 Menke (Fn. 15), 10.

24 Loick (Fn. 2), 172.

25 Loick (Fn. 2), 172.

26 Marx, JF (Fn. 1), 535.

Naturgegebenheit. Es bedarf keiner Rechtfertigung, warum dieser oder jener Gebrauch der Sache gewollt wird, legitimierend ist die bloße Tatsache, dass ein Rechtssubjekt *will*.

„Das einzige Band, das sie [die Menschen, I.R.] zusammenhält ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.“²⁷

Die Privatinteressen der Menschen werden, so zeigt es Marx, zur Naturnotwendigkeit des Menschen; das bloße Bedürfnis unabhängig von seinen Motiven, gleichsam zum *An sich*, zum scheinbar objektiven Grund des subjektiven Rechts.

„Der egoistische Mensch ist das passive, nur vorgefundene Resultat der aufgelösten Gesellschaft, Gegenstand der unmittelbaren Gewissheit, also natürlicher Gegenstand.“²⁸

Der egoistische Mensch als *Unmittelbarer* wird, so Marx, negiert in seiner Vermitteltheit durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und zum Naturhaften erklärt. Es wird negiert, wie die bürgerliche Gesellschaft und das Recht in ihr diesen egoistischen Menschen bedingen. Dieser egoistische Mensch ist nach Marx also *unmittelbar gewiss* im Hegelschen Sinn der *Phänomenologie des Geistes*, als etwas, das – wie Natur – epistemologisch zweifelsfrei sinnlich erfahren werden kann und also *wahr* ist. Die Naturhaftigkeit als *Wahrheit* des Egoismus suggeriert das Recht selbst.

Das Soziale, Gewordene, in Gesellschaft entstandene, nämlich die Interessen, Wünsche, Vorstellungen, Bedürfnisse der Menschen scheinen als natürlich Gegebene und dem Recht (logisch) vorgängig. Die Kontingenz des subjektiven Rechtswillens wird dabei zu etwas Objektivem stilisiert und das tatsächlich Objektive – nämlich die Spiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse – in dem Rechtswillen verkannt.²⁹

Sonja Buckel zeigt, wie das Recht, neben anderen sozialen Formen, gerade durch die Verselbstständigung der sozialen Verhältnisse in juridischen Verfahren eine spezifische Form der Subjektivierung hervorbringt. Die in diesen Prozessen produzierte Rechtssubjektivität hat demnach eine eigene Materialität, die sich von anderen kulturellen Bewusstseinsformationen abhebt gleichsam eine „neue Realität“ schafft, nicht jedoch dahingehend überschätzt werden darf, dass sie die „ganze Bürde gesellschaftlicher Subjektivierung“ trägt.³⁰

Das Recht, so kann festgehalten werden, be-rechtigt egoistische Interessen und (re)produziert eine Selbstbezogenheit der Subjekte. Es suggeriert, es gäbe keine Vermittlung zwischen subjektivem Wollen und objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen, und so scheint das Kontingente als unveränderbare (und darin objektive) Natur, also zweite Natur. Dadurch bringt es eine bestimmte Weise der Subjektivität hervor: eine Lebensweise und Lebenseinstellung des Egoismus. Auf diese Art bedingt es die Dissoziation der Menschen voneinander und steht einer wirklichen Bezugnahme der Menschen in der Intersubjektivität entgegen.

27 Ebd., 531.

28 Marx, JF (Fn. 1), 535.

29 Menke will dies als den wesentlichen Mechanismus des bürgerlichen Rechts verstanden wissen, also als eine Veränderung der Seinsweise von Normativität, welche sich zu einer absoluten Selbsterflexion verdichtet hat, in der jede Vermittlung mit einem Äußeren, dem Nicht-Recht unterbleibt. Vgl. Menke (Fn. 15), 10, 30 ff., 379 ff.

30 Sonja Buckel, Die Bürde der subjektiven Rechte, in: Fischer-Lescano u.a. (Hrsg.), Gegenrechte, Tübingen 2018, 125-140 (133 ff.).

