

# 1. Die Genesis des Bewusstseins der Krise: Karl Marx

---

## 1.1 Die Alten, Hegel und die Diresmion der Welt

„Titanenartig sind aber die Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen, denn riesenhaft ist der Zwiespalt“ (MEW 40, 217) von Philosophie und Welt, ihre jeweilige innere wie gegeneinander existierende Zerrissenheit. Da diese Sätze aus den überlieferten Vorarbeiten zu Marx' Dissertationsschrift den Erfahrungshorizont und Ausgangspunkt seiner ersten selbstständigen wissenschaftlichen Arbeiten prägnant zum Ausdruck bringen, dienen sie im Folgenden als Interpretationsrahmen des frühesten Schaffens des jungen Philosophen. Ex negativo lässt sich als Ziel der vorliegenden Überlegungen angeben, dass es weder um einen Kommentar zu allen wesentlichen Punkten der marxischen Dissertation und ihrer Vorarbeiten geht noch um ihre Gesamtinterpretation oder um eine Bewertung ihres wissenschaftlichen Wertes für die Philosophiegeschichte.<sup>1</sup> Primär ist der hier gewählte Ausgangspunkt

---

1 *Die* wesentliche und ausführlichste Analyse des frühen marxischen Werkes bietet bis heute Günther Hillmann: *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835-1841)*, Frankfurt/Main 1966. In weniger epischer Breite, dafür sehr prägnant und informativ Rüdiger Thomas: *Der unbekannt junge Marx (1835-1847)*, in: Heinz Monz (Hg.), *Der unbekannt junge Marx. Neue Studien zur Entwicklung des marxischen Denkens 1835-1847*, Mainz 1973, S. 147-257. Aus der Forschung des ehemaligen sog. realexistierenden Sozialismus sind besonders folgende Studien hervorzuheben Auguste Cornu: *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band 1818-1844*, Berlin (O) 1954. Georg Lukács: *Der junge Marx*, Stuttgart 1965 (Erstveröff. Berlin (O) 1955). Georg Mende: *Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*, 3. erw. und verb. Aufl. Berlin (O) 1960. Nikolai I. Lapin: *Der junge Marx*, Berlin (O) 1974. Diese Studien müssen trotz nicht zu leugnender Verdienste, insbesondere der Akribie der Arbeiten von Auguste Cornu, als zumindest in Teilen teleologischer Hagiographie huldigend eingestuft werden und weisen bisweilen offen politisch-propagandis-

als eine Perspektive auf die frühesten marxischen Schriften zu verstehen, die die Genesis des marxischen Denkens aus dem Bewusstsein der Krise zu eruieren versucht. Das erkenntnisleitende Interesse ist hierbei – wie auch im Ganzen der vorliegenden Arbeit – zum einen, den Kontext des marxischen Denkens, die Erfahrung der Krise, offenzulegen und zum anderen, die zum Teil übersehenen, vergessenen aber auch verdrängten ideengeschichtlichen Erbschaften und Einflüsse hervorzuheben. Die Gefahr, der Versuchung zu erliegen, einer teleologischen Deduktion zu frönen, auch schon die frühesten überlieferten schriftlichen Zeugnisse von Marx im Lichte seines späteren Schaffens zu interpretieren, ist hierbei durch folgenden umfassend belegten Sachverhalt (von vornherein) ausgeschlossen: Marx' frühes Schaffen, wie sollte es auch für einen Schüler und jungen Studenten anders sein, steht im Bann des Denkens seiner Zeit.<sup>2</sup> Sicherlich weisen auch früheste Zeugnisse Marx als einen überaus (selbst)kritischen und begierig forschenden Denker aus. Die Genesis des historischen Materialismus – meist anhand der auch in anderen Kontexten gern gebrauchten Keimzellen-Metapher<sup>3</sup> –

tische Züge auf. Lapin, für den Marx der „unsterbliche Führer des Proletariats“ ist, sieht im marxischen Deutsch-Abituraufsatz schon den Leitspruch des gesamten Lebens Marx', nämlich „in der Arbeit für das Gemeinwohl“ sein „größtes Glück zu empfangen“ (S. 22). Abgesehen von der unhaltbaren Teleologie Lapins ist dies nicht Marx, sondern die kollektivistisch kostümierte bürgerliche (Arbeits)Moral der Lehrbücher des einheitlich-allwissenden Marxismus-Leninismus – Dokumente einer im Rauch der Geschichte aufgegangenen ‚wissenschaftlichen Weltanschauung‘. Besonders das Werk Mendes ist voller Phrasen über die „unbesiegbare Weltbewegung“ (S. 16) des Marxismus-Leninismus und politischer Denunziation des „Sozialdemokratismus“ (S. 11). Wer Mende nicht folgt, kann Marx „niemals verstehen“ (S. 18); ihm wird das „primitivste Verständnis [...] abgehen“ (S. 19).

- 2 Mit Hillmann lassen sich folgende Entwicklungsphasen im frühen Denken von Marx rekonstruieren, die nicht starr zu fixieren sind, sondern durch ihre „inneren Gegensätze [...] über sich selbst hinaustreiben“ (G. Hillmann: Marx und Hegel, S. 395): die klassischen Ideale der Aufklärung im Abituraufsatz, das romantische Lebensgefühl der Dichtungen, der hegelsche objektive Idealismus im Brief an den Vater und schließlich die junghegelianisch inspirierte Doktordissertation samt Vorarbeiten. Ohne die eigenständigen Leistungen von Marx zu leugnen, zeigt bes. R. Thomas die verschiedenen Einflüsse auf, die den jungen Marx prägten und an denen er sich abarbeitete. Vgl. R. Thomas: Der unbekannt junge Marx (in Bezug auf Aufklärung/Klassik S. 155-159, Romantik S. 164f. u. 179f, Hegels Idealismus 183-190 und die Junghegelianer S. 199-213).
- 3 Bei der retrospektiven Rückverlagerung der Genesis des historischen Materialismus wird zumeist folgende Äußerung aus Marx' deutschem Abituraufsatz zitiert: „Aber wir können nicht immer den Stand ergreifen, zu den wir uns berufen glauben; unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen imstande sind“ (MEW 40, 592). So bei G. Mende: Karl Marx' Entwicklung, S. 27, der in toto eine „unausweichliche Folgerichtigkeit des Entwicklungsganges von Karl Marx“ (S. 19) unterstellt, und A. Cornu: Marx und Engels Bd. 1, der wie Lapin im gesamten Aufsatz die „Bejahung eines Ideals“ sieht, „dem Marx immer treu geblieben ist“ (S. 62). Die Unhaltbarkeit von solchen teleologischen Konstruktionen zeigen auf, G. Hillmann: Marx und Hegel, S. 33f. u. 38-40, und R. Thomas: Der unbekannt junge Marx, S. 155-160, dort auch weitere Bei-

