

### **3. Die Frühschriften – Vom „Land der Vernunft“ und seinen „lügenden Nebelbänken“**

---

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit einer Periode des Marx'schen Denkens, die ich für meine Zwecke mit „Periode der existierenden Vernunft“ überschreibe. Sie soll unter Bezugnahme auf drei Schriften diskutiert werden, die in den Jahren 1843 und 1844 entstanden sind. Sie sind bei allen Unterschieden im Einzelnen dadurch gekennzeichnet, dass Marx am emphatischen Gebrauch des Begriffes der Vernunft festhält. Er spricht von der „Vernunft“ die „immer existiert [hat; M.E.], nur nicht immer in der vernünftigen Form.“<sup>1</sup> Damit existiert zwischen der Marx'schen *Dissertation*, in deren Anhang das Land der Vernunft in Sicht geraten war, und den Texten dieser Periode eine Kontinuität. Ich ziehe im Wesentlichen drei Manuskript gebliebene Texte heran. *Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*<sup>2</sup> von 1843, die sogenannten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*<sup>3</sup> von 1844 und die sogenannten *Millexzerpte* aus demselben Jahr.<sup>4</sup>

- 
- 1 Karl Marx (1844): [Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern], in: MEW 1, Berlin 1976, S 337–346, hier S. 345.
  - 2 Karl Marx (1843): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: MEW 1, Berlin 1976, S. 203–333.
  - 3 Karl Marx (1844): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW EB 1, Berlin 1968, S. 465–588.
  - 4 Karl Marx (1844): Auszüge aus James Mills Buch *Élemens d'économie politique. Trad. par J.T. Parisot*, Paris 1823, in: MEW EB 1, Berlin 1968, S. 443–464. Diese hier *Millexzerpte* genannte Schrift stammt aus der ersten Phase der Marx'schen Beschäftigung mit nationalökonomischen Autoren. Im gleichen Zeitraum sind Exzerpte von Say, Smith, Ricardo etc. überliefert. Die genaue zeitliche Einordnung ist umstritten. Laut dem Apparat des MEGA<sup>2</sup>-Bandes *Exzerpte und Notizen Sommer 1844*

Der auffälligste Unterschied zwischen dem ersten und den letzten beiden Texten liegt im Gegenstandsbereich der Analyse. Beschäftigt sich Marx in der *Dissertation* noch mit der Naturphilosophie bzw. mit der Religionskritik, so steht *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* paradigmatisch für die kurze Phase der Marx'schen „Kritik der Politik“. Mit den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und den *Millexzerten* beginnt dann eine Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie, die ihn den Rest seines Lebens festhalten wird.

Die nachfolgenden Schriften aus den Jahren zwischen 1844 und 1847 namentlich die *Die Heilige Familie*<sup>5</sup>, *Die Deutsche Ideologie*<sup>6</sup> und *Das Elend der Philosophie*<sup>7</sup> werden in dieser Arbeit kaum behandelt. Mit ihnen setzt dem Selbstverständnis nach eine neue Phase des Marx'schen Denkens ein. Sie ist charakterisiert durch die Abkehr von der philosophischen Sprache des deutschen Idealismus, die die vorherige Periode noch auszeichnete. Für die Zwecke dieser Arbeit sind die Änderungen in Marx' Positionen aber nicht so bedeutsam, dass

---

bis Anfang 1847 sind die Millexzerte nach den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* geschrieben worden, zeitgleich mit der *Heiligen Familie*. Vgl. Karl Marx (1844–47): Exzerpte und Notizen Sommer 1844 bis Anfang 1847, MEGA<sup>2</sup> IV/3, Berlin 1988, S. 450. Diese Datierung, die vor allem auf formalen Argumenten beruht, ist allerdings inhaltlich problematisch, da sich Marx in den *Millexzerten* viel skeptischer gegenüber dem ökonomischen Gesetzesbegriff äußert als in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* oder in der *Heiligen Familie*. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* findet sich darüber hinaus eine ähnliche Vertheidigung Ricardos wie in der *Heiligen Familie*, in den *Millexzerten* hingegen nicht.

- 5 Karl Marx/Friedrich Engels (1844): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, in: MEW 2, Berlin 1972, S. 3–223. Die *Heilige Familie* ist die erste gemeinsame Schrift mit Friedrich Engels.
- 6 Karl Marx/Friedrich Engels (1845f.): Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: MEW 3, Berlin 1969, S. 5–530. Von einigen Passagen der *Deutschen Ideologie* existiert mittlerweile auch eine textkritische Ausgabe. Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels/Joseph Weydemeyer (1845f.): Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno, Marx-Engels Jahrbuch 2003, Berlin. Es ist zu beachten, dass einige Passagen in den MEW weggefalen sind – etwa jene Charakterisierung der deutschen Nation als „die Scheiße an und für sich“ (ebd., S. 17f.).
- 7 Karl Marx (1846f.): Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, übersetzt von Eduard Bernstein und Karl Kautsky, in: MEW 4, Berlin 1972, S. 63–182.

sie hier ausführlich behandelt werden müssten. Sie sind im Wesentlichen eine Kritik an der Missverständlichkeit spekulativer Aussagen, anstatt einer Kritik an spekulativen Aussagen generell.

### **3.1 MARX' VERSTÄNDNIS DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS**

Wie im vorangegangenen Kapitel erläutert wurde, entwickelt Marx in seiner *Doktordissertation* kein eigenes Modell einer Sozialphilosophie, das es ihm erlaubt, sich von den von ihm als problematisch verstandenen Hegel'schen Kategorien abzusetzen. Der Rückgriff auf Epikur gestattet ihm nicht viel mehr als das Insistieren auf die Möglichkeit der Kritik an Vorstellungen und Institutionen. Auch in den Texten der nun zu besprechenden Periode der „existierenden Vernunft“ wird kein Modell gesellschaftlicher Seinsweisen – bzw. eine eigenständige „Sozialontologie“<sup>8</sup> – entwickelt. Marx' Hauptaugenmerk liegt nicht auf ausgearbeiteten philosophischen Entwürfen, er entwickelt seine Gedanken mehr in der direkten Auseinandersetzung mit anderen Autoren. Dennoch bietet Marx' kritische Beschäftigung mit einem bestimmten Hegelverständnis auf der einen Seite sowie mit den Junghegelianern auf der anderen eine Vielzahl von Anhaltspunkten für den Stand des Marx'schen Problembewusstseins bezüglich einer Sozialontologie und letztlich auch für die Explikation seines subjektiven Prinzips. Er greift dabei unter anderem auf ein kategoriales Raster zurück, welches dem Universalienstreit der Scholastik<sup>9</sup> entstammt und auch von mir als Orientierungs-

---

8 Ich verwende den Begriff „Ontologie“ nicht im Sinne von „unvermittelter Objektivismus“ wie etwa Alfred Schmidt in der Tradition Adornos. Vgl. Alfred Schmidt (1971): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. 3. Auflage, Frankfurt a.M. und Köln 1978, S. 19. Die hier ontologisch genannte Frage, in welchen Kategorien Marx das Verhältnisses von Individuen und ihren sozialen Formen denkt, halte ich für gerechtfertigt, da dieser – gerade wegen seiner Emanzipationsperspektive – nicht ausschließlich „konkret“ argumentiert. Er entwickelt seine konkreten historischen Analysen vor dem Hintergrund allgemeiner Bestimmungen. Diese bleiben zwar aus guten Gründen, wie sich etwa in Abschnitt 3.2 zeigen wird, abstrakt und formal, dennoch sind sie allgemeine Bestimmungen. Dies erkennt auch Schmidt in Bezug auf den Marx'schen Naturbegriff immer wieder an.

9 Zum Universalienstreit generell vgl. Kurt Flasch (2000): Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus bis Machiavelli, Stuttgart; Günther Mensching (1992): Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen

rahmen verwendet wird.<sup>10</sup> Wird in der Scholastik die Seinsweise der Universalien, also der allgemeinen Begriffe, diskutiert, so wird im Marx'schen Kontext<sup>11</sup> darunter die Frage verstanden, ob die gesellschaftlichen Verhältnisse „real“ sind oder ob sie lediglich Abstraktionen des Denkens sind, mit denen man sich in der Welt orientiert. Diese Frage zu stellen ist auch deshalb gerechtfertigt, weil Marx selbst immer wieder auf die Kategorien des Universalienstreits zurückgreift.<sup>12</sup> Ich stütze mich in diesem Abschnitt hauptsächlich auf Marx' Auseinandersetzung mit Hegels *Rechtsphilosophie*,<sup>13</sup> beziehe aber auch Aussagen aus seiner metaphysikkritischen Phase mit ein, die eine Präzisierung bestimmter Thesen der Periode von 1843/44 erlauben. Marx ständige Auseinandersetzungen mit anderen Autoren bringen es dabei mit sich, dass seine konkreten Formulierungen oftmals durch die Absetzung gegen jene bestimmt werden. Dadurch ergeben sich mitunter Ungereimtheiten. Ich beabsichtige nicht, diese hier im Zuge einer glättenden Rekonstruktion auszuräumen, vielmehr liegt mein Augenmerk gerade auf der Vielschichtigkeit der Marx'schen Position.

Ich diskutiere drei Positionen, die ich Marx zuerst *versuchsweise* zuschreibe und zu denen sich jeweils entsprechende Textstellen in der *Kritik der Hegelschen*

---

Denkens im Mittelalter, Stuttgart; Alain de Libera (1998): Der Universalienstreit von Platon bis zum Ende des Mittelalters, München 2005; Hans-Ulrich Wöhler (Hg.): Texte zum Universalienstreit. Zwei Bände, Berlin 1992.

- 10 Ob Marx die in Frage stehenden Kategorien der mittelalterlichen Debatte entlehnt hat, oder sie aus anderen Quellen – etwa von Leibniz – entnimmt, bleibt an dieser Stelle eine offene Frage.
- 11 Vgl. dazu auch den Text von Günther Mensching (1983): Nominalistische und realistische Momente des Marx'schen Arbeitsbegriffs, in: Christoph Türcke u.a. (Hg.): Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marx'schen Theorie, Lüneburg 1983, S. 58–76.
- 12 Der Marx'schen Bezugnahme auf die entsprechenden Termini und der folgenden Auseinandersetzung ist unbenommen, dass die bis heute andauernde Diskussion um die Seinsweise der Universalien einen wesentlich komplexeren Charakter besitzt als die hier geführte sozialphilosophische Diskussion. Insofern sind die Termini des Nominalismus und Realismus vielleicht nicht hilfreich für diejenigen, die sie hauptsächlich in ihrer „ursprünglichen“ Bedeutung verwenden. Nichtsdestotrotz hat sich auch eine sozialphilosophische Tradition der Verwendung dieser Begriffe etabliert, die es rechtfertigt, hier auf sie zurückzugreifen.
- 13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1821): Grundlinien der Philosophie des Rechts. HWB 7, Frankfurt a.M. 1970. Die Frage inwieweit Marx' Hegelbild gerechtfertigt ist, wird im Folgenden nicht diskutiert. Hegel wird von Marx als Kontrastfolie herangezogen, um seine Position besser entwickeln zu können. Dem folge ich.

*Rechtsphilosophie* finden lassen. Die Argumentation folgt drei Orientierungspunkten, die ich als „*Institutionennominalismus*“ (a), als „*kritisch-realistischen Institutionenrealismus*“<sup>14</sup> (b) und als „*Aufhebung des scheinbaren Gegensatzes von Individuum und Gesellschaft*“ (c) bezeichne. Bei allen Unschärfen im Einzelnen soll dabei Marx *doppelte Ontologie* herausgearbeitet werden, d.h. es ist zu zeigen, dass Marx mit einer *Ontologie des Wesens* und einer *Ontologie des Scheins* operiert. Marx subjektives Prinzip baut im Wesentlichen auf dieser zugleich historisch zu verstehenden Differenz auf.

(a) Die Frage danach, wer „wirklich“ bzw. „eigentlich“ handelt, *scheint* sich – betrachtet man allein Marx' Kritik an falschen Hypostasierungen – eindeutig beantworten zu lassen. Es sind und können nur die einzelnen Individuen<sup>15</sup> sein. Ist Marx also Nominalist? Er kritisiert Hegel in nominalistischem Gestus dafür, dass in dessen *Rechtsphilosophie* Allgemeinbegriffe – hier an erster Stelle die *Idee des Staates* – gegenüber den *eigentlichen Subjekten* hypostasiert werden.<sup>16</sup> Sprachlich drückt sich dies in der Subjekt-Prädikat-Verkehrung aus, die Marx als sprachliche Camouflage charakterisiert: „Wichtig ist, daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die ‚politische Gesinnung‘, zum Prädikat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädikats vor.“<sup>17</sup> Hegel entwickelt seine Theorie nicht nur unter der Prämisse, die vernünftigen Momente aus den gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen herauszupräparieren, er stellt diese auch als die treibenden Momente der Entwicklung – als Subjekte also – dar. Die Begründung erfolgt theorieintern dadurch, dass zu einem vernünftigen Institutionengeflecht auch deren vernünftige, d.h. vor allem nicht zufällige, Entwicklung gehört. Hegel gerät aber dann unter Rechtfertigungsdruck, wenn das, was er darstellt, nicht zum vernünftigen Bestand der Institutionen zu zählen ist. In dieser Hinsicht ist ihm die zeitgebundene

---

14 Die Bezeichnung „*kritisch-realistischer Institutionenrealismus*“ verwendet das Wort „real“ in zweifacher Bedeutung. In der Tradition des Nominalismusstreits wird die Bezeichnung „real“ der Bezeichnung „nominal“ entgegengesetzt. In der Hegel'schen Begriffstradition steht die Bezeichnung „real“ der Bezeichnung „wirklich“ gegenüber.

15 Zum Begriff des Individuums vgl. die Seiten 67–69 dieser Arbeit.

16 Wiederum geht es mir an dieser Stelle nicht um die Frage, ob und inwieweit Marx' Kritik an Hegel berechtigt ist oder nicht.