3.2. Sozialität des antisozialen Rechts

Bei der Betrachtung des Wirkmechanismus des bürgerlichen Rechts ist von der bisher in den Blick genommenen subjektiv-individuellen Ebene, eine zweite zu unterscheiden, die mit der ersten verbunden, analytisch von ihr aber zu trennen ist: Das Recht wirkt auf einer kollektiv-gesellschaftlichen Ebene, auch wenn das bürgerliche Recht eine für Marx *wahre* Gesellschaft verhindert. Wie ist es zu verstehen, dass das Recht bei Marx in einer bestimmten Gesellschaft entstanden ist *und* ihr entgegensteht? Dieser Widerspruch ist im Folgenden nachzu vollziehen:

Recht ist, wie bisher mit Marx gezeigt werden konnte, aus gesellschaftlichen Kämpfen, Siegen und Niederlagen entstanden. Es ist in diesem Sinne ein soziales Recht. Bestimmend für die Konzeption der Menschenrechte nach Marx' Essay *Zur Judenfrage* ist, dass diese aus der Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Staat hervorgehen.

Für Marx ist das politische Gemeinwesen der Ort, an dem die Menschen gemeinschaftlich agieren, sich zusammenschließen und im Kollektiv Interessen repräsentieren.³¹ Ziel des Gemeinwesens ist es mit dem aus der politischen Emanzipation entstandenen bürgerlichen Recht jedoch geworden, die Menschenrechte zu schützen und zu erhalten; diejenigen Menschenrechte, die die Individualinteressen der Menschen zum obersten Prinzip erheben. Damit wird nicht die politische, freie *Assoziation* der Menschen, wie Marx und Engels es später im *Manifest der Kommunistischen Partei* nennen werden,³² zum Ziel der Menschen, sondern umgekehrt werden die in den Menschenrechten garantierten Individualinteressen zum alleinigen Zweck des politischen Zusammenschlusses. Es kommt damit für Marx zu einer Verkehrung von Mittel und Zweck. Das politische Gemeinwesen wird zum bloßen Mittel für die Erhaltung der Menschenrechte in der bürgerlichen Gesellschaft degradiert.³³

Indem die Menschenrechte ihren eigenen Bestandsschutz verrechtlichen und dem politischen Staat den Schutzauftrag verleihen, reproduzieren sie nicht nur sich selbst, sondern die Verfasstheit der bürgerlichen Gesellschaft, in der sie entstanden sind. Die französische Verfassung mit der unbedingten Erklärung der Menschenrechte ist die Verfassung und unbedingte Erklärung der bürgerlichen Gesellschaft. Diese dialektische Verflechtung

31 Menschenverachtend war und ist es, diese Vorstellung eines Gemeinwesens im Sinne einer homogenen „Gemeinschaft“ zu verstehen, wie es in realsozialistischer Theorie und Praxis verschiedener Ausprägung vorkam und vorkommt. Dem ist der theoretische Grund zu entziehen und einer Marx-Lektüre der Vorzug zu geben, in der das Kollektiv nicht als totalitäre Autorität begriffen wird, dem sich das Individuum absolut zu unterwerfen hat, sondern einer solchen, in der das Besondere, mit Hegel gesprochen, im Allgemeinen zu sich selbst kommt. Individualität also auch (oder gerade erst) in einer kollektiv organisierten, von Herrschaftsformen befreiten Gesellschaft seinen Platz hat. In dieser Lesart vgl. Andrea Maihofer, *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*, Baden-Baden 1992, 97ff.; Daniel Loick, Abhängigkeitserklärung. Recht und Subjektivität, in: Jaeggi/ ders. (Hrsg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2014, 296–318 (314f.).

32 „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ Karl Marx/ Friedrich Engels, *Das Manifest der Kommunistischen Partei* in: Marx-Engels-Werke (MEW) Band 4, Berlin 1959, 482.

33 Marx, JF (Fn. 1), 531f.

der bürgerlichen Gesellschaft mit dem politischen Staat und dem Recht löst Marx in seinem Essay *Zur Judenfrage* auf.

Das Recht, das Privatinteressen versichert, steht demnach einer Form von Sozialität entgegen, in der Menschen zusammen agieren, überhaupt aufeinander Bezug nehmen. Es konnte mit Marx gezeigt werden, dass das Recht, das gesellschaftlich ist, weil es in einer bestimmten Gesellschaftsform entstanden ist und diese durch den dem Recht inhärenten Schutzauftrag reproduziert, anti-sozial wirkt.