allerdings in Marx' Abiturzeit zu datieren, ist unhaltbare retrospektive Projektion, die die Entwicklung des marxischen Denkens von ihrer spezifischen historischen Umwelt trennt und dessen Genialität nicht mehr als Ergebnis der beständig kritischen Abarbeitung an der gesellschaftlichen Realität und ihrer geistigen Produkte, sondern als Emanation eines wie immer auch maskierten absoluten Geistes begreift. Die nachstehenden Überlegungen sind folglich nicht durch den Gedanken bestimmt, dass Marx von Anfang an einer „allmächtig“ und „in sich geschlossen und harmonisch“<sup>4</sup> seienden Theorie auf der Spur ist, sondern dass die *Form* seiner Theoriebildung stets die Kritik am Bestehenden (Denken) ist, die ihren Impuls im Bewusstsein der Krise hat. Die Kontinuität des marxischen Denkens ist daher nicht im Inhalt der Fragen und Antworten zu sehen – „die Entwicklung der Marxschen Theorie verläuft nicht geradlinig, sie vollzieht sich in Sprüngen, welche das Fundament der Theorie verändern“<sup>5</sup> – sondern im *Movens* der Theoriebildung selbst: „Marx hält eine programmatische Kontinuität durch, die Fragestellung präzisiert sich und die konstruktiven Lösungen wandeln sich“<sup>6</sup>.

Wie bereits angedeutet, teilen sich die folgenden Ausführungen in zwei Abschnitte: Der erste Teil betrachtet die wesentliche Problematik, mit der Marx und seine Gesinnungsgenossen konfrontiert waren: *wie* nach Hegel überhaupt noch Philosophie zu betreiben sei. Der zweite Abschnitt wendet sich der Frage zu, wie Marx die antike griechische Ideenwelt interpretierte und bewertete.

### 1.1.1 Hegel und die Dirmention der Welt

Marx' ‚Brief an den Vater in Trier‘ (MEW 40, 3-12) vom 10.11.1837 gibt als erstes Dokument einer Selbstverständigung Auskunft über die geistige Standort-

---

spiele dieser Konstruktion. Der marxische Abituraufsatz steht im Bann der Aufklärungsphilosophie und geht nicht über sie hinaus. In Bezug auf die marxische Dissertationsschrift spricht sowohl Mende von einem „allerersten Keim“ (S. 42) als auch Lukács von einem „Keim“ der späteren Hegelkritik. G. Lukács: *Der junge Hegel*, S. 9. Dies ist inhaltlich, der Bedeutung der Schrift entsprechend legitimer, wenn auch die Keim-Metapher fragwürdig bleibt.

- 4 W. I. Lenin: *Drei Quellen und Bestandteile des Marxismus*, in: *Ausgewählte Werke* Bd. 1, 8. Aufl. Berlin (O) 1970, S. 77-82, hier S. 77.
- 5 Eberhard Braun: *Aufhebung der Philosophie. Karl Marx und die Folgen*, Stuttgart 1992, S. 44.
- 6 Ebd., S. 112. Ähnlich Andreas Arndt: „Die Entwicklungsgeschichte der Marxschen Theorie fällt nicht in gegeneinander indifferente Etappen auseinander [...], sondern sie ist die Entwicklung der Arbeit an einem Problemzusammenhang, der durch die Entwicklung des Gegenstandes und der theoretischen Mittel auch objektiv als Einheit bestimmt ist, eine Einheit, die Brüche und Sprünge keineswegs ausschließt.“ Andreas Arndt: *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum 1985, S. 10. Vgl. ebd., S. 11 u. 16.

bestimmung des jungen Studenten.<sup>7</sup> In harter Selbstkritik bezeichnet Marx seine jugendliche „lyrische Poesie“ als „fernliegendes Jenseits“ und „formlos geschlagenes Gefühl“ (4). Er hatte die erfolglosen Versuche in der Poesie – statt „Dichten“ ein „Breiten“ – hinter sich zu lassen, um „Jurisprudenz studieren“ zu können, wobei er „vor allem Drang, mit der Philosophie zu ringen“ (4) fühlte. Marx gibt hier einen aufschlussreichen Abriss seiner rechtsphilosophischen VERSUCHE. Den „unglückliche[n] Opus“ (4) einer ersten nicht erhalten gebliebenen Rechtsphilosophie charakterisiert Marx als vom „Gegensatz des Wirklichen und Sollen, der dem Idealismus eigen“ (5) sei, geprägt. Idealismus, wie dem „Kantischen und Fichtischen“ (8), bezeichnet für Marx zu diesem Zeitpunkt ein Denken, welches durch die Trennung von Immanenz und Transzendenz, Leben und Idee bestimmt ist. Marx war auf dem Standpunkt des hegelschen Idealismus, „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen“ (8), angelangt: „Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden“ (8). Der philosophische Einfluss Hegels wird insbesondere signifikant an Marx' methodischer Kritik seiner vom ihm „gnädig so getaufte[n] Metaphysik des Rechts“ (5):

„Dabei war die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich, gestaltete, von vornherein Hindernis, das Wahre zu begreifen. [...]. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden“ (5).

Dieser zentrale Passus des Briefes gibt an, dass für Marx ganz wie für Hegel nunmehr der „Begriff [...] das Vermittelnde zwischen Form und Inhalt“ (6) ist und die „Weltgeschichte“ sich wesentlich als „Geistes Tat“ (3) darstellt, wie „das Leben überhaupt [...] Ausdruck eines geistigen Tuns“ (4) sei.<sup>8</sup> Ohne „Philosophie

7 Die ausgewogensten und genauesten Interpretationen des Briefes bieten abermals G. Hillmann: Marx und Hegel, S. 73-95, und R. Thomas: Der unbekanntes junge Marx, S. 180-190.

8 Entsprechende Formulierungen Hegels aus seiner großen Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes‘ lauten: „Das *Geistige* allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder an sich Seiende“ (S. 19). „Der *Dogmatismus* der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe“ (S. 30). Mit „solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der *Mathematik* sind, gibt sich weder das konkrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente gibt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d.h. fixierte, tote Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von neuem an, ohne daß der erste sich selbst zum ändern fortbewegte und ohne daß

sei nicht durchzudringen“ (7), bekennt Marx und gibt an, erst „Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen“ (8) und später „Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler, kennengelernt“ (10) zu haben. Nun erkannte Marx, einen weiteren nicht überlieferten „Dialog von ungefähr 24 Bogen“ (9) verfassend, dass sein „letzter Satz [...] der Anfang des Hegelschen Systems“ war: „mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm“ (9). Ein Gesichtspunkt, der für sein Gesamtwerk konstitutiv bleibt, wird so in dem Brief an den Vater bereits deutlich: Seit der ersten Begegnung mit Hegel war er kritischer Schüler, nie apologetischer Jünger. Faszination und Schrecken der hegelschen Philosophie, „deren groteske Felsenmelodie“ Marx „nicht behagte“ (8), lagen stets ersichtlich nah beieinander. Marx legt mit diesen Aussagen aber nicht bloß eine individuelle Erfahrung dar, sondern bringt vielmehr die allgemeine geistige Situation auf den Punkt, in der er und seine Freunde aus dem Berliner Doktorklub sich angesichts der „jetzige[n] Weltphilosophie“ (10) befanden.