17 MEW 1, S. 209.

Affirmation von Herrschaftsformen vorgeworfen worden, konkret etwa die Vertheidigung des Patriarchats.<sup>18</sup>

Wer aber sind für Marx die „eigentlichen Subjekte“? Dass die Frage nicht unmittelbar zu beantworten ist, kann zuerst durch folgendes Zitat deutlich gemacht werden: „Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung.“<sup>19</sup> Hier ist es ein Kollektiv, das handelt, nicht die einzelnen Individuen. Dieser Satz lässt sich noch in einem nominalistischen Sinn interpretieren, wenn man annimmt, dass Marx „Volk“ und ähnliche Begriffe als nominale Abstraktionen versteht, als bloße Zusammenfassungen oder bloße Menge einzelner Individuen. Marx’ Position wäre so immer noch als nominalistisch oder atomistisch zu charakterisieren. Dies würde bedeuten, dass er sich Epikurs Standpunkt zu eigen gemacht hätte und Hegels Gedanken des objektiven Geistes zurückwiese. Nun wäre ein solcher Bruch im Marx’schen Denken, der noch dazu keine expliziten Textzeugen besitzt, sehr überraschend. Nimmt man dennoch für einen Moment an, Marx’ Position wäre damit hinreichend charakterisiert, lassen sich zwei Kritikpunkte an den herrschenden Allgemeinheiten unterscheiden: Marx kritisiert Hegel zum einen methodisch wegen dessen angeblicher Hypostasierung der logischen Kategorien vor den materialen,<sup>20</sup> zum anderen kritisiert er

- 
- 18 Eine abgeschwächte Form dieser Kritik entwickelt Axel Honneth. Vgl. Ders. (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, insb. 107ff.
  - 19 MEW 1, S. 231.
  - 20 Dieser Vorwurf des Logizismus ist Marx zentraler Kritikpunkt an Hegel. Er soll eine Position treffen, die der Methode – der Art und Weise der Anmessung begrifflicher Schemata an die Realität – die Suprematie vor der Realität zugesteht, d.h. die logischen und formalen Begriffe gegenüber den materialen Begriffen zu stark gewichtet. Hegel wird vorgeworfen, seinen in der *Wissenschaft der Logik* entwickelten Schemata das Primat vor den materialen Begriffen des Feldes der politischen Praxis zu geben. Um das Feld des Politischen philosophisch zu begreifen, bedürfe es materialer Begriffe, die aus ihm selbst entstammen und ihm angemessen sind. Dabei kann es eine rein logische Ableitung des Staates notwendigerweise nicht geben. Hegel sei gezwungen, den Gang der reinen Begriffsentwicklung mit empirischen Bestimmungen zu unterfüttern – er muss auf alltägliches bzw. bereits wissenschaftlich kontrolliertes Wissen als Material zurückgreifen. Jenes empirische Material werde – das ist der Vorwurf von Marx – aber nur ungenügend als solches, unter Umständen ja contingentes, behandelt, sondern vielmehr in Schemata gepresst, die es als empirisches Material nicht mehr kenntlich machen. Marx zieht daraus den Schluss, dass Hegel seine Ergebnisse, zumindest insoweit er sie als vernünftig und notwendig bestimmt,

die durch die Begriffe bezeichneten realen Institutionen und Verhältnisse. Er kritisiert sowohl Hegels Idee des Staates als auch den vorhandenen Staat.<sup>21</sup> Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Ebenen bestehe in der Rechtfertigung des realen Staates durch seine Idee. Hegel wird vorgeworfen, durch seine Affirmation der Idee des Staates im Sinne eines vernünftigen Allgemeinen den realen Staat zu rechtfertigen. Kurz gesagt: Hegel habe eine Legitimationsideologie entwickelt. Hegels Begriffsrealismus – die Idee des Staates als das Wirkliche und Vernünftige – lasse sich so als der theoretische Ausdruck der Affirmation der herrschaftssichernden und -ausübenden Institutionen begreifen. In dieser Lesart erscheint die Idee des Staates als realisiert. Dann trifft der Marx'sche Vorwurf zu, dass sich der nun augenfällige Bruch zwischen erscheinender Realität und philosophisch konstruierter Wirklichkeit nicht rechtfertigen lässt.

Man kann Hegels Idee der Institutionen, wie im ersten Kapitel angedeutet, jedoch auch zur Kritik der realisierten Institutionen heranziehen. Dann wäre der reale Staat im 19. Jahrhunderts gerade nicht seiner Idee entsprechend, wäre bloß eine schlechte Form und die von Hegel herausgearbeitete ideale Form Maßstab der Kritik. Marx geht diesen Weg nicht, eine solche Art der Hegelinterpretation existiert m. W. Mitte des 19. Jahrhunderts nicht. Doch auch in diesem Fall stellt sich die Frage, ob es nicht Institutionen gibt, von denen gar keine wirkliche, ideale Form existiert oder, anders formuliert, deren Realisierung immer nur eine schlechte sein kann. Dann käme Marx' „Nominalismus“ zu seinem Recht, da er einen institutionenexternen Maßstab heranzieht und – mit den noch zu herauszuarbeitenden Einschränkungen – prinzipiell darauf insistiert, dass die Institutionen *an sich* von den Individuen gebildet werden.

Tatsächlich wird dieser „Institutionennominalismus“ jedoch – wie gleich gezeigt werden wird – von Marx für die Analyse des modernen Staates gar nicht angewendet und er entspricht auch nicht seiner allgemeinen Vorstellung des Zusammenhangs von Institution und Individuum. Dass es die Individuen sind, die

---

erschleichen würde. Und in der Tat sind bestimmte Institutionen, die Hegel als notwendig postuliert, heute augenscheinlich nicht mehr vorhanden – zumindest wenn man Hegel beim Wort nimmt. Versteht man die Marx'sche Kritik derart, dass Hegel nicht ausweisen kann, wann zeitgebundene, empirische Annahmen an die Stelle der Reflexion auf allgemeine Formen der menschlichen Vergesellschaftung treten, ist sie berechtigt.

21 Marx gibt die Schwierigkeiten, diese Trennung exakt durchzuführen, als Grund dafür an, die *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* nicht veröffentlicht zu haben: „Bei der Ausarbeitung zum Druck zeigte sich die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiedenen Materien selbst durchaus unangemessen, die Entwicklung hemmend, das Verständnis erschwerend.“ (Ebd., S. 467).

die Institutionen hervorbringen, muss sich erst durch andere und neuartige Praxen zeigen und ist insofern etwas in der Zukunft Anzustrebendes. Auch dieses Hervorbringen ist dabei nicht voraussetzungslos, da die Individuen immer schon solche einer Gesellschaft sind. Sie sind – wie die Atome des Epikur – als selbständige bestimmt, gerade nicht zur Bildung gesellschaftlicher Strukturen fähig. Der Schein des Atomismus bzw. Nominalismus bei Marx ergibt sich aus der Auseinandersetzung mit Hegel und seinen Versuchen, den Unterschied zu diesem herauszuarbeiten. Dabei hat für Marx die Theorie im Hier und Jetzt die Aufgabe zu verdeutlichen, dass es an sich die Individuen sind, die die Institutionen konstituieren. Marx' „Institutionennominalismus“, um ihn ein letztes Mal so zu nennen, ist in diesem zeitlichen Sinne vorschreibend und setzt sich als zukünftig einzuhaltende Norm, bzw. beschwört eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. Normativ ist auch Hegels Idee des Staates, auch diese will nicht bloß Beschreibung der Institutionen sein, sondern vielmehr die Ideen dieser Institutionen affirmieren. Beide kennen in diesem Sinn ein Land der Vernunft. Der Dissens zwischen Hegel und Marx ist letztlich eine Auseinandersetzung darüber, welche Art von Institutionen notwendig ist und welche nicht, bzw. welchen „Preis“ die Individuen für die Realisierung eines guten Lebens zu zahlen bereit sein müssen. Wann also ist eine Institution bereits von ihrer Idee her abzulehnen und wann ist nur ihre spezifische Realisierung zu kritisieren?

Der Streit schlägt sich in den methodischen Bewegungen nieder, die Marx und Hegel präferieren. Marx wirft Hegel vor, ungeprüft vom Allgemeinen zum Einzelnen hin zu denken. Es fehle bei Hegel die prinzipielle Prüfung des Vorhandenen selbst, stattdessen werde es in eine nur scheinbar vernünftige Ordnung gebracht. Zwar gehe die Hegel'sche Darstellungsweise in der *Rechtsphilosophie* vom Einzelnen zum Allgemeinen, argumentativ rechtfertigen lasse sich der Hegel'sche Gedankengang jedoch nur, wenn das Allgemeine, der Staat, bereits vorausgesetzt wird. Hegels *Rechtsphilosophie* kulminierte im Gedanken des Staates, der als Institution eine gewisse Selbständigkeit hat und der *als* Selbständiger gegenüber den Einzelnen verteidigt wird. Hegel affirmiere auf dieses Weise eine Trennung von Staat und Individuum.

(b) Dabei führt der Streit um die Trennung von Staat und Individuum auf einen wichtigen Aspekt, der Marx' „kritisches-realistischen Institutionennominalismus“ verdeutlichen kann. Hegels Affirmation der allgemeinen Institutionen rechnet nämlich durchaus mit den einzelnen Individuen als Handelnden, und dies in einer Hinsicht sogar stärker als Marx. Eines der Hauptargumente Hegels für einen selbständigen Staat besteht darin, dass ein solcher gerade deswegen benötigt werde, *weil* die Individuen so konstituiert seien, dass sie ohne ihn nicht aus-

kämen. Der Staat ist damit auch als *Reaktion* auf die Unzulänglichkeiten individuellen Handelns konzipiert. Hegel spricht dieses – letztlich anthropologische – Argument zwar nicht klar aus, seine Aussagen zum Volk lassen sich jedoch zwanglos so interpretieren<sup>22</sup>:

„[Es; M.E.] ist der Fall, daß das Volk, insofern mit diesem Worte ein besonderer Teil der Mitglieder eines Staats bezeichnet ist, den Teil ausdrückt, der nicht weiß, was er will. Zu wissen, was man will, und noch mehr, was der an und für sich seiende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntnis und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist.“<sup>23</sup>

Die vielen Einzelnen – die Hegel als Volk anspricht – seien als Einzelne, ohne Organisation nicht fähig, ihre politischen Interessen selbst wahrzunehmen. Die allgemeinen politischen Entscheidungen müssen vielmehr in einem Institutionengeflecht gebildet, ausgeführt und kontrolliert werden.<sup>24</sup> Daran sollten die Einzelnen zwar Anteil nehmen, aber nicht direkt, sondern vermittelt über die Institution des Standes. Die Institutionen werden von Hegel als Stabilisatoren für das Zusammenleben der Individuen affiniert, indem die strukturellen Momente, die er für ihr Funktionieren als notwendig ansieht, herauspräpariert und verteilt werden. Dementsprechend beschreibt Hegel die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, die Sphäre der Individuen, im Hobbe'schen Sinne als „bellum omnium contra omnes“<sup>25</sup>. Der Staat ist als eigenständige Sphäre dargestellt und affiniert, weil die Individuen, die das Volk bilden, den Grad der Vernunft nicht erreichen können, der nötig wäre, um ein vernünftiges Zusammenleben zu garantieren. Hegel bezieht die Individuen also durchaus in seine Überlegungen mit ein und konzipiert den Staat als Reaktion auf deren Unzulänglichkeiten (oder deren Realität). Hegel wird hier zum *affirmativen Institutionenrealisten*.

Für Marx sind die Hegel'schen Bestimmungen, wonach das Volk den Teil „der Mitglieder eines Staats bezeichnet [...] der nicht weiß, was er will“, und wonach „die Frucht tiefer Erkenntnis und Einsicht [...] eben nicht die Sache des Volks ist“<sup>26</sup>, jedoch nur bedingt richtig. Sie treffen für die Gegenwart zu, jedoch nicht für jegliche Verfasstheit der Institutionen. Es ist a priori gerade nicht fest-

---

22 Die andere Möglichkeit der Interpretation würde den Marx'schen Verdacht, Hegel greife hier lediglich Vorgefundenes auf und verleihe ihm philosophische Würden, stärker gewichten.

23 HWB 7, §303.

24 Vgl. ebd., §230–§321.

25 Ebd., §289.

26 Ebd., §303.

stehend, dass das Volk für alle Zeiten so zu sein hat, wie Hegels Ausführungen nahelegen. An dieser Stelle, so der Marx'sche Vorwurf, unterlegt Hegel seiner Konstruktion eine zeitgebundene Vorstellung, prüft seine materialen Prämissen nicht sorgfältig genug. Um den Differenz zwischen Hegel und Marx zu verdeutlichen, kann man auf die Unterscheidung von Wirklichkeit und Realität zurückzgreifen. Marx gesteht den Hegel'schen Aussagen zu Staat und Volk zwar einen Realitätsgehalt, aber keinen Wirklichkeitsgehalt zu. Die Differenz lässt sich an folgendem Schlagabtausch illustrieren:

Hegel: „Daß *alle* einzeln an der Beratung und Beschiebung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Anteil haben sollen, weil diese Alle Mitglieder des Staats und dessen Angelegenheiten die Angelegenheiten *aller* sind, bei denen sie mit ihrem Wissen und Willen zu sein ein *Recht* haben, – diese Vorstellung, welche das *demokratische Element ohne alle vernünftige Form* in den Staatsorganismus, der nur durch solche Form es ist, setzen wollte, liegt darum so nahe, weil sie bei der *abstrakten* Bestimmung, Mitglied des Staats zu sein, stehnbleibt, und das oberflächliche Denken sich an Abstraktionen hält.“<sup>27</sup>

Darauf Marx: „Daß aber die ‚Bestimmung, Mitglied des Staats zu sein‘, eine ‚abstrakte‘ Bestimmung ist, das ist nicht die Schuld dieses Denkens, sondern *der Hegelschen Entwicklung und der wirklichen modernen Verhältnisse*, welche die Trennung des wirklichen Lebens vom Staatsleben voraussetzen und die Staatsqualität zu einer ‚abstrakten Bestimmung‘ des wirklichen Staatsmitgliedes machen.“<sup>28</sup>

In der bürgerlichen Gesellschaft<sup>29</sup> ist die Trennung von Individuum und Staat für die Individuen Realität und insofern ist von ihr auszugehen.<sup>30</sup> Darin sind sich

---

27 Ebd., §308.

28 MEW 1, S. 320f; zweite Hervorhebung von mir.

29 Im Unterschied zu Hegel verwende ich den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft als Begriff für die Gesamtheit der gesellschaftlichen Institutionen, also auch des Staates.

30 Dies wird auch in folgendem Absatz deutlich, der zugleich noch einmal den Unterschied von theoretisierender Vorstellung und Realität expliziert. „Die Vorstellung“, heißt es weiter, „welche die in jenen Kreisen schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie ins Politische, d.i. in den Standpunkt der *höchsten konkreten Allgemeinheit* eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst, *hält* eben damit das bürgerliche und das politische Leben voneinander getrennt und stellt dieses sozusagen in die Luft, da seine Basis nur die abstrakte Einzelheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich *feste* und *berechtigte* Grundlage sein würde“ [§303]. Jene Vorstellung *hält* nicht das bürgerliche und politische Leben getrennt; sie ist bloß die *Vorstellung einer wirklich vorhandenen Trennung*.“ (Ebd., 283).