4. Das falsche Recht oder die unwahre Erscheinung des Menschen

Bisher konnte gezeigt werden, wie Marx das bürgerliche Recht in seiner Dialektik begreift. Es wurde noch nicht gezeigt, worin genau er das bürgerliche Recht in seiner Verfasstheit kritisiert. Erörtert wird hier die Marxsche Doppelstruktur der Kritik als Erkenntnikritik und immanente Kritik des Rechts.

Ausgehend von der Anthropologie des egoistischen Menschen, basiert der politische Staat auf der Annahme, dass der Mensch bloß seinen individuellen Privatinteressen folgt, von sich selbst und anderen Menschen getrennt, sich im „Krieg aller gegen alle“³⁴ befindet. Für Marx indessen ist dies die falsche Prämisse. Zum „wirklichen Gattungswesen“³⁵ wird der Mensch erst *in Beziehung auf* andere, also erst *in Gesellschaft*.³⁶ Menschliche Subjektivität konstituiert sich in der bewussten Bezugnahme auf andere Menschen und basiert auf dem Prinzip gegenseitiger, intersubjektiver Anerkennung. Die Konzeption des Menschseins hat bei Marx eine normative Bestimmung.³⁷ Diese Hegelsche Grundannahme der Dependenz der Menschen wird im politischen Staat und durch das Recht verkannt, wenn die bürgerliche Gesellschaft und mit ihr die Selbstbezogenheit und absolute Autonomie des Menschen zu seiner Voraussetzung gemacht wird.

Die Menschenrechte, Verrechtlichung der Privatinteressen, erscheinen als die *natürlichen* Rechte. Die Selbstbezogenheit wird zur Natur des Menschen erklärt, nicht seine Sozialität.³⁸ In der bürgerlichen Gesellschaft ist der Mensch, so Marx, „sich selbst verloren, veräußert“, bloße „unkultivierte, unsoziale Erscheinung“.³⁹ Diese Entfremdung des Menschen von sich und den anderen Mitgliedern seiner Gattung findet seine Berechti-

34 Marx, JF (Fn. 1), 519.

35 Ebd., 524.

36 Vgl. hierzu die emphatische Passage in Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in Gesellschaft sich vereinzeln kann.“ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx- Engels-Werke, Band 42, Berlin 1983, 20.

37 Vgl. Andreas Arndt, Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx, Berlin 2015, 117 ff.

38 Bei der Verwendung der Begriffe Gattungswesen und Natur ist zu beachten, dass hier keineswegs davon ausgegangen wird, dass es eine Identität im Sinne einer abstrakten Eigentlichkeit des Menschen gäbe, die zu etwas wie einer biologistischen Essenz menschlichen Lebens erklärt werden könnte. Hingegen werden die Begriffe hier als dialektische verstanden, die in Abhängigkeit zu den gesellschaftlichen Verhältnissen stehen. Vgl. zu den historisch-materialistischen Implikationen der marxistischen Begriffe Gattungsleben und Natur Michael Quante/ David Schweikard (Hrsg.), Marx Handbuch, Stuttgart 2016, 159 ff.

39 Marx, JF (Fn. 1), 524.

gung in dem bürgerlichen Recht.⁴⁰ Das Gattungsleben des Menschen verwirklicht sich nicht, denn mit der politischen Emanzipation wurde nicht menschliche Sozialität, sondern Antisozialität zur Voraussetzung des Gemeinwesens.

Mit Loick lässt sich feststellen, dass es nicht Marx' Anliegen ist, moralisch zu urteilen und dem Recht ein *ethisches* Defizit zu diagnostizieren. Es geht Marx nicht darum, eine Moralphilosophie des guten oder richtigen Lebens zu formulieren, sondern eine Gesellschaftskritik zu fassen, die (zunächst) unabhängig von ethischen Wertungsfragen ist.⁴¹ Das Recht ist für Marx im *epistemologischen Sinn* falsch, da es eine scheinbar naturhafte Selbstbezogenheit des Menschen zu seiner Prämisse macht.⁴² Dass sich seine Erkenntniskritik an dieser Stelle mit einem normativen Begriffsverständnis von der Sozialität des Menschseins verschränkt, kann gerade als Besonderheit der Marxschen Philosophie ausgemacht werden.⁴³

In der bürgerlichen Gesellschaft ist der Mensch nach Marx „unwahre Erscheinung“.⁴⁴ Der Mensch (als Objekt) *erscheint* in der bürgerlichen Gesellschaft – im erkenntnistheoretischen Sinne – also verzerrt und entspricht nicht seinem *wahren* Gattungswesen; er ist seinem Gattungswesen entfremdet.⁴⁵ Die gesellschaftlichen Verhältnisse verunmöglichen also Erkenntnis von *wahrhafter* Menschlichkeit und dem Menschen in seiner Vermitteltheit durch eben jene.