Ob gar eine „apokalyptische und eschatologische Stimmung“<sup>9</sup> in den Kreisen der linken Junghegelianer herrschte, wie P. Kondylis meint, mag dahingestellt sein. Das Bewusstsein einer (philosophischen) Krise *sui generis*, dass es sich weniger um die Krise einer bestimmten Philosophie, als um eine Krise der Philosophie überhaupt<sup>10</sup> handelt, war indes in der Tat vorhanden. So schreibt etwa Bruno Bauer im Jahre 1840 in Bezug auf die geistige Situation der Zeit an seinen damaligen Freund Marx: „Die Katastrophe wird furchtbar und muß eine große werden und ich möchte fast sagen, sie wird größer und ungeheurer werden, als diejenige war, mit der das Christentum in die Welt getreten ist.“ (MEGA<sup>2</sup> I/1 b, 241).<sup>11</sup> Und auch Karl Friedrich Köppen schreibt in seinem dem Freund Marx gewidmeten Buch ‚Friedrich der Große und seine Widersacher‘: „Götterdämmerung naht, die Entscheidungsschlacht hat begonnen [...] Ueberall Entzweiung und Kampf und Streit [...] Niemals sind die Gegensätze so scharf und schneidend, so compliciert und verschlungen hervorgetreten wie eben jetzt.“<sup>12</sup> Dies war der all-

---

auf diese Weise ein notwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstände“ (S. 33; kvV).

- 9 Panajotis Kondylis: *Marx und die griechische Antike*. Zwei Studien, Heidelberg 1987, S. 8.
- 10 Steffen Kratz spricht von einer „Krise des philosophischen Selbstverständnisses“ für die das „verzweifelte Bemühen der Junghegelianer, sich von Hegel zu befreien und dabei zugleich die Philosophie neu, d.h. eben anders als traditionell zu begründen, symptomatisch“ war. Ders.: *Philosophie und Wirklichkeit. Die junghegelianische Problematik einer Verwirklichung der Philosophie und ihre Bedeutung für die Konstituierung der Marxschen Theorie*, Bielefeld 1979, S. 2.
- 11 Die apokalyptische Wortwahl Bauers mag auch daher rühren, dass dieser einst orthodoxer Hegelianer und Theologe war; eine Position die Marx nie teilte. Vgl. zur geistigen Entwicklung Bauers, Ruedi Waser: *Autonomie des Selbstbewußtseins. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843)*, Tübingen/Basel 1994, S. 1-14.
- 12 Zit. Nach P. Kondylis: *Marx und die Antike*, S. 77.

gemeine Tenor des Diskurses der Junghegelianer in den Marx voll integriert war und welcher den wesentlichen aktuellen Impuls für seine Doktordissertation abgab. Wenn es auch eine Übertreibung ist, da der philosophiegeschichtliche Eigenwert der Arbeit so völlig untergraben wird, zu behaupten, dass Marx „seine Auseinandersetzung mit Hegel in die Form einer Abhandlung über die Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie“<sup>13</sup> verkleidet habe, so ist seine Studie über die antike Philosophie zweifelsohne durch die zeitgenössische Frage nach der Möglichkeit von Philosophie nach Hegel motiviert und nur aus diesem Kontext überhaupt verständlich: nicht zuletzt ging es um philosophische „Selbstverständigung“<sup>14</sup>. Im Folgenden geht es daher primär darum, die Einschätzung der geistigen Situation der Zeit wie sie in Marx Dissertation und ihrer Vorarbeiten zu finden ist, zu eruieren.

Marx macht im sechsten Heft der Vorarbeiten zur Dissertation eine in den Fußnoten der Doktorarbeit transformiert wieder aufgenommene geschichtsphilosophische Konstruktion, mit der er nicht weniger die Wirklichkeit und die Erfahrung seiner Zeit als die Geschichte der hellenistischen Philosophie zu begreifen sucht:

13 Helmut Reichelt: Zum Verhältnis von Psychologie und dialektischer Methode in der Marxschen Ökonomiekritik in: Diethard Behrens (Hg.): Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität, Freiburg 1999, S. 79-126, hier S. 86.

14 R. Thomas: Der unbekannte junge Marx, S. 217. David McLellan ist anderer Ansicht. Eine solche Annahme sei „mit nichts zu belegen, vor allem hat Marx selbst nie etwas derartiges gesagt.“ Ders.: Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1974, S. 86. McLellan hat gleich zweifach Unrecht. Sowohl indirekt (wie es die *Opinio communis* der Forschung ist) lassen sich die Marx bewussten Parallelen zwischen Aristoteles zur nach-aristotelischen Philosophie und Hegel zur nach-hegelschen Philosophie aufzeigen, ohne sie überzustrapazieren, als auch expressis verbis findet sich eine solche Parallelisierung: Ohne die Notwendigkeit des Praktisch-Werdens der Philosophie aus ihrer Selbstzerrissenheit „ist es nicht zu begreifen, wie nach Aristoteles ein Zeno, ein Epikur, selbst ein Sextus Empiricus, wie nach Hegel die meistens bodenlos dürftigen Versuche neuerer Philosophen ans Tageslicht treten konnten“ (MEW 40, 217). Jahre später, am 21.12.1857, schreibt Marx an Ferdinand Lassalle, dass er nicht aus primär „philosophischem Interesse“ (MEW 29, 547) den Gestalten der nach-aristotelischen Philosophie nachgegangen sei. Das Papier dieses Briefes ist an entscheidenden Stellen beschädigt, so dass es sich nicht sicher sagen lässt, was nach Marx' Selbstauskunft vorrangiges *Movens* der Dissertationsschrift war. Es bleibt nur die Spekulation. M. E. ist es zumindest falsch, wie die Herausgeber der Marx-Engels-Werke ein *politisches* Hauptmotiv anzugeben, da es für ein *genuin* politisches Interesse von Marx zu diesem Zeitpunkt keine relevanten Zeugnisse und Dokumente gibt. Weiter kommt man vermutlich mit der Annahme, dass Marx unter philosophischem im Wesentlichen ein rein akademisches oder (philosophie)geschichtliches Interesse verstand. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre sein Hauptmotiv mit großer Wahrscheinlichkeit dem Sinn nach als ein Bearbeiten von *aktuellen* theoretischen bzw. philosophischen Problemen und Fragen zu rekonstruieren, was (auch) Fragen der Praxis beinhaltet.

Es gibt „Momente, in welchen die Philosophie, die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intrigen in der Welt spinnt [...]. Das ist die Fastnachtszeit der Philosophie. [...] so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich [...], wenn ihr Herz zur Schaffung einer Welt erstarkt ist; aber wie Prometheus [...], so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche“ (MEW 40, 215).