Hegel und Marx einig. Allerdings sind es für Marx die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst, die jenes Individuum produzieren, welches sich dann in der von Hegel beschriebenen Weise zum Staat verhalten muss. Damit lässt sich Marx' Kritik an Hegel präzisieren – er kritisiert nicht die Feststellung der Suprematie der allgemeinen Institutionen in der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* schlechthin, er kritisiert ihre Affirmation: „Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgibt.“<sup>31</sup> Auch hier wird deutlich, dass man Marx' Position nicht als Nominalismus bezeichnen kann. Indem Marx die soziale Konstitution der Individuen so stark gewichtet, ist er, was die Analyse der Gegenwart angeht, ebenso *Institutionenrealist* wie Hegel. Implizit gesteht Marx den Institutionen sogar einen größeren Einfluss zu als Hegel, denn er macht die Verfasstheit der Individuen stärker von ihnen abhängig. Der Vorwurf des Nominalismus wäre eher an Hegel zu richten, denn dieser kann nicht angeben, wie er die Insuffizienz der vielen Einzelnen, des Volkes, begründet. Für Hegel sind die Individuen in dieser Hinsicht vor den Institutionen bereits „fertig“, d.h. sie werden nicht von den Institutionen geformt. Marx' Begriff des Individuums hingegen ähnelt hier dem formlosen Atom der Antike, der bloßen Materie. Es wird erst durch die Institutionen zu dem gemacht, was es ist.

Allerdings scheint sich damit eine ähnliche Situation zu ergeben wie bezüglich des im ersten Kapitel konstatierten Widerspruchs zwischen dem Atom als Form und als Materie. Ein absolut formbares Individuum kann per definitionem keine Kriterien kennen, die es ihm möglich machen, zwischen einem guten oder schlechten Leben zu unterscheiden. Insofern muss auch Marx ein Individuum jenseits der Institutionen annehmen, zugleich aber vermeiden, zeit- oder ortgebundene Aussagen über dieses als unabänderlich anzunehmen. Gelingt ihm dies, kann man seine Position als „*kritisch-realistischen Institutionenrealismus*“ charakterisieren.

Ein Versuch der Vermittlung des Marx'schen Institutionenrealismus und der Position, dass die Institutionen an sich von den Individuen gebildet werden, kann unter Rückgriff auf Passagen unternommen werden, welche wenige Jahre später entstanden sind. Marx entwickelt in dieser Periode eine „Ontologie des Scheins“. In der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* äußert er seine Kritik an der Verselbständigung bestimmter Institutionen in einer objektivierenden Sprache. Nun findet er Formulierungen, nach denen die Verselbständigung immer solche aus der Perspektive der Menschen sind. Es heißt beispielsweise, dass „die eigne Tat des Menschen *ihm* zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird,

31 Ebd., S. 266. Vgl. auch ebd., S. 231f.

die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht.“<sup>32</sup> An anderer Stelle schreibt er: „[D]ie einzelnen Individuen [sind ..., M.E.] immer mehr unter einer *ihrer* fremden Macht geknechtet worden“.<sup>33</sup> Und als drittes Beispiel benennt Marx die „Totalität von Produktivkräften, die gleichsam eine sachliche Gestalt angenommen haben und *für die Individuen selbst* nicht mehr die Kräfte der Individuen, sondern des Privateigentums [sind; M.E.]“.<sup>34</sup> Marx formuliert hier stets aus der Perspektive der Individuen heraus. Er versucht so eine (vorschnelle) Trennung zwischen den Individuen und den Institutionen zu vermeiden und die Institutionen wieder an die Individuen zurückzubinden. Die Institutionen werden dabei durchaus in ihrer Wirkmächtigkeit und Realität anerkannt, insofern besitzen sie ein Sein. Eine falsche, wenn auch nicht einfach zu ändernde Vorstellung ist es jedoch, sie als unwandelbar und schicksalhaft anzusehen, dies ist ihr Schein. Die Scheinhaftigkeit der Stabilität der Institutionen wird dabei nicht mehr allein in Zusammenhang mit dem Begriff der Vorstellung diskutiert. Schon die in seiner *Dissertation* verwendete Metapher vom Land der Vernunft war von Marx nicht als kognitive Instanz konzipiert, sondern als neue Form des Weltumgangs gedacht. Ganz in diesem Sinne betont Marx nun die Bedeutung der Handlungen für die sich herausbildenden Vorstellungen:

„Die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche [...] kann nicht dadurch wieder aufgehoben werden, daß man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopfe schlägt, sondern nur dadurch, daß die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren“.<sup>35</sup>

Die Lösung des Problems der Versachlichung oder Verselbständigung versucht Marx konsequent als ein praktisches Problem zu handhaben. Die kollektiv oder universal geteilten Vorstellungen sind unmittelbares Ergebnis bestimmter menschlicher Praxen. Die Betonung der Abkünftigkeit der Vorstellungen von diesen Praxen bedeutet dabei nicht, dass Marx sein utopisches Kernmoment aufgeben würde. Das zentrale Begriffspaar, welches die Möglichkeit der Entwicklung zu einer emanzipierten Gesellschaft anzeigt, ist das von Wirklichkeit und Erscheinung (oder Realität). So „erscheinen die Produktivkräfte als ganz unabhängig und losgerissen von den Individuen, als eine eigne Welt neben den Individuen.“<sup>36</sup> Die Rede von der Erscheinung ermöglicht zweierlei: Zum einen ver-

---

32 MEW 3, S. 32f.; meine Hervorhebung.

33 MEW 2, S. 37; meine Hervorhebung.

34 MEW 3, S. 67; meine Hervorhebung.

35 Ebd., S. 74.

36 Ebd., S. 67.

weist sie darauf, dass es auch im Hier und Jetzt die „wirklichen Individuen“ seien, die handeln, dass ihnen dies „nur“ nicht bewusst sei und dass dieses Nicht-Bewusstsein sich aus den Praxen ergibt. Zum anderen bleibt die Möglichkeit anderer Praxen offen, die den wirkmächtigen Schein der Konstanz und Superiorität der Institutionen nicht erzeugen.

Marx „kritisches Institutionenrealismus“ verweist damit auf die historische Variabilität der Institutionen und hält die Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderung offen. Die Individuen müssen nicht so sein, wie sie sind. Die reale Verfasstheit der Individuen ist für Marx nicht das Wirkliche, das wirksame Reale hingegen ist die Verfasstheit der Institutionen und wie diese die Individuen produzieren. Marx’ Sozialontologie findet hier ihren *historischen Index*. Mit dieser Charakterisierung ist die Explikation der Marx’schen Position aber noch nicht zu Ende.

(c) Der *kritische* Gehalt des Marx’schen Institutionenrealismus wird auch an Marx’ Kritik des Hegel’schen Demokratieverständnisses deutlich. Wie angedeutet, soll in Hegels Verständnis neben einer Fachbeamtenchaft, die den Staat vertreten, nicht das Volk an der Gesetzgebung beteiligt sein, sondern die Stände als Vertretung desselben. Hegel trennt damit die Sphären der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates und vermittelt sie zugleich: „Was die eigentliche Bedeutung der Stände ausmacht, ist, daß der Staat dadurch in das subjektive Bewußtsein des Volks tritt und daß es an demselben teilzuhaben anfängt.“<sup>37</sup> Marx ist mit dieser Form der Vermittlung unzufrieden. Er gesteht Hegel zwar zu, dass dieser „keine Trennung des bürgerlichen und politischen Lebens“<sup>38</sup> wolle und begreift die Konzeption der Stände als Ausdruck dieses Wollens, doch geht ihm eine solche vermittelte Partizipation des Volkes nicht weit genug. Der für Marx anzustrebende Zustand wird durch den Begriff der Demokratie näher charakterisiert. Als Form des Politischen setzt Marx sie ab gegen die Monarchie. Was an dieser defizitär ist, ist in jener vollkommen. Dabei stehen beide Regierungsformen in einem eigenständlichen Verhältnis zueinander:

„Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden. In der Demokratie erlangt keines der Momente eine andere Bedeutung als ihm zukommt. [...] In

---

37 HWB 7, §301, Zusatz. Dazu Marx: „Das Volk in den Ständen fängt an, teilzuhaben am Staat, ebenso tritt er als ein Jenseitiger in sein subjektives Bewußtsein. Wie kann Hegel diesen Anfang aber für die volle Realität ausgeben?“ (MEW 1, S. 269f).

38 Ebd., S. 277. Dies ist auch deswegen interessant, da man aus dieser Bemerkung schließen kann, dass in Marx’ Augen er und Hegel dieselben Intentionen besitzen. Beiden gehe es um eine Form der Versöhnung von Individuen und sozialer Form.

der Monarchie bestimmt ein Teil den Charakter des Ganzen [...] Die Demokratie ist die Verfassungsgattung. Die Monarchie ist eine Art und zwar eine schlechte Art. [...] So ist die Demokratie das *Wesen aller Staatsverfassung* [...]; sie verhält sich zu den übrigen Verfassungen, wie die Gattung sich zu ihrer Art verhält, nur daß hier die Gattung selbst als Existenz, darum gegenüber dem Wesen nicht entsprechenden Existenz selbst als eine *besondere* Art erscheint.“<sup>39</sup>

Marx bestimmt die Demokratie doppelt. Einerseits ist sie eine Verfassung bzw. Regierungsform wie jede andere auch. Sie steht unter diesem Gesichtspunkt auf einer Ebene mit der hier kontrastierend gebrauchten Monarchie. Zugleich aber ist sie mehr. Sie wird von Marx als „*Wesen aller Staatsverfassungen*“ bestimmt und mit einer existierenden Gattung verglichen; Marx rekurreert hier direkt auf Kategorien des Universalienstreits. Die Demokratie ist als Gattung ein Allgemeines, als Art ein Besonderes und sie ist beides zugleich: Sie ist eine Art, die sich in Übereinstimmung mit ihrer Gattung befindet. Aus der *Dissertation* ist diese Figur bekannt: Wie bei den Himmelskörpern treten in der Demokratie Wesen und Existenz nicht mehr auseinander, Form und Inhalt sind versöhnt. In einem offenen Brief an Arnold Ruge<sup>40</sup> führt Marx aus: „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln.“<sup>41</sup> Wenn nach Hegel das Vernünftige wirklich *ist*, so muss nach Marx das Vernünftige wirklich *werden* und dies ist möglich, da das Vernünftige schon existiert, bloß „nicht in vernünftiger Form“. Dies charakterisiert Marx’ Demokratiebegriff.<sup>42</sup> Als „*Wesen aller Staatsverfassung*“ ist sie an sich immer schon vorhanden, doch hat sie sich bis dato nicht ausgeprägt, sondern vielmehr Formen angenommen, die ihr nicht entsprechen.

---

39 Ebd., S. 230f.

40 Ebd., S. 345.

41 Karl Marx (1844): [Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern], in: MEW 1, Berlin 1976, S. 337–346, hier S. 345.

42 Im selben Zusammenhang spricht Marx von der Demokratie als „das aufgelöste *Rätsel* aller Verfassungen“ (ebd., S. 231). In den *Ökonomisch Philosophischen Manuskripten* nimmt der Kommunismus die Position der Demokratie ein. Sieht man vom später zu diskutierenden Natur- und Gattungsbegriff ab, sind die Ähnlichkeiten in den Formulierungen bemerkenswert. Der „Kommunismus ist [...] die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen [...]. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“ (MEW EB 1, S. 536).

Die Vernunft ist als Wesen gefasst, das noch nicht angemessen zur Erscheinung gekommen ist.

Marx verbindet normative Ansprüche mit dem als Gattung bezeichneten existierenden Allgemeinen. Die Gattung „Demokratie“ soll nicht nur das Wahre und wirklich Existierende sein, das alles unter sich einbegreift, sondern ebenso das Gute. Für Marx repräsentiert die Demokratie das Vernünftige schlechthin. Alle anderen Verfassungen richten sich an ihr aus und finden ihr vernünftiges Maß an ihr. Wenn das Allgemeine (die Gattung) zugleich Besonderes (eine Art) sein will, dann muss es auch vernünftig sein oder: Nur wenn das Allgemeine auch das Besondere zugleich ist und dieses nicht nur okkupiert oder subsumiert, dann kann es auch vernünftig sein. Demgegenüber ist die Monarchie eine defizitäre und entfremdete Form der Regierung: „Die Demokratie ist Inhalt und Form. Die Monarchie soll nur Form sein, aber sie verfälscht den Inhalt.“<sup>43</sup> Die Monarchie schwingt sich zu einer Selbständigkeit auf, die ihr nicht zusteht, da sie eine Form der nicht legitimierten Herrschaft über die Individuen darstellt; besser gesagt, da es eine akzeptable Legitimation von Herrschaft über die Individuen für Marx nicht gibt. Die Monarchie „hat [...] die Bedeutung des alles Besondern beherrschenden und bestimmenden Allgemeinen.“<sup>44</sup> In der Demokratie geschieht genau dies nicht, da es hier keine Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, sondern eine zwanglose Übereinstimmung beider Aspekte gibt.

Es stellt sich die Frage, wie eine solche Versöhnung und zwanglose Übereinstimmung des Allgemeinen und Besonderen gedacht und vor allem praktiziert werden kann. Mehr noch: Man kann den Vorwurf der Suprematie des Logischen vor dem Realen, den Marx gegen Hegel erhebt, hier gegen ihn selber wenden. Marx scheint hier nichts anderes zu tun als unberechtigte Maßstäbe der Idee an die Realität heranzutragen. Er setzt die bloße Vorstellung der Demokratie gegen die Realität und operiert damit mit einem willkürlichen Maßstab. Letztendlich lässt sich der Vorwurf der Willkürlichkeit oder des Utopismus an dieser Stelle nicht von der Hand weisen. Marx geht wie Hegel von einer bestimmten Konzeption des Menschen aus. Während Hegels anthropologische Grundannahmen eine Suprematie bestimmter Institutionen fordern, so *glaubt* Marx an die Möglichkeit des zwanglosen Zusammenstimmens von individuellem Handeln und allgemeiner gesellschaftlicher Form, verdeutlicht jedoch nicht genug, dass es sich hierbei nur um eine Möglichkeit gesellschaftlicher Entwicklung handelt.