Die menschlicher Subjektivität zugrundeliegende Verbindung mit anderen ist im Recht nicht verwirklicht. Mehr noch: Sie ist vom Recht notwendigerweise, nämlich auf den Selbsterhalt des Rechts gerichtet, verdeckt und verhindert. Daran legt sich der ideologische Gehalt des Rechts frei.⁴⁶ Das Recht muss, um sich selbst – weil es Privatinteressen verrechtlicht – zu erhalten, menschliche Abhängigkeiten negieren und eine absolute Autonomie des Menschen hypostasieren. Indem die Menschenrechte den Schein der Natürlichkeit tragen, suggerieren sie die Unveränderlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse; insbesondere aber verschleieren sie die Historizität und Kontingenz des Rechts.

Marx formuliert eine *immanente Kritik* am bürgerlichen Recht: Der Anspruch der Menschenrechte, die Werte der Französischen Revolution Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen, schlägt um in durch das Recht selbst produzierte Unfreiheit und Ungleich-

40 Ebd., 523. Vgl. zu dem Zusammenhang der Begriffe Gattungswesen und Entfremdung bei Marx: Michael Quante, Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz, in: Jaeggi/ Loick (Fn. 31), 69–88 (75 ff.).

41 Notwendig für jede Gesellschaftskritik ist das Verstehen moralischer Unzulänglichkeiten, um Wege der Überwindung denken zu können. Insofern ist die subjektiv-psychologische oder moralische Ebene auch nicht von der gesellschaftlich-kollektiven zu trennen, vgl. dazu auch Quante/ Schweikard (Fn. 38), 162.

42 Loick (Fn. 2), 173 f.

43 Quante/ Schweikard (Fn. 38), 162.

44 Marx, JF (Fn. 1), 518.

45 Erscheinung und Wesen oder Wirklichkeit des Erscheinenden fallen bei Marx auseinander; Erscheinung kann gelesen werden als die unmittelbare und darin falsche Realitätsform einer vermittelten Sache. Das epistemische Problem, das in der Sache selbst begründet liegt, wird von Marx (allerdings uneinheitlich) als Erscheinung artikuliert. Darin liegt der Begriff der Erscheinung bei Marx nah an seinem Begriff von Ideologie, vgl. Haug, Erscheinung, Erscheinungsform, in: ders. (Hrsg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 3, Berlin u.a. 1997, 810 ff.

46 Ideologie wird hier mit Adorno als objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewusstsein verstanden. Theodor W. Adorno, Beitrag zur Ideologienlehre in: ders., Gesammelte Schriften Band 8, 457–477 (472). Vgl. dazu Rahel Jaeggi, Was ist Ideologiekritik?, in: dies./Wesche (Hrsg.), Was ist Kritik?, Frankfurt a.M. 2013, 266–298 (272 ff.).

heit der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft. Sie lösen ihr eigenes Versprechen nicht ein. Mit der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise, die bei Marx begrifflich im *Kapital* mehr in den Fokus der Gesellschaftskritik rücken wird, zeigt er, wie die Freiheit der Menschen durch die Unterdrückung der Arbeiterklasse unter der Herrschaft des Kapitals und die Gleichheit durch die ungleiche Verteilung des Eigentums an den Produktionsmitteln verhindert wird.⁴⁷

Diese Kritik ist bereits in *Zur Judenfrage* angelegt: „Jene individuelle Freiheit [das Recht auf Freiheit, Anm. I.R], wie diese Nutzanwendung derselben [das Recht auf Privateigentum, Anm. I.R] bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft. Sie lässt jeden Menschen im anderen Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die Schranken seiner Freiheit erblicken.“⁴⁸ Der Begriff der Freiheit ist für Marx nicht, wie er in den Menschenrechten gefasst ist, als negative Freiheit zu denken, also nur bestimmt durch die Begrenzung der Freiheit anderer Menschen. Freiheit kommt für Marx erst in der Gesellschaft zu ihrer Wirklichkeit.⁴⁹ Freiheit ist möglich erst in der Beziehung zu anderen und nicht ohne sie.⁵⁰ Die Menschenrechte tragen einen immanenten Widerspruch. Sie stehen ihrem eigenen Universalitätsanspruch nach Freiheit und Gleichheit diametral entgegen, da sie Freiheit und Gleichheit beschränken, anstatt sie zu verwirklichen.