Es kommt zu diesem Einschnitt in der Geschichte des Denkens, wenn „die Philosophie zu einer vollendeten, totalen Welt sich abgeschlossen hat“, so dass „die Totalität der Welt überhaupt dirimiert in sich selbst“ (215) ist: „Die Diremption der Welt ist erst total, wenn ihre Seiten Totalitäten sind. *Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt*. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und widersprechend“ (215; kvV.). Marx bestimmt die Situation von totaler Philosophie – die hegelsche – und Welt als eine gleich mehrfach zerrissene: Nicht nur Philosophie und Welt stehen im Gegensatz zueinander, sondern sowohl die Welt als auch die Philosophie sind *in sich selbst* zerrissen und sich widersprechend. Die Philosophie schlägt nun um in ein „praktisches Verhältnis zur Wirklichkeit“ (215)<sup>15</sup> und „ihre objektive Allgemeinheit kehrt sich um in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in denen sie lebendig ist“ (215-17). Marx begrüßt diese Situation der Krise, die kämpferisch angenommen und verschärft, nicht aber mit Milde geschlichtet werden sollte: „Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Zeit, die solchen Katastrophen folgt, eine eiserne ist, glücklich wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen, bejammernswert, wenn sie den nachhinkenden Jahrhunderten großer Kunstepochen gleicht“ (217). Was das Glück „in solchem Unglück“ ausmacht, ist letztlich „die subjektive Form, die Modalität, in welcher die Philosophie als subjektives Bewußtsein sich zur Wirklichkeit verhält“ (219).

Bevor zu klären ist was unter einem praktischen Verhältnis zur Wirklichkeit und unter dem Begriff des subjektiven Bewusstseins bzw. Selbstbewusstseins bei Marx zu diesem Zeitpunkt zu verstehen ist, ist dessen geschichtsphilosophische Konstruktion, wie er sie in seiner Dissertationsschrift wieder aufnimmt, näher zu betrachten. Marx entwickelt nun insbesondere den dialektischen Charakter des Verhältnisses von Philosophie und Welt:

„Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d.h. es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was inneres Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz,

15 Die Problematik der Verwirklichung der Philosophie wurde zuerst von Feuerbach im Jahre 1828 bei der Übersendung seiner Habilitationsschrift an Hegel formuliert. Vgl. S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 13-15.

daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist“ (329).

Die totale Philosophie wird sich in ihren Nachfolgern ihres Mangels, ihrer Inkongruenz mit der Welt bewusst und wendet sich nun, um den Schein der Versöhnung des Denkens in der Spekulation zu zerstören, als (subjektiver) Wille der Welt zu, so dass die Philosophie weltlich wie die Welt philosophisch werden muss. Die wirkliche Inadäquanz der totalen Philosophie, die ihre eigene wie die Insuffizienz der Welt nicht mehr zu kaschieren weiß, führt das sich aus dem geschlossenen System befreiende Subjekt zu einer doppelten Kritik, die sich sowohl gegen die bisherige Philosophie als auch gegen die bestehende Wirklichkeit der Welt wendet: „der in sich frei gewordene theoretische Geist [wird; d. Verf.] zur praktischen Energie [...]. Allein die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt“ (327-329). Philosophie kann nicht mehr das reine Begreifen der Idee als *ens realissimum* sein, sondern die Erfahrung des Mangels, der sich doppelt darstellt als die *Nichtwirklichkeit* der totalen Philosophie, die mithin eine solche gar nicht ist, und die *Wirklichkeit*, die der philosophischen Idee nicht zu entsprechen vermag. So ist die Praxis der Kritik, verstanden als theoretische Aufklärung, nicht als politisches Handeln, d.h. als Veränderung der Philosophie selbst, eine doppelte. Es geht ihr um die Selbstkritik der Philosophie als Gedanke ohne Wirklichkeit und die Kritik der Welt als Wirklichkeit ohne Gedanken. Die Philosophie muss ihre bisherige Form überwinden, um ihren eigenen Gedanken zu verwirklichen, der als solcher die Wahrheit der bisher gedankenlosen, d.h. unwahren Wirklichkeit war. Die Kritik der Philosophie und der Welt ist folglich sowohl in sich als auch gegeneinander „Verwirklichung durch Negation und Negation durch Verwirklichung.“<sup>16</sup> E. Braun kommt in seiner nicht philologisch, wohl aber philosophisch avanciertesten Interpretation dieser Passagen zu einem Ergebnis, dem sich hier angeschlossen wird: „In der Theorie als Kritik wird Reflexion zur Grundform der Philosophie; sie ist nicht mehr das negative Verhältnis des spekulativen Begriffs zu sich, sondern das negative Verhältnis von Philosophie und Welt, welches das negative Verhältnis beider zu sich und zueinander einschließt.“<sup>17</sup>

Dass die Textstellen in der Dissertation und den Vorarbeiten, die Aufschluss über die Genesis des marxischen Denkens geben, im Wesentlichen auf die geistige Situation der Zeit sich beziehen, zeigen auch die weiteren marxischen Ausführungen in einer langen Anmerkung. Marx gibt als Ausgang aus dieser Situation der Entzweiung von Philosophie und Welt und ihrer jeweiligen Negativität in sich wie gegen das Andere den Prozess einer Spaltung der Philosophie in zwei

16 E. Braun: *Aufhebung der Philosophie*, S. 51.

17 Ebd., S. 52.

Parteien an. Marx bezeichnet die eine Richtung als „*liberale Partei*“ und die andere als „*positive Philosophie*“ (329); während die erste „den Begriff und das Prinzip der Philosophie“, hat die zweite den „*Nichtbegriff*, das Moment der Realität“ (329) zur Hauptbestimmung. Wenn auch beide das gleiche Ziel, die Versöhnung von Philosophie und Welt anstreben, so gehen sie doch entgegengesetzte Wege: „Die Tat der ersten ist die Kritik, also gerade das Sich-nach-außen-Wenden der Philosophie, die Tat der zweiten der Versuch zu philosophieren, als das In-sich-Wenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die erste ihn als philosophisch zu machen, begreift“ (329-31). Die liberale Partei kritisiert also die Gedankenlosigkeit, das Unphilosophisch-Sein der Welt und konfrontiert diese mit den nach außen sich wendenden philosophischen Gedanken, was aber auch heißt, dass sie an der Philosophie festhält, deren innere Negativität und Insuffizienz Marx bereits aufzeigte: sie verhält sich bloß der gedankenlosen Wirklichkeit gegenüber kritisch, nicht aber der Philosophie ohne Wirklichkeit, auf deren Boden sie hilflos-affirmativ steht. Die positive Philosophie hingegen geht den anderen Weg: sie sieht den Mangel der Philosophie als ihr immanent und will diesen beheben durch die Konfrontation mit der Wirklichkeit als Maßstab des Denkens. Sie verhält sich folglich der unwirklichen Philosophie gegenüber kritisch, indem sie die gedankenlose Wirklichkeit affirmiert und sie zum Ausgangspunkt der Philosophie macht. Beide Positionen reagieren evidenterweise einseitig auf die Direktion der Welt, wobei jede dieser Parteien überdies hinaus gerade das tut, „was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will“ (331). Die liberale Partei kritisiert die eigene Intention – die Zerrissenheit von Welt und Philosophie der ersten anzulasten – indem sie indirekt die Negativität der Philosophie beweist: dass sie verwirklicht werden muss, weist ihre bisherige Existenz als Schein aus. Die positive Philosophie hingegen belegt in ihrem Gedankenloswerden der Philosophie die Gedankenlosigkeit der Welt, die sie ja zum Maßstab der Philosophie erhebt. So beweisen beide Gruppen die Wahrheit der je anderen und ihre eigene unwahre Einseitigkeit. Während der liberalen Partei dieser „Widerspruch im allgemeinen bewußt“ (331) ist und durch die Kritik der Welt als „Partei des Begriffs, zu realen Fortschritten“ (331) es bringt, führt die positive Philosophie „nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht“ (331).