---

43 MEW 1, S. 231. Vgl. die ähnliche Argumentationsfigur bezüglich des Reichtums in Abschnitt 5.3.

44 Ebd., S. 232.

Dennoch sollte man mit der Kritik an Marx und der Einordnung seiner Argumente in einen quasireligiösen Rahmen nicht vorschnell einsetzen.<sup>45</sup> Der Marx'sche Demokratiebegriff lässt sich argumentativ unterstützen mit einer bisher noch nicht zur Sprache gekommenen Variante der Auflösung des Realismus-Nominalismus-Problems. Die Alternativen hießen bis dato: *universale ante rem* oder *universale post rem*. Es sei das Prinzip entweder den einzelnen Dingen vor ihren allgemeinen Begriffen zu geben oder den allgemeinen Begriffen das Prinzip vor den einzelnen Dingen bzw. die Verhältnisse vor die Individuen zu stellen oder vice versa. Marx versteht dagegen das Verhältnis von Individuum und Institutionen im Modus *universale in rebus*: Das Allgemeine ist immer schon in den einzelnen Dingen mitgegeben. Damit eröffnet sich eine neue Perspektive der Diskussion. Anstatt zu fragen, wem das Prinzip zukommt, liegt das Problem eher in der Art und Weise des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem.

„Die Geschäfte und Wirksamkeiten des Staats sind an Individuen geknüpft (der Staat ist nur wirksam durch Individuen), aber nicht an das Individuum als *physisches*, sondern als *staatliches*, an die *Staatsqualität* des Individuums. Es ist daher lächerlich, wenn Hegel sagt, sie seien ‚mit der besonderen Persönlichkeit als solcher äußerlicher- und zufälligerweise verbunden‘. [HW 7, §277, M.E.] Sie sind vielmehr durch ein *vinculum substantiale*, durch eine wesentliche Qualität desselben, mit ihm verbunden. Sie sind die natürliche Ak-

---

45 Im Rahmen meiner Arbeit kann die Frage nach dem religiösen Charakter bestimmter Marx'scher Überlegungen nicht vertieft diskutiert werden. Sie betrifft vor allem die Fragen nach der Notwendigkeit des Übergangs zu einer kommunistischen Gesellschaft und nach der Charakterisierung einer solchen Gesellschaftsform. Polemisch lässt sich die zweite Frage darauf zuspielen, ob Marx' Vorstellung einer kommunistischen Gesellschaft tatsächlich eine Projektion des Himmelreichs auf Erden darstellen. Die erste Frage nach der Notwendigkeit des historischen Überganges, die in dieser Arbeit kurz bezüglich der Seinsweise des „Landes der Vernunft“ diskutiert wurde, transformiert sich ab 1844 in die Frage nach der Reichweite der Marx'schen Geschichtsphilosophie. Wie auch immer man dies konkret beantwortet: Marx' prophetische Aussagen sind nicht derart in seine ökonomische Theorie integriert, dass sich diese ohne jene nicht diskutieren ließe. Zur Geschichtsphilosophie vgl. etwa Helmut Fleischer (1969): Marxismus und Geschichte, Frankfurt a.M.; Michael Heinrich (1999b): Geschichtsphilosophie bei Marx, in: Diethard Behrens (Hg.): Geschichtsphilosophie oder Das Begreifen der Historizität, Freiburg im Breisgau 1999, S. 127–139; Karl R. Popper (1945): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II. Falsche Propheten. Hegel. Marx und die Folgen, Tübingen 1992, Kapitel S. 18–21; Thomas Lutz Schweier (1999): Geschichtliche Reflexion bei Marx, in: Behrens 1999, S. 149–176.

tion seiner wesentlichen Qualität. [Hegel; M.E.] [...] vergisst, daß das Wesen der ‚besonderen Persönlichkeit‘ nicht ihr Bart, ihr Blut, ihre abstrakte Physis, sondern ihre *soziale Qualität ist*, und daß die Staatsgeschäfte etc. nichts als Daseins- und Wirkungsweisen der sozialen Qualitäten des Menschen sind.“<sup>46</sup>

Mit dem Zitat bringt sich Marx nochmals in Gegnerschaft zum Atomismus und Nominalismus. Dieser beschreibe zwar das Handeln der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft, begreift die vereinzelten Individuen jedoch nicht als entfremdet. Der Atomismus sei vielmehr selbst auf die herrschenden Institutionen zurückzuführen: „Am Einzelnen erscheint hier, was das *allgemeine Gesetz* ist. Bürgerliche Gesellschaft und Staat sind getrennt. Also ist auch der Staatsbürger und der Bürger, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, getrennt. Er muß also eine *wesentliche Diremption* mit sich selbst vornehmen.“<sup>47</sup> Mit dieser Kritik am Atomismus und mit der Bestimmung des Menschen als zoon politikon zeigt sich, dass Marx auch bezüglich der vernünftigen Zukunft keine nominalistische Position vertritt. Auch die Individuen in den „vernünftigen Verhältnissen“ sind durch ein Allgemeines charakterisiert, dies ist aber von ihnen als ihr Allgemeines anerkannt. Der Schein des Auseinandertretens von *kritisches-realisticem Institutionenrealismus* und *utopisch-wirklichem Institutionennominalismus* ergibt sich nur dann, wenn man eine Gesellschaft analysiert, in der Allgemeines und Besonderes bereits getrennt sind und in der das Allgemeine Herrschaft über das Besondere gewonnen hat. In einer vernünftigen Gesellschaft, in der Marx'schen Demokratie, stellt sich das Problem nicht mehr. *Es verschwindet.*

„[In der Demokratie; M.E.] ist die Verfassung nicht nur *an sich*, dem Wesen nach, sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eigenes* Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen“.<sup>48</sup>

Zusammenfassend lässt sich Marx' ontologische Position wie folgt darstellen: Die Individuen existieren nicht als atomare Einzelne, sondern immer in bestimmten Formen von Vergesellschaftung.<sup>49</sup> Diese Formen sind gegenüber den Individuen allgemein, greifen über sie über, machen die Individuen wesentlich erst zu solchen. Zugleich sind sie aber immer auch nur besondere Bestimmungen

---

46 MEW 1, S. 233. Zum Begriff des „vinculum substantiale“ vgl. Abschnitt 5.3.

47 Ebd., S. 281.

48 Ebd., S. 231.

49 Es ist möglich, Hegels Staatsbegriff im Sinne des hier gebrauchten Begriffs von Vergesellschaftung zu interpretieren.

der Individuen, sind ihr „eigene Werk“. Die Einsicht in ihr Tun ist ihnen allerdings verschleiert und zwar gerade durch die spezifischen Praxen die die Individuen ausüben. Insofern plädiert Marx für andere Praxen, die die Verschleierung aufheben, die es einsichtig machen, dass die allgemeinen Formen immer an die Einzelnen rückgebunden sind, die sie konstituieren. Sie sollen keine Selbständigkeit gewinnen. Die Marx’sche Position setzt dabei voraus, dass die Möglichkeit besteht, die Verselbständigung der Institutionen wieder zurückzunehmen. Sie hat einen historischen Index. Dieser historische Index ist es, der es erlaubt von einer doppelten Marx’schen Ontologie zu sprechen. Die Ontologie des Scheins dient der Charakterisierung der Marx’schen Gegenwart.<sup>50</sup> Den Individuen erscheinen die sozialen Formen als unabänderlich. Die Ontologie des Wesens wiederum zeigt an, dass Marx grundsätzlich von der Möglichkeit des Zusamenstimmens von Individuum und sozialer Form ausgeht.<sup>51</sup>

Zum „Land der Vernunft“ ist noch nicht alles gesagt. Für das Zusammenstimmen von allgemeinen sozialen Formen und individuellem Handeln wurde bislang nur ein Kriterium angegeben: dass bei Gelingen das Problem ihrer Trennung verschwindet. Kann man die Kriterien detaillierter diskutieren?

---

50 Es ist vielleicht eine Randbemerkung wert, dass der Begriff des „Elends“, den auch Marx ab und an zur Charakterisierung der gesellschaftlichen Zustände heranzieht, etymologisch ebenfalls eine Unterscheidung zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen „Seinsweisen“ zulässt. „Elend“ lässt sich zurückführen auf westgermanisch „alja-landja“, was so viel bedeutet wie „außer Landes seiend“. Der elende Zustand ist damit einer, in welchem der Mensch nicht bei sich ist. Vgl. Stichwort elend, in: Friedrich Kluge (2002): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 24. Auflage, Berlin, S. 240.

51 Im Zusammenhang der Ontologie des Scheins ist auch der Marx’sche Entfremdungsbegriff zu verorten, den ich gleichwohl in dieser Arbeit nicht als solchen diskutiere. Aspekte des Begriffs werden in den Abschnitten 2.3 und 6.3 aufgegriffen. Zum Begriff der Entfremdung vgl. Joachim Israel (1972): Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchungen von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart, Reinbek bei Hamburg; Rahel Jaeggi (2005): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt a.M.; István Mészáros (1973): Der Entfremdungsbegriff bei Marx, München; Alfred A. Oppolzer (1974): Entfremdung und Industriearbeit. Die Kategorie der Entfremdung bei Karl Marx, Köln.

## 3.2 DIE KRITERIEN DES GELINGENDEN VERHÄLTNISSES

Aus der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* ergibt sich das Resultat, dass in einer vernünftigen Gesellschaft die Individuen und die Formen des Zusammenlebens nicht mehr derart auseinander treten, dass Letztere Herrschaft über Erstere ausüben und diesen als unabänderlich erscheinen. Marx vertritt damit weder einen Nominalismus, der die allgemeinen Formen als bloße Denkbestimmungen oder Vorstellungsinhalte akzentuiert, noch einen Realismus, der die gesellschaftlichen Formen als unabänderlich bestimmt und als von den Individuen unabhängig darstellt. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* findet er dafür die Formel: „[W]ie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert.“<sup>52</sup> Das Verhältnis zwischen den Individuen und ihren allgemeinen Bestimmungen erfährt in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* eine Präzisierung und Erweiterung, indem es um den Begriff der menschlichen Gattung ergänzt wird.

„Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung [...] ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr besondere oder mehr allgemeine Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr besondres oder allgemeines individuelles Leben ist.“<sup>53</sup>

Marx bringt hier die Begriffe des Allgemeinen und Besonderen zu voller Geltung. Wenn das „individuelle und das Gattungsleben des Menschen“ nicht verschieden sind, dann ist dies Hinweis daran, dass es falsch ist, Gattung und Individuum als Entitäten gleicher Art zu betrachten. Die Gattung als Allgemeines und das Individuum als Besonderes sprechen in unterschiedlicher Perspektive die Gesamtheit der menschlichen Verhaltensweisen an. Die einzelnen Individuen sind verschieden voneinander, sie differenzieren sich unter der Gattung als Allgemeinem aus. Verschieden sind Individuum und Gesellschaft nur scheinbar unter den Verhältnissen, die eine Ontologie des Scheins notwendig machen.

Der Begriff des menschlichen Individuums<sup>54</sup> ist für Marx semantisch so konzipiert, dass er von sich aus auf sein Anderes – auf den Gattungsbegriff bzw. den

52 MEW EB 1, S. 537.

53 Ebd., S. 538f.

54 Der Begriff des Individuums setzt sich endgültig mit der *Deutschen Ideologie* durch. Dort wird der Begriff des Menschen – den Marx bis dato häufig verwendet hat – kri-

der allgemeinen gesellschaftlichen Formen – verweist. Er ist daher nicht im Sinne des selbständigen und autonomen Individuums vieler Spielarten des politischen Liberalismus zu verstehen, auch wenn Marx eine ähnliche Emphase auf die freie Entfaltung des Einzelnen legt, wie jener.<sup>55</sup> Zwar gibt es Parallelen zum Atom – Individuum wie Atom lassen sich als „das Ungeteilte“ übersetzen –, doch geht Marx über einen klassischen Atomismus hinaus. Das Individuum kann wie das Atom entlang der Unterscheidung von Form und Materie in zweifacher Hinsicht analysiert werden.<sup>56</sup> Es ist als Form selbständig und als Materie durch die Gattung bestimmt. Die sich daraus ergebenden Erkenntnismöglichkeiten sind m. E. die Begründung dafür, warum Marx auf den Begriff der Person verzichten zu können glaubt. Der Begriff der Person verweist in einem Hegel'schen Kontext darauf, dass Individuen „pur“ nicht zu finden sind. Sie sind immer schon in und durch Institutionen bestimmt. Für Marx bedarf es des Personenbegriffs nicht, „Gattung“ und „Individuum“ reichen aus. Der Vorteil des Individuumbegriffs ist seine relative Unbestimmtheit.<sup>57</sup> „Person“ hingegen besitzt einen relativ klaren Bedeutungskern, mit dem sich erst einmal auseinanderzusetzen wäre<sup>58</sup>

---

tisiert: „Die Individuen, die nicht mehr unter die Teilung der Arbeit subsumiert werden, haben die Philosophen sich als Ideal unter dem Namen ‚der Mensch‘ vorgestellt, und den ganzen, von uns entwickelten Prozeß als den Entwicklungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, so daß den bisherigen Individuen auf jeder geschichtlichen Stufe ‚der Mensch‘ untergeschoben und als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt wurde.“ (MEW 3, S. 69). In der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von 1843 wird jedenfalls schon hinreichend deutlich, dass Marx diesen Begriff des Menschen nicht im Sinn hat. Dort heißt es: „Der Mensch [ist; M.E] kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch das ist die Welt des Menschen, Staat, Soziätät.“ (MEW 1, S. 378, zitiert nach Elbe 2008, S. 463).

55 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels (1848): Manifest der kommunistischen Partei, in: MEW 4, Berlin 1959, S. 457–493, hier S. 482. Terry Eagleton schreibt in diesem Zusammenhang: „Insofern verwirft der Sozialismus nicht einfach die liberale Gesellschaft mit ihrer liberalen Parteinaahme für das Individuum, sondern baut auf ihr auf und vollendet sie.“ Terry Eagleton (2012): Warum Marx recht hat, Kindle-Ausgabe, Berlin 2012, Pos. 1302.

56 Vgl. die Überlegungen zum Widerspruch im Begriff des Atoms in Abschnitt 2.1.

57 Dies gilt nur, wenn man von der Verwendung des Begriffes des Individuums in den verschiedenen Spielarten des Liberalismus absieht, wie Marx es wohl noch konnte.