Die immanente Kritik beschränkt sich hierbei nicht darauf, die Widersprüchlichkeit der Menschenrechte als gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang aufzudecken, sondern zugleich den Universalitätsanspruch als einen historisch beschränkten zu kritisieren. Nicht die beschränkte Geltung der Menschenrechte, sondern ihre Struktur steht im Zentrum der Kritik.⁵¹

Marx kritisiert das Recht also auf zwei Weisen: Zum einen, weil die dem Menschen wesentliche Dependenz durch das Recht negiert wird und darin im epistemologischen Sinn falsch ist, und zum anderen, weil das Recht sein eigenes Versprechen nicht nur nicht einlöst, sondern sogar verhindert, also immanent falsch ist. Seine Erkenntniskritik ist dabei eng mit Ideologiekritik verwoben.

Diese Verschränkung von Erkenntnis- und Ideologiekritik im Recht findet sich auch bei Adorno. Ideologisch ist, so Adorno, schon die definitorische Systematik des Rechts, sein „Gehege“,⁵² in dem jede Differenz gewaltsam um der Einheit willen eingepasst wird und das formale Äquivalenzprinzip zur absoluten Norm wird, wodurch es letztlich in Ungleichheit umschlägt. Durch Sanktionen übt das (bereits epistemologisch) gewaltsame Recht in der vollends verwalteten Welt reale Gewalt aus. Dasjenige also, was in der Dik-

47 Vgl. Arndt (Fn. 37), 96 ff.

48 Marx, JF (Fn. 1), 529.

49 Vgl. dazu auch die Marxschen Ausführungen in der Deutschen Ideologie: „[Erst] in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich. In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur, insofern sie Individuen dieser Klasse waren. [...] In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit.“ Karl Marx/ Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Marx- Engels-Werke Band 3, Berlin 1958, 74.

50 Arndt (Fn. 37), 117 ff.

51 So auch Maihofer (Fn. 31), 117 ff.

52 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, in: ders., *Gesammelte Schriften* Band 6, Frankfurt a.M. 2003, 7-412 (304). (ND.).

tatur unverschleiert als unmittelbare Gewalt hervortritt, ist mittelbar, so Adorno, seit jener da.⁵³

5. Probleme einer materialistischen Rechtstheorie

Andreas Fisahn widmet sich als einer von wenigen zeitgenössischen Rechtstheoretiker:innen in seinem Buch *Staat, Recht und Demokratie* dem Essay *Zur Judenfrage*.⁵⁴ Er lehnt zwar eine ökonomistische Lesart der Marxschen Texte grundsätzlich ab, deduziert aber letztlich doch jede Rechtsfigur aus dem Basis-Überbau-Schema,⁵⁵ was, wie *Sonja Buckel* grundlegend zu dieser Ableitungsperspektive feststellt, das Recht als bloßen „Reflex des Eigentlichen“ erscheinen lässt und damit das dem Recht eigene ideologische Moment, seine eigene Materialität und Geschichte verkennt.⁵⁶ *Benno Zabel* lässt anschaulich werden, dass dieser Irrtum in realsozialistischer Rechtstheorie durchaus verbreitet war.⁵⁷ Fisahn geht bisweilen sogar so weit, nicht wie Marx das Verhältnis von Subjektivierung, gesellschaftlicher Arbeitsteilung und Recht zu ergründen, sondern die kapitalistischen Verhältnisse selbst zu personifizieren.⁵⁸