Der von Marx hier dargestellte Widerspruch ist „seine *eigene* Situation [...] und nicht die irgendeiner Vergangenheit.“<sup>18</sup> Während mit der liberalen Partei die Junghegelianer gemeint sind, ist umstritten, wen Marx mit dem Terminus ‚positive Philosophie‘ bezeichnen wollte.<sup>19</sup> Deutlich wird indes sowohl Marx’ Kritik an den Einseitigkeiten beider Gruppierungen als auch seine Sympathie für die liberale Partei, die seine intellektuelle Herkunft bezeichnet. Der Krise des Denkens

18 G. Hillmann: Marx und Hegel, S. 287.

19 Zu dieser Frage vgl. ebd., 295-300, und E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 55.

angemessen wäre eine Aufhebung beider Gruppen zu einer universellen Kritik, die Marx aber noch nicht zu explizieren weiß: „Der Problemhorizont, den Marx in seiner Analyse des Theorie-Praxis-Verhältnisses eröffnet, ist noch keineswegs ausgelotet – die kritische Intention von Marx ist seinem theoretischen Begreifen voraus – doch rückt hier bereits der Umriß einer Philosophie der Praxis ins Blickfeld“<sup>20</sup>.

Was bisher von Marx beschrieben wurde, ist die Seite der objektiven Realisierung der Philosophie. Marx fokussiert aber auch die „*subjektive Seite*. Dies ist *das Verhältnis des philosophischen Systems*, das verwirklicht wird, *zu seinen geistigen Trägern*, zu den einzelnen Selbstbewußtsein, an denen ihrer Fortschritt erscheint“ (329). Aus der Zerrissenheit von Welt und Philosophie ergibt sich,

„daß diese einzelnen Selbstbewußtsein immer *eine zweischneidige Forderung* haben, deren eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt. Denn, was als ein in sich selbst verkehrtes Verhältnis an der Sache, erscheint ihnen als eine doppelte, sich selbst widersprechende Forderung und Handlung. Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug“ (329).

Der Begriff des Selbstbewusstseins steht im Mittelpunkt von Marx' Doktorarbeit und seiner damaligen theoretischen Kritik an Hegel: „Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus: Mit einem Wort, ganz hass' ich all' und jeden Gott<sup>21</sup> ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein“ (262). Dieses emphatisch atheistische Bekenntnis aus Marx' Doktorarbeit bringt den Zeitgeist der radikalen Junghegelianer auf den Punkt.<sup>22</sup>

20 R. Thomas: Der unbekannte junge Marx, S. 242.

21 Original in Altgriechisch.

22 Der Begriff des Selbstbewusstseins als oberste Gottheit geht im Wesentlichen auf Bruno Bauer zurück: „Das von Bauer als Substitut für Hegels absoluten Geist eingeführte ‚unendliche Selbstbewusstsein‘ bildet auf der realphilosophischen Ebene das systematische, funktionale und kategoriale Pendant zur Hegelschen Idee der Logik.“ R. Waser: Autonomie des Selbstbewußtseins, S. 48. Der absolute Geist Hegels wurde so „heruntertransportiert zu einem menscheitsgeschichtlichen Geist.“ Ebd., S. 49. Hieraus wurde geschlossen, dass die marxische Doktorarbeit wesentlich durch das Denken B. Bauers inspiriert wurde. Besonders einflussreich ist in diesem Kontext die Studie Zvi Rosens, dessen Urteil in der Regel von der Marx-Literatur (unkritisch) übernommen wurde: „A comparison of these ideas with Bauer's theories reveals surprising similarity and it is no exaggeration to state that the deciphering of Bauer's ideas is the key to the understanding of marxian thought.“ Zvi Rosen: Bruno Bauer and Karl Marx. The influence of Bruno Bauer on Marx's thought, The Hague 1977, S. 158. Rosen unterstellt Marx eine „philosophical dependence on Bauer“ (S. 153). Dies ist nicht haltbar: Ohne Frage stand Marx damals mit beiden Füßen im Diskurs der Junghegelianer, und zweifelsfrei geht sein Bekenntnis zum Selbstbewusstsein auf Bauer zurück. Marx war aber dennoch auch be-

Hegel hatte die nachklassischen, hellenistischen Philosophien als Philosophien des Selbstbewusstseins ohne „spekulative Größe“<sup>23</sup> abqualifiziert:

„Eine weitere Folge dieses Philosophierens ist, daß das Prinzip, als formell, subjektiv war; und damit hat es die wesentliche Bedeutung der Subjektivität des *Selbstbewußtseins* angenommen. [...] Diesen sämtlichen Philosophien ist die reine Beziehung des Selbstbewußtseins auf sich das Prinzip. [...] das eigene Konkrete ist nicht in der bestimmten allgemeinen Idee, sondern nur im Selbstbewußtsein, das Seinige.“<sup>24</sup>

Auch wenn Marx Hegel attestiert, „das Allgemeine“ der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie „im ganzen richtig bestimmt“ (261) zu haben, so hinderte doch „den riesenhaften Denker seine Ansicht von dem, was er par excellence spekulativ nannte, in diesen Systemen die hohe Bedeutung zu erkennen, die sie für die griechische Philosophie und griechischen Geist überhaupt haben“ (262).<sup>25</sup> Für Marx hatte der hegelsche Gedanke einer in sich subsistierenden gött-