58 Ähnliches gilt für den Begriff des Subjekts. Dieser wird von Marx in aller Regel als logische Kategorie verwendet. Das Subjekt ist Träger von Eigenschaften, es ist das zugrunde Liegende und dasjenige, was handeln kann. Marx spricht von der „Person des Privatrechts“ und dem „Subjekt der Moral“ als „Person und [...] Subjekt des

und dessen Benutzung für Marx' die Affirmation bestimmter Institutionen zu implizieren scheint.<sup>59</sup>

Dass Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* die Menschen als Gattungswesen analysiert, hat die Konsequenz, dass der Mensch als soziales und natürliches Wesen gefasst werden kann. Der Gattungsbegriff spricht den

Staats“ (MEW 1, S. 313). In den *Grundrisse* bestimmt er den Verkauf der Ware Arbeitskraft als eine Situation, in der beide Seiten „sich als Personen gegenüber“ stehen (MEW 42, S. 377). In einer solchen Situation besitzt der Arbeiter „formelle Freiheit“ (ebd., S. 377). Ähnlich bereits in MEW 2, S. 75f. Vgl. auch Hans Ernst Schiller (2004): Individuum, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 6.2, Hamburg 2004, S. 947–969, hier S. 958.

- 59) Zu Marx' Individualismus vgl. auch Ingo Pies/Martin Leschke (Hg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005 und Schiller 2004. Kritisch mit dem Begriff des Individuums bei Marx setzt sich Peter Ruben auseinander. Er deutet Marx' Individualismus als romantizistische Begeisterung für den Adel, die die Probleme gelingender gesellschaftlicher Vermittlung, d.h. funktionierender Institutionen, unterschätzt. Vgl. Peter Ruben (1996): Zum Verhältnis zwischen Ökonomie und Philosophie in der DDR und seiner Vorgeschichte, in: Camilla Warnke/Gerhard Huber (Hg.): Zur Kritik der deutsch-deutschen Ökonomie: Konzeptionen, Positionen und Methoden wirtschaftswissenschaftlicher Forschung in Ost und West, Marburg 1996, S. 209–240, bes. S. 219. Ganz anders argumentiert Thomas Meyer, der bei Marx ein „Pathos der ‚Aufopferung‘ für die Gattung“ ausmacht (vgl. Meyer 1973, S. 34). Eine Kritik an Meyer in Elbe 2008, S. 455ff.

Tatsächlich gibt es zumindest in den frühesten Marx'schen Schriften Hinweise auf einen romantischen Individualismus. In den Exzerpten, die seiner *Doktordissertation* vorausgingen, bestimmt Marx das Individuum Sokrates zuerst im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft: „Endlich aber, indem dies [Sokrates; M.E.] Individuum das Urteil des Begriffs über die Welt fällt, ist es in sich geteilt und verurteilt, denn es wurzelt einerseits selbst im Substanziellen, es hat das Recht seiner Existenz nur im Recht seines Staates, seiner Religion, kurz aller substanzialen Bedingungen, die an ihm als seine Natur erscheinen. Andererseits hat es in sich selbst den Zweck, der der Richter jener Substanzialität ist.“ (MEW EB1, S. 85ff). Dies entspricht – wenn man von der konkreten Sprachform absieht – der oben beschriebenen Position. Marx fährt dann jedoch fort: „Seine eigene Substanzialität ist also in ihm selbst verurteilt, und somit geht er zugrunde, eben weil der substanziale und nicht der freie Geist, der alle Widersprüche erträgt und überwältigt, der keine Naturbedingung anzuerkennen hat als solche, die Stätte seiner Geburt ist.“ (MEW EB1, S. 85ff). Hier fällt Marx auf einen Begriff des Individuums zurück, der nirgendwo mehr angebunden zu sein scheint.

Menschen auch als Naturwesen an – „der Mensch ist die *menschliche Natur*“.<sup>60</sup> Den Menschen eignet als Gattungswesen ein Entwicklungspotenzial. Sie sind deshalb der Entwicklung und der Ausbildung ihrer Fähigkeiten mächtig, weil sie als Individuen Teil der Gattung sind. Von (ihrer) Natur aus sind sie zu allen möglichen Bestimmungen fähig. Warum also nicht auch zu einem Zusammenleben ohne Zwang und Herrschaft? Die normative<sup>61</sup> Pointe am Marx'schen Gattungsbegriff ist, dass, wenn die Menschen das Potenzial zu einem „vernünftigen Zusammenleben“ haben, der Begriff der Gattung erst in dem Moment seine Vollgültigkeit gewinnt, wenn sie dieses Potenzial auch ausbilden.

Das „vernünftige Zusammenleben ohne Zwang und Herrschaft“ kann durch eine Liste von Kriterien näher beschrieben werden, die sich verstreut in Marx' Frühschriften finden lassen. Dabei ist der Begriff „Liste“ hier wörtlich zu verstehen. Sie hat keinen systematischen Anspruch, sondern soll zeigen, dass Marx' inhaltliche Positionen von normativen Ansprüchen getragen werden. Ausgangspunkt der Kriterien<sup>62</sup> ist Marx' Kritikabsicht, d.h. die Ablehnung der bestehenden Verhältnisse als herrschaftlich und Leiden hervorbringend. Insofern ist Marx' kategorischer Imperativ den positiven Kriterien vorgeordnet.<sup>63</sup> Dieser lautet: „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“.<sup>64</sup> Die Verhältnisse sind

---

60 Ebd., S. 577.

61 Eine Kritik an der Verwendung des Prädikats „normativ“ in Bezug auf Marx' Emanzipationsvorstellungen findet sich bei Böhm 1998, S. 149f.

62 Zur Diskussion, ob es sich bei diesen Kriterien um moralische Kriterien handelt, vgl. Böhm 1998; Allan W. Wood (1986): Marx' Immoralismus, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.): Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie, Königstein 1986, S. 19–35.

63 Magnis nennt dies den „Imperativ der Emanzipation“. Franz von Magnis (1975): Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843–1848), Freiburg im Breisgau und München, S. 381. Er reformuliert diesen Imperativ in einem Kant'schen Sinne und gibt als Kriterium an: „Es ist dem Menschen schlechthin unangemessen, als Mittel gebraucht zu werden.“ (ebd., S. 387). Ähnlich auch Lange, der von einem „Medialisierungsverbot“ bei Marx spricht (Lange 1978, S. 38). Der Bezug auf Kant ergibt sich wohl vor allem durch die Hinzuziehung von Textstellen aus den *Millexzerpten* (vgl. MEW EB 1, S. 459–463). Auch in den *Grundrisse* finden sich Passagen, in denen Marx auf den Begriff des Mittels zurückgreift. (vgl. etwa MEW 42, S. 169f)

64 Karl Marx (1843/1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW 1, Berlin 1976, S. 378–391, hier S. 385. Böhm weist darauf hin, dass dieser Imperativ „in einer gebrochenen Form“ (Böhm 1998, S. 57) formuliert ist, da

den Individuen dann angemessen und insofern gut, wenn diese nicht mehr erniedrigt, geknechtet, verlassen und verächtet sind. Solche Verhältnisse lassen sich als „vernünftig“ bezeichnen.<sup>65</sup> Dieser negativen Bezugnahme auf subjektive Leidenszustände lassen sich positive Kriterien sein-sollender Verhältnisse an die Seite stellen, die zeigen sollen, unter welchen Bedingungen sozial produziertes Leiden nicht mehr stattfinden muss.<sup>66</sup> Mit diesen Kriterien können die bestehen-

Marx ihn an eine im Konjunktiv formulierte Aussage anhängt. Böhm schließt: „Sinnvollerweise kann es um nicht mehr und nicht weniger als ein situativ evidentes Moralprinzip, einen flammenden und dichten Appell eines gesellschaftstheoretisch reflektierten Menschen handeln.“ (ebd.). Popper schreibt in gewisser Weise Ähnliches in Bezug auf das *Kapital*: „Ich glaube, daß Marx eine ausdrückliche Moralttheorie vermeidet, weil ihm das Predigen zuwider war. [...] Humanität und Anstand waren für ihn Voraussetzungen, die keiner Diskussion bedurften.“ (Popper 1945, S. 233).

- 65 Marx betont hier erneut das Revolutionäre und Praktische seiner Konzeption. Die Verhältnisse sind „umzuwerfen“, und dies gelingt nicht durch eine philosophische Praxis qua Willen, sondern durch politisches Handeln: „[M]an sieht, wie die Lösung der theoretischen Gegensätze selbst nur auf eine praktische Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe ist, welche die Philosophie nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als nur theoretische Aufgabe faßte.“ (MEW EB 1, S. 542). Populärer war dies bereits in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* ausgedrückt worden: „Schon als entschiedner Widerpart der bisherigen Weise des *deutschen* politischen Bewußtseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*.“ (MEW 1, S. 385).
- 66 Thaidigsmann gibt mit Bezug auf die Kritik des Hegel'schen Staatsrecht ein Kriterium an: „Die Verwirklichung des Menschen als freier, allgemeiner Wesen im Selbstbewußtsein wie im politischen Gemeinwesen ist die für Marx gestellte Aufgabe“ (Thaidigsmann 1978, S. 78). Böhm fasst die Kriterien unter den Titelworten „Freiheit, Rationalität und Universalität“ zusammen (Böhm 1998, S. 81) und spricht ergänzend von der „Vision eines *freien Lebens ohne die erdrückende Last der Moral*“ (ebd., S. 167). Angehrn nennt Freiheit, Selbstverwirklichung und Glück als ethische Rahmenbestimmungen. Vgl. Emil Angehrn (1986): Sein und Haben. Zum normativen Fundament der Entfremdungskritik, in: Angehrn/Lohmann 1986, S. 125–148. Lindner wiederum fasst verschiedene Aspekte – Freiheit, Individualismus, gemeinsame Entscheidung über ökonomische Angelegenheiten etc. – mit den Begriffen der „Lebensimmanenz“ und des ethischen Perfektionismus zusammen. Vgl. Urs Lindner (2011): Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der Marx'schen politischen Ökonomie, in: Sven Ellmers/Ingo Elbe (Hg.): Die Moral

den Verhältnisse kritisiert werden. Marx begründet diese Kriterien selbst nicht. Sie sind Ausdruck von etwas Selbstverständlichem, kein Entwurf eines ethischen Systems.

(a) Das erste Kriterium eines gelingenden Verhältnisses von Individuum und allgemeiner Bestimmtheit fragt nach der richtigen Art des Umgangs mit der Natur des Menschen. Es kann als *Kriterium der Affirmation der menschlichen Natur* bezeichnet werden. Für Marx soll das Individuum seine Naturbasis affirmieren können: „Empfindungen, Leidenschaften etc. des Menschen [sind; M.E.] nicht nur anthropologische Bestimmungen im [engeren] Sinn, sondern wahrhaft ontologische Wesens-(Natur-)bejahungen“.<sup>67</sup> Wie eine solche Affirmation jedoch konkret aussehen kann, ist nicht anzugeben, denn es „versteht sich, [...] daß die Weise ihrer [der Menschen; M.E.] Bejahung durchaus nicht eine und dieselbe ist, sondern vielmehr die unterschiedne Weise der Bejahung die Eigentümlichkeit ihres Daseins, ihres Lebens bildet; die Weise, wie der Gegenstand für sie, ist die eigentümliche Weise ihres Genusses“.<sup>68</sup> Dass Marx an dieser Stelle von Affirmation spricht, ist relevant. Die allgemeinen Naturbestimmungen der menschlichen Gattung sind von den Individuen nicht abstrakt zu negieren. Die menschliche Natur, so unterschiedlich sie sich ausprägt, ist nichts, was sich von den Individuen abspalten ließe. Sie sind Naturwesen und diese Bestimmung wird von Marx positiv als Genussfähigkeit aufgefasst. Implizit zieht er damit auch eine allgemeine Grenze menschlicher Selbstbestimmung und knüpft insofern auch an Hegels Begriff der Affirmation an – wenn auch hier im Bereich der menschlichen Natur und nicht der gesellschaftlichen Institutionen. Weiterhin ist damit eine Unterscheidung getroffen zwischen allgemeinen Bestimmungen, die die Individuen zu affirmieren haben, und solchen, die sie nicht zu affirmieren haben bzw. die sie nicht affirmieren können. Wiederum ist es so, dass es kein abstraktes Kriterium dafür gibt, unter welchen Bedingungen dies der Fall ist, d.h. es obliegt grundsätzlich der Einschätzung der Individuen, wann ein gelingendes Ver-

---

in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie, Würzburg 2011, S. 87–118, hier S. 106–112. Petersen nennt vier Momente eines guten menschlichen Lebens: produktive menschliche Tätigkeit, freie Entwicklung der menschlichen Kräfte, die Möglichkeit zur Bedürfnisbefriedigung sowie die Entfaltung des Menschen als gesellschaftliches Beziehungswesen. Vgl. Thieß Petersen (2003): Karl Marx' Vorstellungen vom „guten Leben“, in: Hintergrund, 16. Jg., Heft 1, 2003, S. 31–42.

67 MEW EB 1, S. 562.

68 Ebd.

hältnis vorliegt und wann nicht.<sup>69</sup> Dies gilt auch bezüglich der zweiten zu affirmierenden Gattungseigenschaft.

(b) Das zweite Kriterium der Affirmation besagt, dass der Mensch seine „praktische Selbstbetätigung“<sup>70</sup> affirmieren soll. Marx bestimmt die Menschen als tätige Wesen. Es kann *Kriterium der Affirmation des menschlichen Tätigseins* genannt werden. Unter Tätigsein kann und soll im Marx'schen Sinne sehr vieles verstanden werden, denn die menschlichen Tätigkeiten sind divers. Die praktische Selbstbestätigung in Auseinandersetzung mit der Natur bringt zum einen überhaupt erst die Gegenstände hervor, die dem Menschen Genüsse erlauben, zum zweiten entwickelt sich die Selbstbestätigung und es entstehen neue Gegenstände, die wiederum neue Genussmöglichkeiten schaffen.<sup>71</sup> Zum dritten liegt in der Selbstbestätigung bereits die Möglichkeit des Selbstgenusses. Der Begriff des Genusses verweist auf den Marx'schen Materialismus. Er zeigt an, dass ein freier Umgang der Individuen mit ihren allgemeinen Bestimmungen nicht das einzige Problem eines gelingenden menschlichen Lebens ist. Ebenso ermöglichen die Voraussetzungen der Menschen diesen erst ein gutes Leben im Sinne der Befriedigung ihrer Bedürfnisse.