Die Popularität einer solch ökonomistischen Lesart scheint in der Tendenz begründet zu liegen, dass marxistische Rechtstheorie zumeist eine *nach Marx* ist. Sie erhebt *Eugen Paschukanis* zum maßgeblichen Akteur und seine Ableitung des Rechts aus dem Warenaustauschverhältnis zum zentralen Theorem. Damit reduziert Paschukanis, so Buckel, das Recht auf die Funktion des Tauschgesetzes und verkennt damit die Vermittlung anderer Herrschaftsverhältnisse mit dem Produktionsverhältnis also letztlich die Totalität der kapitalistischen Vergesellschaftung.⁵⁹ Über das von Paschukanis aufgestellte Analogon von Warenform und Rechtsform erhält das *Kapital* den Vorrang vor anderen Schriften von Marx zur Rechtskritik. Die Aufsatzsammlung *Recht-Staat-Kritik 1* der AG *Rechtskritik* veranschaulicht die Bedeutsamkeit Paschukanis‘ Werk für die zeitgenössische materialistische Rechtstheorie beispielhaft.⁶⁰ Der Essay von *Andreas Arndt* aus demselben Band steht dem entgegen, indem er sehr treffend die Inkonsistenzen von Paschukanis‘ Rechtsformanalyse an der Stelle aufzeigt, wo die Analogie mangels Gebrauchswertäquivalent in der Rechtsform unstimmig wird. Die zeitgenössische Rechtstheorie könnte damit also mit Marx gegen Paschukanis wieder zu Marx zurückkommen und sich so von einem reduktionistischen Begriff des Rechts lösen. Arndt weist schließlich nach, wie Paschukanis‘ rechtstheoretische Umsetzung materialistischer Vulgata auf einen Romantizismus des Kollektivs zusteuer, in dessen „Säurebad“ sich jede Subjektivität auflöst, was als einziger

53 Adorno, ND (Fn. 52), 304.

54 Andreas Fisahn, *Staat, Recht und Demokratie*, Köln 2018, 129.

55 Ebd. 112-117, 131, 136.

56 Buckel (Fn. 30), 132.

57 Benno Zabel, Zwischen Kritik und Ideologie in: Steinberg (Hrsg.), *Sozialistische Straftheorie und -praxis in Europa*, Baden-Baden 2018, 149-183; vgl. beispielhaft: Maximilian Klenner, Menschenrechte und Marxismus. Studien zur Rechtsphilosophie, Berlin 1982, 86; dem entgegen: Maihofer (Fn. 31), 94 f.

58 Fisahn (Fn. 54), 83 ff., 116, 119 f.

59 Sonja Buckel, Neo-Materialistische Rechtstheorie in: dies. u.a. (Hrsg.), *Neue Theorien des Rechts*, Stuttgart 2020, 189- 205 (195 f., 201).

60 AG *Rechtskritik* (Hrsg.), *Recht-Staat-Kritik 1*, Berlin 2017.

Ausweg aus der warenproduzierenden Gesellschaft und damit auch aus dem Rechtssystem präsentiert wird.⁶¹

Als Rechtskritik steht die marxistische Rechtstheorie stets im Wettstreit darum, die jeweils kritischere zu sein. Die Frage danach, was aus der Kritik folgt, scheint unumgänglich. So scheiden sich die Positionen in diejenigen Befürworter:innen einer Transformation des Rechts unter Beibehaltung der Rechtsform, wie etwa *Benno Zabel* oder *Alexander Neupert-Doppler*,⁶² und denjenigen, die eine „radikalere“ Transformation des Rechts bzw. der (subjektiven) Rechte über die bestehende Form hinaus als Revolution fordern, wie etwa Loick oder Menke.⁶³ Pauschalisierend wird in diesem Wettstreit dann jener Position vorgeworfen, sie würde durch die grundsätzliche Affirmation des Rechts in seiner Form in den Verhältnissen des Liberalismus stecken bleiben und darin schon kein emanzipatorisches Potential vollziehen.⁶⁴ Letzterer wird entgegnet, sie schließe mit ihrer Rechtskritik über das Ziel hinaus und sinniere in letzter Konsequenz einen autoritären Staatsapparat herbei, welcher Subjektivität – also das Inkommensurabile schlechthin – hegemonial zu unterdrücken suche.⁶⁵ Gesellschaft ohne Recht würde hier also eingedenk der Shoah zur „Beute purer Willkür“.⁶⁶

6. Bilderverbot des richtigen Rechts

Die Frage danach, was aus der Marxschen Rechtskritik folgt, wie also das richtige Recht aussehen kann, beantwortet Marx genauso wenig konkret wie seine Vorstellungen nach einer besseren Gesellschaft. Wesentlich ist für Marx, dass die Menschenrechte mit einem anderen Inhalt (oder mit dem gleichen Inhalt, der dann aber wirklich *für alle* gilt) miteinander besser oder richtig wären. Falsch ist das Recht in seinem historisch gewachsenen Mechanismus. Aus diesem Grunde wäre eben kein anderes Recht in der bürgerlichen Gesellschaft besser.