---

reits in jenen Jahren ein selbstständiger Denker, wie nicht nur seine Kritik an der ‚liberalen Partei‘ belegt, sondern auch in der Hochschätzung ersichtlich wird, die Marx aus diesen Kreisen zuteil wurde. Vgl. A. Cornu: Marx und Engels Bd. 1, S. 158f. Auch aus den Briefen von Bauer an Marx ist kein Abhängigkeits- bzw. Lehrer-Schüler-Verhältnis ersichtlich und darüber hinaus war Bauer im Kreis der Junghegelianer nicht der alles bestimmende neue Hegel: „Marx’ Arbeitsprogramme verweisen auf die Selbständigkeit seines Herangehens an Hegel: seine Haltung verdankt sich offensichtlich *nicht* dem Mitschwimmen in der junghegelianischen Strömung“. So A. Arndt: Karl Marx, S. 21. R. Waser kommt in seiner Studie zu Bauer und Marx entsprechend auch zu ganz anderen Ergebnissen als Rosen: Soweit „ein Bezug zu Bauer hergestellt werden kann, so ist der Einfluss, der sichtbar wird, marginal und unwesentlich. Alles, soweit es uns verfügbar ist, was davor und danach geschrieben wurde, zeugt von einer ausschließlich selbständigen Auseinandersetzung mit Hegel. [...] Bei unserer Untersuchung des Verhältnisses von Bauer und Marx stehen wir deshalb an einem etwas merkwürdigen Punkt. Aus den verfügbaren Fakten konnten wir die Schlussfolgerung ableiten, dass Marx während der sensiblen Entwicklungsphase von Bruno Bauer offensichtlich eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben muss. Auf der anderen Seite konnten wir nur wenige, unwesentliche Bezüge ausfindig machen, die umgekehrt einen Einfluss Bauers auf Marx einigermaßen positiv belegen“ (S. 104). M. E. ist die Studie von Waser nicht nur die aktuellste, sondern auch die historisch-philologisch präziseste zu dieser Frage. Unverständlich ist allerdings, dass Waser die Standardstudie von Rosen nicht rezipiert hat.

23 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1993, S. 250.

24 Ebd., S. 251.

25 Marx kritisiert Hegel und strebt letztlich die Überwindung seiner Philosophie an. Bei alledem zollt er aber größten Respekt vor „dem bewundernswürdig großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie“ (MEW 40, 261). Diesem Urteil aus der Vorrede zur Doktorarbeit bleibt Marx treu: von Hegel sei, „der die ganze Geschichte der Philosophie zuerst komprehendiert, nicht zu verlangen, daß er nicht Schnitzer im Detail begehe“ (MEW 29, 549). Auch über 20 Jahre nach dem Brief an seinen Vater ist für Marx die hegelsche Philosophie das non plus ultra des Denkens in *verkehrter* Form: „So sehr diese Dialektik unbedingt das letzte Wort aller

lichen Idee des Absoluten und die in der Philosophie stattfindende reine Selbstbewegung des sich begreifenden Begriffs keine Realität mehr. Wesentliche Erfahrung von Marx war hierbei das Auseinanderbrechen der von Hegel inaugurierten Identität von Subjekt und Objekt. Nicht mehr der *absolute Geist* ist das Subjekt der Philosophiegeschichte, sondern das menschliche *Selbstbewusstsein*: „Allein eben die subjektive Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden“ (268). Der Philosophiegeschichte geht es aber nicht um psychologisches „Kleinkramen und Klugsein“ (247), sondern sie hat „den stumm fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen [...] Bewußtsein des Subjekts“ (247) zu scheiden.<sup>26</sup>

Festzuhalten bleibt: Bereits in Marx' Brief an den Vater drückt sich die geistige Situation der Zeit aus, wie nach dem totalen System Hegels noch Philosophie möglich sei. Faszination und Schrecken der hegelschen Philosophie bilden seit der ersten intensiven Beschäftigung mit ihr im marxschen Denken eine Einheit; Marx ist verehrender Kritiker Hegels. Movens des marxschen Denkens ist zu dieser Zeit die Erfahrung der Fundamentalkrise des Denkens, die im Kontext aktueller theoretischer Fragen und Probleme des junghegelianischen Diskurses das wesentliche Motiv der Doktorarbeit abgibt. Dementsprechend ist die Direktion von Welt und Philosophie in der Dissertation das entscheidende Thema. Negativität und Insuffizienz von Philosophie und Welt, sowohl gegeneinander als auch in sich selbst, ist Marx' Diagnose der Wirklichkeit seiner Gegenwart, die er als ‚eiserne‘ Zeit bestimmt. Dementsprechend muss Hegels Versöhnung von Denken und Sein als Schein zurückgewiesen und der absolute Geist durch das menschliche Selbstbewusstsein substituiert werden, welches der bestehenden Welt gegenüber sich negativ verhält: die Kritik des Selbstbewusstseins am Verhältnis von Welt und Philosophie tritt an die Stelle der autoreflexiven philosophischen Spekulation der Selbstbewegung des Geistes. Der abschließenden Einschätzung der marxschen Doktordissertation von E. Braun ist beizupflichten: „In der Dissertation bricht Marx mit der spekulativen Philosophie. Er hebt die Spekulation auf. Das Selbstbewußtsein als Prinzip aber bleibt noch im Rahmen idealistischer Philosophie.“<sup>27</sup>

---

Philosophie ist, so sehr ist es allerdings nötig, sie von dem mystischen Schein, den sie bei Hegel hat, zu befreien“ (561).

26 Die Unterscheidung zwischen esoterischem und exoterischem Bewusstsein, die die Junghegelianer auf Hegel anwandten (vgl. MEW 40, 327), geht auf diesen selbst zurück. Vgl. G.W.F. Hegel: *Geschichte der Philosophie II*, S. 21f.

27 E. Braun: *Aufhebung der Philosophie*, S. 57.

## 1.1.2 Die Alten

Die folgenden Überlegungen wenden sich Marx' Bild der Alten, d.h. der antiken Philosophie zu, wie es sich aus der Dissertationsschrift rekonstruieren lässt. Der primäre Aspekt, der hierbei fokussiert wird, ist nicht die antike Philosophie als solche oder in toto, sondern es handelt sich *bewusst* um eine Interpretation allein derjenigen ihrer Momente, die Marx offensichtlich faszinierten und Bedeutung für sein weiteres Schaffen hatten: „Marx's work, from the initial studies in his *Dissertation* and early writings to his later ideas in the *Grundrisse* and *Capital*, cannot be understood without appreciating the vital connection to the classical world.“<sup>28</sup> Im weitesten Sinne geht es folglich um das Aufspüren von Momenten des so gern verdrängten wie vergessenen ‚Wärmestroms‘ (E. Bloch) des marx-schen Denkens.