Die beiden Kriterien der Affirmation machen deutlich, dass die *Menschen* als Gattungswesen in ihrem Tätigsein wie auch in ihren Anlagen nicht absolut selbstständig oder selbstbestimmt sein können. Sie bilden nur im Umgang und in Auseinandersetzung mit der Welt ihre Fähigkeiten aus. Dem Menschen „werden [...] alle Gegenstände als die Vergegenständlichung seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als seine Gegen-

69 Diese Form der Kritik wirft das Problem auf, wie es paradigmatisch von Aldous Huxley in *Brave New World* gefasst worden ist. Was ist, wenn eine Gesellschaft existiert, die nach unseren Kriterien ungerecht ist, in der die Menschen aber glücklich sind? In abgeschwächter Form lässt sich auch fragen, was ist, wenn eine Gesellschaft existiert, in der die Mehrzahl der Menschen die gegebenen Bedingungen trotz bestimmter Einschränkungen akzeptiert? So spricht Lange von der „Möglichkeit einer rationalen Wahl von Warenproduktion, selbst wenn sie gewisse Entfremdungen mit sich bringen sollte.“ (Lange 1978, S. 36).

70 MEW EB 1, S. 562.

71 Marx entwickelt hier ein differenziertes Verhältnis zum Privateigentum: „[D]er Sinn des Privateigentums – losgelöst von seiner Entfremdung – ist das *Dasein* der wesentlichen Gegenstände für den Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses wie der Tätigkeit.“ (ebd.).

stände, d.h. Gegenstand wird er selbst.“<sup>72</sup> Seine Gegenstände bleiben dabei im Wortsinne gegenstehend:

„Wie sie ihm als seine werden, das hängt von der Natur des Gegenstandes und der Natur der ihr entsprechenden Wesenskraft ab; denn eben die Bestimmtheit dieses Verhältnisses bildet die besondere, wirkliche Weise der Bejahung. Dem Auge wird ein Gegenstand anders als dem Ohr, und der Gegenstand des Auges ist ein anderer als der des Ohrs.“<sup>73</sup>

Die Notwendigkeit des Umgangs des Menschen mit den eigenen Voraussetzungen zeigt sich auch an Marx' Kritik am Begriff der Selbstbestimmung. Marx entwickelt diese in Auseinandersetzung mit Kant und Max Stirner in der *Deutschen Ideologie*. Kant bestimmt den Willen in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als „Vermögen [...] der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.“<sup>74</sup> Marx setzt an der Kant'schen Vorstellung des freien Willens an und kritisiert diesen als Illusion. Kant trenne den Willen „von den Interessen, die er ausdrückt, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens [...] zu reinen Selbstbestimmungen des ‚freien Willens‘, des Willens an und für sich, des menschlichen Willens, und verwandelte ihn so in rein ideologische Begriffsbestimmungen und moralische Postulate.“<sup>75</sup> Kant idealisiere den Willen, indem er ihn in moralisierendem Sinne als unabhängig von Interessen, Wünschen, Sehnsüchten etc. darstelle. Der Wille verliere dadurch das, was ihn ausmacht, seine Bestimmungsgründe, seine naturalen und sozialen Voraussetzungen. Ganz ähnlich verläuft Marx' Kritik an Stirner, der in der *Deutschen Ideologie* unter dem Namen Sancho firmiert. Auch dieser idealisiere den Willen, wenn auch nicht in moralischer Hinsicht: „Die eigentliche Weisheit Sanchos besteht nun darin, daß es von Deinem Willen abhängt, ob Du denkst, lebst etc., überhaupt in irgendeiner Bestimmtheit bist. Sonst, fürchtet er,

---

72 Ebd., S. 541.

73 Ebd. Dabei haben diese Gegenstände eine Geschichte, sie entwickeln sich und werden entwickelt: „Die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“ (ebd., 541f). In diesem Sinne werden sie kultiviert und sie sollen kultiviert werden: „[D]ie Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, gehört dazu, sowohl um die Sinne des Menschen menschlich zu machen als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden menschlichen Sinn zu schaffen.“ (ebd., 542).

74 Vgl. Immanuel Kant (1785/86): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant-Werke Band 7, Frankfurt a.M. 1997, S. 9–102, hier BA 63.

75 MEW 3, S. 178.

würde die Bestimmung aufhören, Deine Selbstbestimmung zu sein.“<sup>76</sup> Ein solcher Begriff von Selbstbestimmung führt sich ad absurdum, da es offensichtlich ist, dass man qua Reflexion oder Wille nicht in der Lage ist, alles, was einen selbst betrifft, zu kontrollieren und regulieren. Marx polemisiert über „Dialekt, Skrofeln, Hämorrhoiden, Armut, Einbeinigkeit“.<sup>77</sup> Sein weitergehender Vorwurf gegen Stirner lautet, dass dieser sich angesichts der geschilderten Absurdität in eine Affirmation der bestehenden Verhältnisse flüchte. So wird konstatiert, „daß Sankt Sancho Alles, was er nicht ‚los‘ ist, aus freiem Willen angenommen und beibehalten habe, z.B. den Hunger, wenn er kein Geld hat.“<sup>78</sup>

(c) Das Kriterium der Affirmation des eigenen Tätigseins wird durch das *Kriterium der Möglichkeit der Entwicklung aller menschlichen Anlagen* ergänzt und erweitert. Marx betont, dass ein gelingendes Verhältnis von Individuum und sozialen Institutionen darin besteht, dass es dem Individuum möglich sein soll, „alle seine Anlagen zu entwickeln“.<sup>79</sup> Dazu gehört nicht nur das eigene Arbeitsver-

---

76 Ebd., S. 272.

77 Ebd., S. 293.

78 Ebd. Marx kritisiert Stirner darüber hinaus für den abstrakten Individualismus, der mit dem Begriff der Selbstbestimmung impliziert sein kann. Insofern sich das Individuum als einzelnes bestimmt, gerät die Sozialität des Menschen aus dem Blick. Dementsprechend darf die Freiheit nicht als „Selbstbefreiung“ gefasst werden, ein Begriff, der bei Stirner derart verstanden werde, „daß Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe“ (ebd., S. 292). In Abgrenzung gegen einen solchen Individualismus benutzt Marx auch den Begriff der Gemeinschaft: „Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“ (ebd., S. 74). Der hier emphatisch benutzte Gemeinschaftsbegriff hat Marx wiederum Kritik eingebracht. So diagnostiziert Klaus Hartmann ein Denken der Unmittelbarkeit bei Marx. Vgl. Klaus Hartmann (1970): Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften, Berlin, S. 114. Auch Jean-François Lyotard kritisiert Marx in diesem Sinne. Vgl. Jean-François Lyotard (1974): Ökonomie des Wunsches. Economie libidinal, Bremen 1984, S. 192ff. Zumindest besorgt über „dogmatische Unmittelbarkeitsforderungen“ zeigt sich Lange 1978, S. 41. Eine Opposition zwischen positiv konnotiertem Gemeinschafts- und negativem Gesellschaftsbegriff konstatiert Peter Ruben (vgl. Ruben 1996).

79 MEW 3, S. 273. Marx scheint hier von Wilhelm von Humboldt beeinflusst. Dieser schreibt beispielsweise: Es „kommt schlechterdings alles auf die Ausbildung des Menschen in höchster Mannigfaltigkeit an.“ Zitat nach: Jürgen Kuczynski (1975):

mögen, Marx spricht auch von der Entwicklung der „Gesamtheit von Begierden“: „Dies letztere wieder hängt davon ab, ob wir in Umständen leben, die uns eine allseitige Tätigkeit und damit eine Ausbildung aller unserer Anlagen gestatten.“<sup>80</sup> Im Unterschied zu anderen Formen des Perfektionismus, etwa aristotelischer Provenienz, verzichtet Marx auf eine Hierarchisierung der menschlichen Fähigkeiten und Anlagen.<sup>81</sup> Auch scheint es den Individuen selbst überlassen zu sein, welche ihrer Potenzen sie verwirklichen.

(d) Betreffen die ersten drei Kriterien allesamt Fragen des Umgangs mit den immer gegebenen Voraussetzungen der Individuen, so liegt der Fokus bei den folgenden Kriterien stärker auf der Bestimmung der gelingenden sozialen Verhältnisse. Das vierte Kriterium besteht dementsprechend in der bewussten Gestaltung der Gattungstätigkeit. Man kann es als *Kriterium der Bewusstheit der sozialen Verhältnisse* bezeichnen. Wesentlicher Anzeiger für das misslingende Allgemeine ist die „Undurchsichtigkeit“ der gesellschaftlichen Verhältnisse für den Einzelnen, ihr chaotischer und von Zufällen abhängender Verlauf. Das Kriterium der Bewusstheit steht der Ontologie des Scheins direkt entgegen. Solange die gesellschaftlichen Formen als verschleierte erscheinen, d.h. solange die Individuen verzerrte Vorstellungen von ihrer prinzipiellen Handlungsfähigkeit haben müssen, solange sind diese nicht bewusst. Sind sie bewusst, so gibt es die Erscheinung nicht mehr. Die Individuen wüssten dann, wie die Verhältnisse sind. Anzumerken ist, dass das Kriterium der Bewusstheit letztlich nicht ausreicht, um ein gelingendes Verhältnis von Individuum und sozialer Form zu garantieren. Denn auch wenn Marx die falschen Vorstellungen der Individuen von ihren sozialen Formen sehr eng an die entsprechenden sozialen Praxen koppelt – so eng, dass ihm immer wieder der Begriff des „notwendig falschen Bewusstseins“ zugeschrieben wird –, so ist es doch prinzipiell möglich, ihnen zu entkommen. Der Zwang zur Lohnarbeit bleibt aber auch dann bestehen, wenn man ihn kennt. Wenn man kein Eremitendasein führen möchte, ist man gezwungen,

---

Wilhelm von Humboldt als Wissenschaftspolitiker und Wissenschaftsorganisator, in: Ders.: Studien zu einer Geschichte der Gesellschaftswissenschaften. Zweiter Band, Berlin 1975, S. 89–124, hier S. 91.

80 MEW 3, S. 237.

81 Zum Zusammenhang von Marx'scher und Aristotelischer Ethik vgl. Angehrn 1986. Zum ethischen Perfektionismus vgl. auch Christoph Henning (2010): Natur und Freiheit im Perfektionismus. Zum Verständnis der Natur des Menschen in progressiven Traditionen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Band 58, Heft 5, 2010, S. 759–776; Lindner 2011.

das Spiel mitzuspielen, und selbst jenes ist oft genug nur eine abstrakte Negation der Spielregeln.

(e) Das fünfte *Kriterium der Kontrolle und Planung der sozialen Verhältnisse* setzt ihre Bewusstheit voraus. Marx erwähnt beide Kriterien oft in einem Atemzug. So formuliert er, dass die Institutionen „das selbstbewußte Werk der Subjekte sein [sollen; M.E.] und als solches für sie und in ihnen existieren“.<sup>82</sup> An anderer Stelle heißt es:

„Die allseitige Abhängigkeit, diese naturwüchsige Form des weltgeschichtlichen Zusammenspielens der Individuen, wird durch diese kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewußte Beherrschung dieser Mächte, die, aus dem Aufeinander-Wirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben.“<sup>83</sup>

Das auf dem Kriterium der Bewusstheit aufbauende Kriterium der Kontrolle kann als das stärkste der Marx'schen Kriterien einer gelingenden Vergesellschaftung angesehen werden. Es ist darüber hinaus auch das umstrittenste. Eine der weit verbreiteten Kritiken an Marx ist die, dass er hier der Hybris unterliegt, d.h. dass die selbstbewusste Gestaltung der Gattungstätigkeit nicht möglich ist.<sup>84</sup> Es spielt auch in den späteren Marx'schen Schriften immer wieder eine Rolle, bleibt aber in der Regel abstrakt. Marx sagt wenig darüber, wie die gemeinschaftliche Kontrolle über die – dann ökonomisch betrachteten – Verhältnisse ausgeübt werden könne. Er lehnt es explizit ab, konkrete Vorgaben über die Einrichtung der künftigen Gesellschaft zu machen: „Wir treten [...] nicht der Welt mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit hier kniee nieder!“<sup>85</sup>. Stattdessen

---

82 MEW 1, S. 224.

83 MEW 2, S. 38.

84 Unter der Chiffre des Prometheischen diskutiert dies etwa: David Priestland (2009): Weltgeschichte des Kommunismus. Von der Französischen Revolution bis heute, Bonn 2010. Der prominenteste Vertreter dieser Kritik ist vielleicht Friedrich August von Hayek. Vgl. Friedrich A. von Hayek (1988): Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus, Tübingen, 3. Hayeks Kritik am Sozialismus als menschlicher Hybris war jedoch keineswegs Allgemeingut. Joseph Schumpeter etwa hielt eine rationale Gesamtplanung für das überlegenere System. Vgl. Joseph A. Schumpeter (1942): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1950.

85 MEW 1, S. 345. Vgl. auch Marx' affirmative Zitation des Mönches Ortes: „„Statt unnütze Systeme für das Glück der Völker aufzustellen, will ich mich darauf beschränken, die Gründe ihres Unglücks zu untersuchen.““ (MEW 23, S. 677f., FN 89).

gibt er Schlagworte, spricht von einer „unmittelbar gesellschaftlich[en]“ Produktion<sup>86</sup> oder der rationellen Regelung des Stoffwechsels mit der Natur.<sup>87</sup> Diese Unbestimmtheit ist einerseits dadurch gerechtfertigt, dass nach Marx prinzipiell auch die Form der gesellschaftlichen Kontrolle den Individuen überlassen werden soll, andererseits bietet sie in der historischen Rückschau eine offene Flanke für den autoritären Kommunismus. Marx sieht hier ein Problem, allerdings beschäftigt er sich nur am Rande damit. In den *Grundrisse* spricht er von der Alternative zwischen einer „despotischen Regierung der Produktion und Verwalterin der Distribution“ und eines „board, was für die gemeinsam arbeitende Gesellschaft Buch und Rechnung führt“.<sup>88</sup>

(f) Das sechste Kriterium kann man *Kriterium der Vielfalt der menschlichen Beziehungen* bezeichnen.<sup>89</sup> In gewissem Sinne ist es das soziale Pendant zum Kriterium der Möglichkeit der Entwicklung aller menschlichen Anlagen. Das Kriterium der Diversität wird unter anderem an Marx' Auseinandersetzung mit den französischen Materialisten deutlich. Ausgehend vom Postulat, „[d]aß der wirkliche geistige Reichtum des Individuum ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt“, kritisiert Marx diese dafür, dass sie „alle die mannigfaltigen Verhältnisse der Menschen zueinander in das *Eine* Verhältnis der Brauchbarkeit auflös[en]“.<sup>90</sup> Dies sei zwar als Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft berechtigt, da „innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft alle Verhältnisse unter das eine abstrakte Geld- und Schacherverhältnis praktisch subsumiert sind“, jedoch existieren trotz dieser „praktischen Subsumption“ die „wirklichen Verhältnisse“ weiterhin.<sup>91</sup> Dies berücksichtigen die französischen Materialisten nicht. Im Zuge dieser Überlegungen wird ein eigentümlicher Standard von Normalität postuliert. Die Verhältnisse sollen so sein, wie sie wirklich sind, sie sollen „die ihnen *eigentümliche* Bedeutung haben“.<sup>92</sup>

Abgesehen von dem unhintergehbaren biologischen Substrat der Gattung ist die Einheit des vernünftigen Zusammenlebens selbst nur noch ein Platzhalter für alle

---

86 MEW 42, S. 92.

87 Vgl. MEW 25, S. 828.

88 MEW 42, S. 87.

89 Diesem Kriterium vorausgesetzt ist die Bedingung, dass ein einzelnes Individuum sein Gattungswesen nicht realisieren kann. Es bedarf immer mehrerer Menschen (vgl. Quante 2009, S. 298).