Marx macht deutlich, dass die radikale Veränderung der Verhältnisse nur mit der *wahren menschlichen* Emanzipation gelingen kann. Also „erst wenn der wirkliche individuelle Mensch [...] in seinen individuellen Verhältnissen *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚*forces propres*‘ als gesellschaftliche Kräfte anerkannt und organisiert hat [...], erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“⁶⁷ Wie diese „widerspruchslose“ menschliche Emanzipation aussieht und wie die gesellschaftlichen Verhältnisse nach der Emanzipation gestaltet werden, kann mit Marx nicht näher begrifflich

61 Andreas Arndt, Rechtsform gleich Warenform?, in: AG Rechtskritik (Hrsg.), (Fn. 60), 41-49 (48 f.).

62 Zabel (Fn. 57), 182 f.; ders., Das Recht der postrevolutionären Gesellschaft, in: Steinberg (Hrsg.), Sozialistische Straftheorie und -praxis in Europa, Baden-Baden 2018, 65-92; Alexander Neupert-Doppler, Rechtskritik als Unterscheidung, in: Politik und Recht 2017 (1), 155-170 (165 ff.).

63 Daniel Loick, „Moment anstatt Grund“, in: Fischer-Lescano u.a. (Hrsg.), (Fn. 30), 325-339; Loick (Fn. 2), 295 f.; Menke (Fn. 15), 369 ff., 381; vgl. zur Darstellung beider als sog. post-juridische Theorien in Anknüpfung an Walter Benjamins Kritik der Gewalt: Hannah Franzki, Post-Juridische Rechtstheorien, in: Buckel u.a. (Hrsg.) (Fn. 59), 67-84.

64 Loick (Fn. 63), 327; Menke (Fn. 15), 289.

65 Arndt (Fn. 61), 48; Zabel, Gerechtigkeit und „responsive“ Demokratie, in: Fischer- Lescano u.a. (Hrsg.) (Fn. 30), 187-202 (198 ff.).

66 Adorno, ND (Fn. 52), 304.

67 Marx, JF (Fn. 1), 536.

bestimmt werden. Dieses Bilderverbot einer besseren Gesellschaft muss ernst genommen werden: Erkenntnistheoretisch falsch wäre es schon, einen Begriff der wahren Gesellschaft zu entwickeln, bei dem dasjenige zurechtgestutzt wird, was sich dem herrschenden Allgemeinprinzip verwehrt, um im Wege der Subsumtion in die Definition eingepasst zu werden.⁶⁸ Dies bliebe der „irrationalen Rationalität“ des Rechts immanent, in der gerade das „nicht Gedeckte, jede nicht präformierte Erfahrung des Spezifischen um bruchloser Systematik willen“ abgeschnitten wird.⁶⁹ Schon die Frage danach, ob die Revolution der Rechte „tatsächlich umsetzbar“ ist,⁷⁰ geht demnach an ihrem Gegenstand vorbei. Im Sinne von Adorno kann die richtige Gesellschaft also nur in bestimmter Negation als nichtidentische gerade in Gegenbewegung zu positivistischen – idealistischen oder materialistischen – Konzeptionen denkbar werden. Wenn dies bei einigen die 11. Feuerbachthese in Erinnerung ruft,⁷¹ so ist dem mit dem vorliegenden Beitrag zu entgegnen: Die Dialektik des Rechts ist „das Selbstbewusstsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszubrechen, ist objektiv ihr Ziel.“⁷² Konkretistische und also undialektische Schlüsse aus dem Marxschen Text etwa nach einer „Abschaffung des Rechts“ verbieten sich daher. Er versperrt sich gerade etwaigen Erwartungen an Handlungsanweisungen und Alternativen. Simplifizierend wäre es also, diese an den Text heranzutragen.

68 Adorno, ND (Fn. 52), 193 ff.

69 Adorno, ND (Fn. 52), 304.

70 Dass die Antwort darauf dann zwiespältig ausfallen muss, überrascht dabei wenig: Zabel (Fn. 64), 189.

71 Buckel (Fn. 30), 140.

72 Adorno, ND (Fn. 52), 398.