Der Ausgangspunkt der marx-schen Untersuchung der hellenistischen Philosophie ist die Frage, wie „die griechische Philosophie, nachdem sie in Aristoteles die höchste Blüte erreicht“ (267) hat, angesichts der „gewaltigen Prämissen“ (266) zu überleben wusste: „Der griechischen Philosophie scheint zu begegnen,

28 George E. McCharty: Introduction, in: ders. (ed.): *Marx and Aristotle: nineteenth-century German social theory and classical antiquity*, Maryland 1992, S. 2. In der Tat ist es das „Genie des Aristoteles“ (MEW 23, 74), „des Gipfels alter Philosophie“ (MEW 40, 61), wie es bereits in den Vorarbeiten zur Doktorarbeit heißt, welches von der philosophischen Tradition neben dem Werk Hegels die meisten Spuren im Schaffen von Marx hinterlassen hat. Falsch ist es allerdings, aus Marx einen Aristoteliker zu machen und „justice (equality)“ als „core of the text of *Capital*“ zu bestimmen. Michael DeGolyer: *The Greek Accent of the Marxian Matrix*, in: McCharty, *Marx and Aristotle*, S. 107-53, hier S. 141. Dies ist, wie zu zeigen sein wird, eine Fehlinterpretation: Marx kritisiert den Kapitalismus ja nicht, weil er ungerecht ist, geht er doch von dem gerechten, d.h. freien und gleichen Warentausch aus, sondern weil dieser die ‚klassenförmige‘ Herrschaft der real-existierenden Abs-traktion des sich zum ‚automatischen Subjekt‘ generierenden Wertes ist; eine ‚ver-zauberte und verkehrte Welt‘ (MEW 25, 835). Marx' Kritik der politischen Öko-nomie fundiert nicht in (aristotelischen) Gerechtigkeitstheorien – für solcherlei Kri-tik am Kapitalismus hat er nur Hohn und Spott übrig. Indes schon Hannah Arendt meinte in Bezug auf die kommunistische Gesellschaft, dass Marx „das Athen des Perikles als Modell vor Augen gestanden“ habe. Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 10. Aufl. München 1998, S. 156. Auch wenn dieser Behauptung nicht jegliche Evidenz abgesprochen werden kann, so ist es doch gerade Marx, der die *differentia specifica* von kapitalistischen Gesellschaften zu allen vorkapitalisti-schen Gesellschaften herausstellt. Marx hält nichts von der „Farce“ der „weltge-schichtlichen Totenbeschwörungen“ (MEW 8, 115) der Maskerade der bürgerlichen Revolutionen: „Die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Po-esie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft“ (117). Aristoteles war folglich „der größte Denker des Altertums“ (MEW 23, 430), d.h. einer für Marx „unentwickelten Gesellschaftsstufe“ (MEW 42, 45). Marx bezeich-nete es als „kolossale Illusion“, den „politischen Kopf“ der modernen bürgerlichen Gesellschaft „in *antiker* Weise bilden zu wollen“ (MEW 2, 129). Arendt unter-schiebt Marx problematische Aspekte ihrer *eigenen* Theorieproduktion; ein gegen-über Marx nicht unübliches Verfahren.

was einer guten Tragödie nicht begegnen darf, nämlich ein matter Schluß“ (266). Was begründet dann aber für Marx „die historische Wichtigkeit“ der nachklassischen Philosophie und somit auch die Bedeutung seiner Analyse dieser? Zum einen bildet sie, ganz wie bei Hegel<sup>29</sup>, die „Urtypen des römischen Geistes“ (267), zum anderen ist es ihr „Zusammenhang mit der ältern griechischen Philosophie“ (267). Die hohe Bedeutung des Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus hat ihr Fundament in der Annahme, in ihnen den „Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie“ (262) zu haben. Marx geht davon aus, dass diese Denkschulen „synkretistisches Aggregat“ (266) aus bereits Gedachtem sind und ihre „Fundamente fertig in der Vergangenheit vorfinden“ (267). Für den *Inhalt* seien daher auch die „frühern Systeme“ (268) von größerem Interesse. Für die „subjektive Form“ (268) aber, die der Philosoph des Selbstbewusstseins in den Mittelpunkt stellt, seien hingegen die nacharistotelischen Philosophien „bedeutsamer und interessanter“ (268).

Marx' Doktorarbeit, ursprünglich als Teil einer „Gesamtdarstellung“ (309) der hellenistischen Philosophie in „ihrem totalen Verhältnis zur frühern und spätern griechischen Spekulation“ (268) konzipiert, will diese Thesen am Beispiel des Verhältnisses der epikureischen zur demokritischen Naturphilosophie darstellen. Marx selbst glaubt hiermit „ein bis jetzt ungelöstes Problem aus der Geschichte der griechischen Philosophie gelöst zu haben“ (261). Nämlich anhand der in der bisherigen Philosophiegeschichtsschreibung übersehenen Differenz von Demokrit und Epikur die Bedeutung der nacharistotelischen Denker als „*Philosophen des Selbstbewußtseins*“ (309) herauszustellen. Die marxsche Argumentation interessiert *hier* nur insoweit, sie Auskunft über und Einblick in die Ursprünge seines philosophischen Denkens gibt.

Marx behauptet, dass sich Demokrit und Epikur – trotz der nicht zu leugnenden Identität der philosophischen Prinzipien: „Atom und Leere“ – „diametral entgegen“ stehen, „was Wahrheit, Gewißheit, Anwendung dieser Wissenschaft, was das Verhältnis von Gedanken und Wirklichkeit überhaupt betrifft“ (270). Wem Marx' Sympathien gelten, wird bereits durch den Umfang deutlich, den er den jeweiligen Denkern zukommen lässt: Zumindest die überlieferten Vorarbeiten zur Doktordissertation bieten keine Anhaltspunkte dafür, dass Marx' Demokrit die gleiche Aufmerksamkeit zuteil lassen werden ließ wie Epikur.

Marx geht bei seiner Untersuchung von einer Differenz im Wissenschaftsverständnis von Demokrit und Epikur aus, die er seinem eigenen Anspruch nach auch in den Charakteren beider Denker wiederfindet. Demokrit trennt skeptizistisch Wesen und Erscheinung der Dinge in „zwei Welten“ (271), so dass er auf der Ebene des Empirischen nicht „*objektive Erscheinung*“, sondern nur subjektiven „*Schein*“ (271) kennt. Trügerisch ist ihm daher die Sinneserkenntnis, die der Vernunftkenntnis als wahres Wissen gegenübersteht. Das Prinzip tritt dem Demokrit daher „nicht in die Erscheinung“ (272), es bleibt mithin „ohne Wirk-