90 MEW 3, S. 394.

91 Ebd.

92 Ebd.

möglichen sozialen Beziehungen und Verhältnisse: „[D]ie menschliche Wirklichkeit ist ebenso vielfach, wie die Wesensbestimmungen und Tätigkeiten vielfach sind“.<sup>93</sup> Das „Land der Vernunft“ wird damit zur Grundlage, auf der sich die vielfältigen menschlichen Entwicklungen abspielen können. Diese sind nicht unter einen inhaltlich bestimmten Begriff zu fassen:

„Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen [...] Jeder deiner Verhältnisse zum Menschen – und zur Natur – muß eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein.“<sup>94</sup>

Natürlich muss sich Marx an dieser Stelle fragen lassen, warum er nur positiv konnotierte menschliche Beziehungen, die sich zwanglos zur Geltung bringen sollen, erwähnt, während die „Tauschvorgänge“ von Habsucht gegen Habsucht, von Hass gegen Hass und Neid gegen Neid keine Rolle zu spielen scheinen. Man muss annehmen, dass diese menschlichen Eigenschaften für Marx nicht zum eigentlichen menschlichen Wesen gehören bzw. dass ihnen ein ontologischer Nachrang gegenüber den positiven Beziehungen zugeschrieben wird. Aber selbst wenn Marx hier entweder einem allzu harmonischen Bild versöhnter menschlicher Verhältnisse anhängt, oder glaubt, sich auf einen begrifflichen Vorrang des Guten vor dem Defizitären berufen zu können, bleibt der formale Maßstab der Kritik, der sich durch die Diversität menschlicher Verhältnisse ergibt, wichtig. Marx entwickelt ihn in Abgrenzung gegen ein spezifisches Moment gesellschaftlicher Erfahrung, der gleichmachenden Kraft des Geldes.<sup>95</sup> Die Verhältnisse sollen nicht „der Ausdruck und die Darstellung eines dritten, ihnen untergeschobenen Verhältnisses sein“.<sup>96</sup>

---

93 MEW EB 1, S. 535.

94 Ebd., S. 567.

95 Michael Quante reduziert das Diversitätskriterium auf einer der „Anerkennung in Form der Liebe“ und stellt ihm die Anerkennung in Form des Geldes gegenüber (vgl. Quante 2009, S. 280f).

96 MEW 3, S. 394.

### 3.2.1 Die Kritik am Geld

Marx übt sowohl in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* als auch in den *Millexzerpten* eine scharfe Kritik am Geld.<sup>97</sup> Die Kritik am Geld als kollektive bzw. universale Vorstellung ist aus der *Doktordissertation* vertraut. Im jetzigen Zusammenhang ist ein anderer Punkt wesentlich. Marx analysiert die Institution des Geldes als unifizierenden und darum verfälschenden Maßstab, der zudem die Macht hat, die Dinge zu erwerben, die er ausdrückt. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* zitiert Marx zustimmend aus Shakespeares *Timon von Athen*: „So viel hievon macht schwarz weiß, häßlich schön;/ Schlecht gut, alt jung, feig tapfer, niedrig edel./ [...] sichtbare Gottheit,/ Die du Unmöglichkeiten eng verbrüderst,/ Zum Kuß sie zwingst!“<sup>98</sup> Mit dem Geld tritt ein einheitlicher Maßstab in die Welt, der in der Lage ist, sich über andere, traditionelle Orientierungs- und Handlungsschemata hinwegzusetzen und diese zu destruieren. Es kann das Schlechte zum Guten, das Hässliche zum Schönen machen. Dem Geld wohnt ein Perversionsmechanismus inne, der die Vielzahl der Maßstäbe zerstört. Es wird von Marx als der Mittler der Produktion begriffen, der als unifizierender Mittler, als Vermittler von Allem und Jedem, nicht in der Lage sein kann, der Vielheit der menschlichen Produkte und Handlungsweisen angemessen Ausdruck zu geben. Das Geld erfüllt die Grundfunktion des menschlichen Umgangs, es ist „gesellschaftliche[r] Verkehr und Integration“<sup>99</sup>, aber es erfüllt sie verfälschend. Im Geld wird die Gattungstätigkeit der Menschen zu einem handgreiflichen Gegenstand, welcher diese unter eine Norm zwingt, die nicht ihre eigene ist. Das Geld als eine Existenzweise der ökonomischen Vermittlung legt den falschen Maßstab an die Produkte der Menschen an.<sup>100</sup>

Im Zusammenhang mit dem Geldgebrauch kann man auch den Begriff des atomistischen Individuums konkretisieren, welches in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* diskutiert worden war. Durch den Geldgebrauch kommt es zu einer bestimmten Form der Individualisierung, die Individuen werden zu homines oeconomici. Diesen Prozess kann man als Heraustreten aus der bisherigen,

---

97 Eine allgemeine Geschichte der philosophischen Geldkritik liegt vor mit: Marcel Hénaff (2002): *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a.M. 2009.

98 MEW EB 1, S. 564. William Shakespeare (1606–09): *Timon von Athen*, übersetzt von Dorothea Tieck, in: *Sämtliche Werke in vier Bänden*. Band 4, Berlin 1975, S. 916–993, hier S. 965f.

99 MEW EB 1, S. 453.

100 Der späte Marx wird diese Geldkritik in den Gesamtzusammenhang der Wertformen einordnen. Vgl. Kapitel 7.

herkömmlichen Ordnung der Dinge bezeichnen, konkret historisch als Heraustreten aus den feudalen Verhältnissen. Der Geldbesitzer oder Geldbenutzer ist fähig, diese Ordnung zu pervertieren. Er besitzt qua Geld eine Macht, die ihm sonst nicht zukäme. Marx fasst dies in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* zusammen: „Was durch das Geld für mich ist, was ich zahlen, d.h., was das Geld kaufen kann, das bin ich, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine [...] Eigenschaften und Wesenskräfte.“<sup>101</sup>

Nach Moses Hess, einem Zeitgenossen und Mitte der 1840er Jahre auch Weggefährten von Marx, ist die Konsequenz der Geldbenutzung das „absterbende, isolierte Individuum“, das von „seiner Lebenswurzel, seinem Lebenselemente, getrennte, wie eine faule Frucht vom Lebensbaume abgefallene“ Individuum.<sup>102</sup> Der Geldbesitzer verletzte den organischen Gesellschaftskörper. Während sich Hess gegen den Individualismus generell wendet, zieht Marx genau die gegenteilige Konsequenz. Das Geld kann eine wirkliche Individualität nicht hervorbringen. Beim Geldgebrauch ist „das, was ich bin und vermag, [...] keineswegs durch meine Individualität bestimmt“<sup>103</sup>, das Geld verhindert als großer Gleichmacher gerade das Wirken der je spezifischen Kräfte und Eigenschaften der Individuen. Hess kennt keine gelingende Individualisierung, er denkt allein im Bild einer harmonischen Ordnung des Gesellschaftskörpers. Marx dagegen hält im Angesicht ihrer defizitären Form an einer gelingenden Individualisierung fest. Diese unterschiedlichen Ansichten vom Individuum argumentieren auf zwei getrennten Ebenen. Der Geldgebrauch setze die Individuen frei, und zwar von jeglicher gewachsenen Ordnung, und zugleich etabliere sich mit ihm eine neue Ordnung, die die wahre Individualität verhindere.<sup>104</sup>

101 MEW EB 1, S. 564.

102 Moses Hess (1845): Über das Geldwesen, in: Ders.: Philosophische und Sozialistische Schriften 1837–1850. Eine Auswahl, Berlin 1980, S. 329–347, hier S. 344f.

103 MEW EB 1, S. 564.

104 Marx' Position wird im 20. Jahrhundert etwa von Lyotard radikalisiert. Er wirft Marx eine Sehnsucht nach natürlichen Ursprüngen vor und setzt dagegen einen affirmativen Begriff von Perversion. Nach Lyotards Erzählung seien es die Lydier gewesen, welche als erste den Geldgebrauch kultiviert und die allgemeine Prostitution eingeführt hätten. Mütter und Ehefrauen wären so ihrer natürlichen Zweckmäßigkeit entrissen worden. Mit der Ausweitung der Austauschbarkeit verbreitete sich Perversität: „[J]eder Bereich des genießenden Körpers [konnte nun; M.E.] zu einem Gut werden [...] woraus folgt, dass er gleichzeitig der Illusion eines natürlichen Funktionierens entrissen wird, und somit für den polymorph-perversen Gebrauch bereitsteht.“ (Lyotard 1974, S. 255).

### 3.3 ERSTE ANNÄHERUNG AN DEN MARX'SCHEN ABSTRAKTIONSBEGRIFF

Wenn Marx das Soziale als wesentliche Qualität des Menschen fasst, als ihm eigentlich zugehörig, stellt sich die Frage, wie sich der Prozess beschreiben lässt, der zu der Trennung von Individuum und Institutionen bzw. der Perversion der Gattungstätigkeiten zum Geldgebrauch führt. Dazu ist auf den eigentümlichen *Abstraktionsbegriff*, den Marx heranzieht, einzugehen.<sup>105</sup> Im Zuge der Kritik des Atomismus in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* gibt er einen ersten Hinweis auf diesen: „Die Atomistik, in die sich die bürgerliche Gesellschaft in ihrem *politischen Akt* stürzt, geht notwendig daraus hervor, daß das Gemeinwesen [...] worin der Einzelne existiert, die bürgerliche Gesellschaft getrennt vom Staat oder der *politische Staat eine Abstraktion* von ihr ist.“<sup>106</sup> Von welcher Art von Abstraktion ist hier die Rede? Aus einer bloß kontemplativen, auf das Vor-

---

Auf einen anderen von Marx zumindest an dieser Stelle nicht berücksichtigten Aspekt macht Jacques Derrida aufmerksam. Entlang der Kant'schen Unterscheidung von Würde und Preis führt er aus: „Das durch diese fundamentale Opposition [von Würde und Preis; M.E.] entstehende erschreckende Problem [...] besteht darin, dass die Kalkulierbarkeit des Preises, der Markt oder das Geld, die die Würde bedrohen [...] auch genau das ist, was als Prinzip der Äquivalenz und der Substitution die Gleichheit zwischen allen Singularitäten sichert.“ Jacques Derrida (1992): Über das Preislose oder der price is right in der transaktion, o. O., b-books 1999, S. 23. Weiter schreibt er: „Denn es ist die Möglichkeit von Geld selbst, des Preises, d.h. des Prinzips der Äquivalenz, das die Differenzen auch neutralisieren lässt, um zur reinen Singularität als Würde oder als universales Recht zu gelangen. Der Zugang zur Würde des Anderen ist Zugang zur Singularität seiner absoluten Differenz, gewiss, aber das ist nur durch eine bestimmte Indifferenz, durch die Neutralisierung der Differenzen möglich.“ (ebd., S. 24). Bei Marx findet sich diese Problematik in gewisser Weise in der Kritik des Gothaer Programms. Vgl. Karl Marx (1875): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW 19, S. 11–33. Berlin 1962. Zu Derrida und Lyotard vgl. Martin Eichler (2012): Das Denken der Gabe in Anschluss an Nietzsche und Marx, in: André Reichert/Jaime de Salas/Ulrich Johannes Schneider (Hg.): Nietzsche und die Postmoderne, Leipzig 2012, S. 41–68. Zu Marx' Kritik des Gothaer Programms vgl. Martin Eichler (2011): Geld und Gerechtigkeit, in: Oliver Decker/Christoph Türcke/Tobias Grave (Hg.): Geld. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis, Giessen 2011, S. 157–172, insb. S. 167ff.

105 Vgl. auch die Abschnitte 7.1 und 7.2.

106 MEW 1, S. 283.

handene gehenden Abstraktion entsteht kein Staat. Kontemplative Abstraktionen haben in der Regel auch nicht die Eigenschaft, eine solch bestimmende Wirkung auf die Einzelnen auszuüben, wie es der Staat und andere Institutionen tun. Man kann den Staat in der Marx'schen Sicht als eine *praktische und reale Abstraktion* bezeichnen, wobei praktisch hier im Gegensatz zur theoretischen Praxis verstanden wird und real ihre Wirkmächtigkeit anzeigt. Es stellen sich die Fragen: Wie kommt eine solche Abstraktion zu Stande? Wovon und worauf wird abstrahiert? Eine erste Antwort liefert das folgende Zitat:

„So wird hier [HW7, §279; M.E.] die Souveränität, das Wesen des Staats, zuerst als ein selbständiges Wesen betrachtet, vergegenständlicht. Dann, versteht sich, muß dies Objektive wieder Subjekt werden. Dies Subjekt erscheint aber dann als eine Selbstverkörperung der Souveränität, während die Souveränität nichts anders ist als der vergegenständlichte Geist der Staatssubjekte.“<sup>107</sup>

Der zentrale Begriff, den Marx hier verwendet, ist der der „Vergegenständlichung“. Etwas, das vorher kein Gegenstand war, wird zu einem Gegenstand. Dieses „etwas“ wird als „Geist der Staatssubjekte“ näher bestimmt, es handelt sich beim Staat um eine vergegenständlichte Vorstellung der Individuen. Mit „gegenständlich“ ist dabei an dieser Stelle kein materieller Gegenstand gemeint, sondern eine wirkmächtige Größe, etwas, das entgegen steht, also von den Individuen als eigenständige Macht in die eigenen Handlungen einzubeziehen ist. Marx geht hier wiederum „an sich“ von den Individuen aus – „an sich“ ist der Staat nichts anderes als die Individuen. Doch ist die Vorstellung, die sich die Individuen von ihrem Staat machen, eine Besondere. Hier kommt der spezifische Abstraktionsbegriff ins Spiel: Die Individuen sind soziale Wesen, darauf angelegt, ihre gemeinsamen Angelegenheiten zu regeln – in welcher Form auch immer. Der Staat ist zuerst nur die Abstraktion auf diesen Aspekt des Menschen. Ihrer sozialen Fähigkeit werden sie im Zuge der Vergegenständlichung des Staates jedoch entfremdet. Der Staat existiert nicht nur als Vorstellung, sondern er erhält eine materiale Form. Er wird als Vergegenständlichung von den Menschen getrennt. Die Individuen sind als Ursprung der Abstraktion nicht mehr unmittelbar zu erkennen. Die Abstraktion ist zugleich eine Verschleierung und Verselbständigung. Marx benutzt dafür auch den Begriff der „existierenden Unwahrheit“.<sup>108</sup>

Die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* tragen zu einer Präzisierung des Abstraktionsbegriffes bei. Hier stellt Marx die Frage nach den der Abstrak-

---

107 Ebd., S. 225.

108 Ebd., S. 230.

tion zugrunde liegenden Handlungsformen. Zugleich wechselt der untersuchte Gegenstandsbereich. Als zentralen Gegenstand, als Wesen des ökonomischen Systems, fasst Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* das Privateigentum. Wie Gott im Anhang der *Dissertation*, wie der Staat in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, ist auch dieser Gegenstand Produkt eines gesellschaftlichen Prozesses, einer Vergegenständlichung. Formal betrachtet produziert derselbe Abstraktionsprozess, der Staat und Gott produziert, auch das Privateigentum. Wiederum verselbständigt sich ein gesellschaftliches Verhältnis gegenüber seinen Produzenten und wiederum kritisiert Marx diesen Abstraktionsvorgang: „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren.“<sup>109</sup> Ergebnis dieser Abstraktion sind die staatlichen und ökonomischen Herrschaftsverhältnisse, denen Marx in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* seinen kategorischen Imperativ entgegengesetzt hatte. Marx führt das Privateigentum, dieses vergegenständlichte gesellschaftliche Verhältnis zwischen Personen, auf eine bestimmte Praxis zurück: auf die *entfremdete* bzw. *entäußerte Arbeit*. Er bietet mit der Handlungsform der entfremdeten Arbeit eine Erklärung der Entstehung des Privateigentums an. Das reale Primat der entfremdeten Arbeit vor ihrer Vergegenständlichung fasst Marx folgendermaßen:

„Wir haben allerdings den Begriff der *entäußerten Arbeit* (des *entäußerten Lebens*) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der *Bewegung des Privateigentums* gewonnen. Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind.“<sup>110</sup>

Marx betont das Primat der Handlungsform vor dem entfremdeten sozialen Verhältnis. Es sind die Individuen, die das entfremdete Verhältnis erst produzieren. Da er nun bereits *innerhalb* der Handlungsform eine begriffliche Unterscheidung eingezogen hat, ist er in der Lage, zwei Formen der Arbeit voneinander zu separieren und so die Möglichkeit der Veränderung offen zu halten. Zwar gilt für Marx alle Arbeit als Vergegenständlichung, doch führt diese nicht notwendiger-

---

109 MEW EB 1, S. 538. Mit Gesellschaft ist hier die Gesamtheit der ökonomischen Prozesse gemeint, in deren Zentrum das Privateigentum steht.

110 Ebd., S. 520.

weise zur Entfremdung.<sup>111</sup> Damit setzt Marx auf der Ebene der Praxis die Möglichkeit, den falschen Vergegenständlichungen zu entkommen. Allerdings bleibt bezüglich der Handlungsform der entfremdeten Arbeit ein Problem bestehen. Wie die entfremdete Arbeit zu Stande kommt, erklärt Marx nicht. Er stellt die Frage nach dem Ursprung der Entfremdung<sup>112</sup>, aber er beantwortet sie nicht. Die entsprechende Passage der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* bricht mit der Frage ab. So kann Marx nur konstatieren, dass, über das entfremdete Verhältnis hinaus, noch das nicht entfremdete existieren könnte. Er stellt sich die unerledigte Aufgabe, „das allgemeine Wesen des Privateigentums, wie es sich als Resultat der entfremdeten Arbeit ergeben hat, in seinem Verhältnis zum wahrhaft menschlichen und sozialen Eigentum zu bestimmen.“<sup>113</sup>

### 3.4 DER NEUE GEGENSTANDSBEREICH UND MARX' „SKEPTIZISMUS“

Am Anfang der Marx'schen Beschäftigung mit der politischen Ökonomie stehen überraschenderweise skeptische Aussagen über den Gesetzesbegriff in diesem Gegenstandsbereich. Sie sind in den relativ unbekannten *Millexzerpten* zu finden, welche in bestimmter Weise an Marx' *Dissertation* anknüpfen. In dieser versucht Marx die Freiheit des Autors bei der Analyse der Natur unter den Bedingungen der griechischen Antike auszuloten. Er lobt Epikur für seine „tätige Fiktion“, d.h. für das Ausnutzen der notwendigen Unschärfen und Widersprüche bei der Bestimmung der naturphilosophischen Grundbegriffe der Antike. Dadurch kommt – in gewissen Grenzen – Epikurs Prinzip der Ataraxie des Individuums zu seinem Recht. In Frage steht nun, inwieweit sich eine solche Freiheit des Autors auch im Bereich der politischen Ökonomie auswirken kann. Die *Millexzerpte* zeigen, wie Marx bereits früh diese Möglichkeit in seine Überlegungen einbezieht. Zwar bleibt die Position des Skeptizismus nur ein kurzes Zwischenspiel, darüber hinaus müssen nicht einmal die *Millexzerpte* in diesem Sinne interpretiert werden, im weiteren Fortgang der Arbeit soll jedoch gezeigt werden, wie der Skeptizismus – statt abstrakt negiert zu werden – im Marx'schen Werk fortwirkt.

---

111 „Betrachten wir nun näher die *Vergegenständlichung*, die Produktion des Arbeiters und in ihr die *Entfremdung*, den *Verlust* des Gegenstandes, seines Produkts.“ (ebd., S. 512).

112 Vgl. ebd., S. 521.

113 Ebd.

Wie so oft kleidet sich auch Marx' frühe Auseinandersetzung mit der theoretischen Ökonomie in einen Hegelkommentar, verkündete dieser doch in der *Rechtsphilosophie* den Triumph des Verstandes über die Erscheinung in der von ihm „Staatsökonomie“ genannten politischen Ökonomie: „Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der Gedanke [...] aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet.“<sup>114</sup> Marx hingegen schreibt:

„Wenn es ein *beständiges* Gesetz ist, daß z.B. die Produktionskosten in letzter Instanz – oder vielmehr bei der sporadisch zufällig eintreffenden Deckung von Nachfrage und Zufuhr – den Preis (Wert) bestimmen, so ist es ein ebenso *beständiges* Gesetz, daß dies Verhältnis sich nicht deckt, also daß Wert und Produktionskosten in keinem notwendigen Verhältnis stehn. Ja, Nachfrage und Zufuhr decken sich immer nur momentan durch das vorhergegangene Schwanken von Nachfrage und Zufuhr, durch das Missverhältnis zwischen Produktionskosten und Tauschwert, wie diese Schwankungen und dieses Missverhältnis ebenso wieder der momentanen Deckung folgt. Diese *wirkliche* Bewegung, wovon jenes Gesetz nur ein abstraktes, zufälliges und einseitiges Moment ist, wird von der neuen Nationalökonomie zum Akzidens gemacht, zum Unwesentlichen.“<sup>115</sup>

Marx artikuliert hier gegenüber der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis nationalökonomischer Zusammenhänge eine skeptische Haltung. Die Schwierigkeiten der empirischen Überprüfung von Wesensaussagen sind bereits aus seiner Auseinandersetzung mit Epikur bekannt. Marx kann implizit auf diese Auseinandersetzung zurückgreifen. Die ökonomischen Gesetze seien bloße Abstraktionen des subjektiven Verstandes. Die Nationalökonomen griffen willkürlich Momente aus dem ökonomischen Gesamtgeschehen heraus und hypostasierten diese zu Wesensbestimmungen. Dabei fänden diese Wesensbestimmungen keine Entsprechung in der Realität, in dieser gäbe es lediglich zufällige Bewegungen. Bei genauerer Betrachtung findet sich im weiteren Fortgang des Zitats jedoch eine Ambivalenz, die Marx' Skeptizismus abschwächt. Während es auf der einen Seite so scheint, als würde Marx die Möglichkeit jeder Erkenntnis auf dem Gebiet der Nationalökonomie bestreiten, so schränkt er andererseits diese Aussage ein:

„[B]ei den scharfen und exakten Formeln, worauf sie [die Nationalökonomie; M.E.] die Nationalökonomie reduzieren, [müsste; M.E.] die Grundformel, wollten sie jene Bewe-

---

114 HWB 7, §189.

115 MEW EB 1, S. 445.

gung abstrakt aussprechen, heißen [...]: Das Gesetz ist in der Nationalökonomie durch sein Gegenteil, die Gesetzmöglichkeit bestimmt. Das wahre Gesetz der Nationalökonomie ist der *Zufall*, aus dessen Bewegung wir, die Wissenschaftlichen, einige Momente willkürlich in der Form von Gesetzen fixieren.“<sup>116</sup>

Entscheidend ist hier die Bedingung der „scharfen und exakten Formeln“, auf die das Reduktionsprogramm der Nationalökonomien hinausläuft. Nicht jede Reduktion der chaotischen Wirklichkeit auf Gesetzesaussagen wird damit von Marx kritisiert, sondern lediglich die, die auf solche Formeln abzielt.<sup>117</sup> Wenn man diesen Teil des Zitats akzentuiert, ist nicht jeglicher wissenschaftlicher Aussage über den Gegenstandsbereich eine Absage erteilt, sondern nur einer bestimmten Form von politischer Ökonomie, die nicht in der Lage ist, auf ihre Erkenntnisbedingungen zu reflektieren. Um vorzugreifen: Auch im *Kapital* wird der Gesetzbegriff innerhalb der Ökonomie nicht unmittelbar akzeptiert, vielmehr wird er präzisiert und in seiner Geltung eingeschränkt. Marx unterscheidet in der ausformulierten Kritik der politischen Ökonomie strikt zwischen verschiedenen Erscheinungsebenen des Ökonomischen und nur auf der abstraktesten ist das Wertgesetz uneingeschränkt gültig.

Verfolgt man die Entwicklung des Marx'schen ökonomischen Denkens weiter, wie es hier nur stichpunktartig geschehen soll, und fasst die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, das *Elend der Philosophie* und die *Heilige Familie* zusammen, ergibt sich ein neues Bild. In der Rückschau sieht Marx sich inhaltlich zur Zeit des *Elends der Philosophie* auf dem Standpunkt Ricardos. In einem Brief vom 25. Februar 1859 an Engels schreibt er: „[I]n der Schrift gegen Proudhon nahm ich selbst R's Theorie an“.<sup>118</sup> Dies wird auch in der *Heiligen Familie* deutlich. In dieser Schrift wird das theoretische System der politischen Ökonomie referierend abgehandelt, nicht selbstständig entwickelt. Marx scheint seinen eigenen Anteil lediglich darin zu sehen, auf die Historizität der Kategorien hinzuweisen. Er schreibt: „Die Ökonomen erklären uns, wie man unter den obigen gegebenen Verhältnissen produziert, was sie uns aber nicht erklären, ist wie diese Verhältnisse selbst produziert werden, d.h. die historische Bewegung, die sie ins Leben ruft.“<sup>119</sup> Es existiert aber darüber hinaus noch ein zweiter Argumentationsstrang, in dem man die Anfänge von Marx' Theorie und Kritik der ökonomischen Formen identifizieren kann, wie er im zweiten Teil der Arbeit

---

116 Ebd.

117 Vgl. auch Hans-Georg Backhaus (1997c): Zuvor: Die Anfänge der neuen Marx-Lektüre, in: Backhaus 1997a, 9–40, hier S. 14f.

118 MEGA<sup>2</sup> III.9, S. 329.

119 MEW 4, 126; vgl. MEW 2, S. 32f.

entwickelt werden soll. Marx bringt sich zumindest dem Selbstverständnis nach in Frontstellung gegen die nationalökonomischen Theoretiker, die als Wissenschaftler nicht wüssten, was sie tun:

„Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie fasst den materiellen Prozess des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als Gesetze gelten. Sie begreift diese Gesetze nicht, d.h., sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen der Privateigentums hervorgehn.“<sup>120</sup>

Deutlich wird hier, dass Marx nach einer Erklärung der ökonomischen Gesetze sucht, nach einem Gesetz hinter dem Gesetz. Es sollen „alle nationalökonomischen Kategorien entwickelt werden“ und zwar so, dass sie „nur einen bestimmten und entwickelten Ausdruck dieser ersten Grundlagen“ darstellen.<sup>121</sup> Generell gelten für Marx die Aussagen der Ökonomen nun nicht mehr als willkürliche Abstraktionen, sondern werden als einzige Möglichkeit, die ökonomischen Verhältnisse darzustellen, akzeptiert. Statt eines Dualismus von „Gesetz“ und „wirklicher Bewegung“<sup>122</sup> konstatierter Marx jetzt das Zusammenfallen von „wirklicher Bewegung“ und „Gesetz“.<sup>123</sup> Während es in den *Millexzerpten* noch hieß: „Das Gesetz ist der Nationalökonomie durch sein Gegenteil, die Gesetzlosigkeit bestimmt.“<sup>124</sup>, heißt es nun mit Ricardo: Die Produktionskosten bestimmen in „letzter Instanz“<sup>125</sup> den Preis der Dinge. An dieser Sichtweise wird Marx in seinem späteren Werk festhalten und sie durch seine Arbeitswertlehre weiter zu präzisieren suchen. Seine skeptische Haltung in den *Millexzerpten* wird in diesem in eine begriffliche und qualitative Ökonomie transformiert. Diese Transformation ist wesentlicher Gegenstand der folgenden Untersuchung des Marx'schen Spätwerkes.

---

120 MEW EB 1, S. 510.

121 Ebd., S. 521.

122 Ebd., S. 445.

123 MEW 4, S. 81.

124 MEW EB 1, S. 445.

125 MEW 4, S. 80.