29 Vgl. G.W.F. Hegel: *Geschichte der Philosophie II*, S. 252.

lichkeit und Existenz“ (272) und steht daher der „Welt der sinnlichen Wahrnehmung“ (272) unvermittelt gegenüber: „Sie ist zwar subjektiver Schein, allein eben dadurch vom Prinzip losgerissen, in ihrer selbständigen Wirklichkeit belassen; zugleich einziges reales Objekt, hat sie *als solche* Wert und Bedeutung. Demokrit wird daher in *empirische Beobachtung* getrieben. In der Philosophie unbefriedigt, wirft er sich dem *positiven Wissen* in die Arme“ (272). Nicht so Epikur, der die sinnliche Erkenntnis für wahrheitsfähig hält, da die sinnliche Welt objektive Erscheinung ist: so ist er „*befriedigt und selig in der Philosophie.*“ (273).<sup>30</sup> Epikur kann so die Unruhe der Empirie verachten, wird er doch nicht, da Wesen und Erscheinung vermittelt denkend, wie Demokrit vom Unwissen getrieben: „die Ruhe des in sich befriedigten Denkens, die Selbständigkeit, die ex principio interno ihr Wissen schöpft, sind in ihm verkörpert“ (277). Charakterologisch – die theoretische Differenz „*verwirklicht sich in der disperaten wissenschaftlichen Energie und Praxis dieser Männer*“ (272) – bestimmt Marx den Demokrit als umtriebigen, nimmer satt und unbefriedigten Empiriker der letztlich erfolglos die „*halbe Welt*“ (272) durchwandert: „Das Wissen, das er für wahr hält, ist inhaltslos; das Wissen, das ihm Inhalt gibt, ist ohne Wahrheit“ (273). Epikur hingegen verkörpert das in der Philosophie ruhig und glücklich existierende Selbstbewusstsein. Als Telos epikureischen Denkens bestimmt Marx daher folgerichtig die „*Ataraxie des Selbstbewußtseins* [...], *nicht die Naturerkenntnis an und für sich*“ (277). Allerdings sind diese Differenzen für Marx „nicht der zufälligen Individualität beider Philosophen zuzuschreiben; es sind zwei entgegengesetzte Richtungen, die sich verkörpern“ (274).<sup>31</sup>

30 Wie aus den Vorarbeiten zur Dissertation hervorgeht, sind auch diese Bestimmungen nicht ohne aktuellen Bezug bei Marx gedacht: „Die Kantianer hingegen sind sozusagen die angestellten Priester des Nichtwissens, ihr tägliches Geschäft ist, ein Rosenkranz anzubeten über ihre eigene Impotenz und die Potenz der Dinge“ (71). Ganz ähnlich der alte Nietzsche, der Kant und die Agnostiker „als die Verehrer des Unbekannten und Geheimnisvollen an sich“ bezeichnet, die „das Fragezeichen selbst jetzt als Gott anbeten“ (KSA 5, 405).

31 H. Reichelt kommentiert treffend: Marx „argumentiert nur ‚an sich‘ psychologisch, psychologische Äußerungen werden nicht *als* psychologische erkannt und akzeptiert, sondern unmittelbar *als* Geschichtsphilosophie präsentiert“. H. Reichelt: Zum Verhältnis von Psychologie und dialektischer Methode, S. 85. Dies sei das „letzte Gefecht, das der Theoretiker austrägt, um sich die Illusion der Autonomie zu bewahren“ (S. 81). Reichelt interpretiert hierbei Marx' Bewunderung des Epikur wie folgt: „Was Marx insgeheim suchte, drückt sich in der Bewunderung von Epikur aus, der alles aus sich schöpft, niemals eine Autorität akzeptiert und nie der rastlosen Unruhe ausgeliefert war, die ihn beständig durch die Welt der Wissenschaft hetzte“ (S. 92). Aus einem Brief, den Reichelt zitiert, vom 11.4.1868 an seine Tochter geht hervor, dass Marx realitas vom Charakter mehr dem Demokrit glich: „Du wirst dir sicher einbilden, mein liebes Kind, daß ich Bücher sehr liebe [...]. Aber du wärest sehr im Irrtum. Ich bin eine Maschine, dazu verdammt, sie zu verschlingen und sie dann in veränderter Form auf den Dunghaufen der Geschichte zu werfen. Auch eine ziemlich öde Aufgabe“ (MEW 32, 545). Reichelt ist durchaus zu folgen, die Dissertation und ihre Vorarbeiten auf die immer wieder zugedockte Psychologie

Was Marx an Epikur nun fasziniert, ist die Konsequenz seines Denkens, dass „es ihm nur um die Freiheit des Bewußtseins zu tun ist“ (55). Es gibt „nichts Gutes“ (101), was außerhalb des abstrakt-einzelnen Selbstbewusstseins, „das wahre Prinzip des Epikur“ (303), liegt. Dies geht soweit, dass die Beziehung des Menschen zur Welt als geglückte, nur die „negative Bewegung, frei von ihr zu sein“ (101), ist. So ist es nach Marx die Konsequenz, dass es „Epikur weder um die voluptas noch um die sinnliche Gewißheit [...], außer um die Freiheit und Bestimmungslosigkeit des Geistes“ (105) geht. Dies ist die Größe und Grenze Epikurs. Epikurs „Bewußtsein ist ein atomistisches wie sein Prinzip“ (247) und die „Weise seines Wissens“ (292). Marx betont stets die Konsequenz, mit welcher Epikur sein Prinzip, die „Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins“ (304) vertritt, ohne die Beschränktheit dieses „nur unter der Form der Einzelheit“ (304) zu fassen, zu übersehen: „so ist zwar alle wahre und wirkliche Wissenschaft insoweit aufgehoben, als nicht die Einzelheit in der Natur der Dinge selbst herrscht. Allein zusammengestürzt auch alles, was gegen das menschliche Bewußtsein sich transzendend verhält“ (304).

Die Freiheit des einzelnen Selbstbewusstseins als absolutes Prinzip geht soweit, dass Epikur eine „Atomistik mit all ihren Widersprüchen als die Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins“ (305) entwirft, d.h., dass letztlich seine Naturphilosophie ethisch begründet bzw. diese der Ethik subsumiert ist. Die epikureische Bestimmung der „Ewigkeit der Materie“ (91) wird in der Negation des griechischen Kultus der Verehrung der Himmelskörper, „den alle griechischen Philosophen feiern“ (298), ad acta gelegt, weil „die Ewigkeit der Himmelskörper die Ataraxie des Selbstbewußtseins stören würde“ (301). Hier erscheint „die Seele der epikureischen Naturphilosophie. Nichts sei ewig, was die Ataraxie des einzelnen Selbstbewußtseins vernichtet“ (304).<sup>32</sup>

Ohne näher auf Marx' vergleichende Analyse der Atomtheorien von Demokrit und Epikur einzugehen, zeigen sich auch hier deutlich Marx' theoretische Präferenzen. Während Demokrit die „Notwendigkeit“, sieht Epikur den „Zufall“ (275) in der Natur walten. Der demokritische „Determinismus“ wird von Epikur „ausgebeugt, indem der Zufall, die Notwendigkeit, indem die Willkür zum Gesetz erhoben wird“ (167). Epikurs Atome als Bausteine der Welt weichen ab von der demokritischen deterministisch-mechanistischen Kausalität; „es ist dies die

---

Marx' hin zu lesen. Dass Marx allerdings bereits „die Motorik seiner eigenen Theorieproduktion wahrgenommen“ und sie in Form der Geschichtsphilosophie eines ‚Großsubjekts‘ „zugleich wieder abgewehrt hat“, bleibt Spekulation, die nicht gefeit davor ist, in diesmal *negative Teleologie* umzuschlagen: Marx habe mit seinen geschichtsphilosophischen Konstruktionen eine „Weichenstellung vorgenommen, eine Art Präformationssystem geschaffen, das seinen weiteren Denkbewegungen zugrunde liegt“ (S. 98).

32 Marx bewundert in diesem Kontext nicht nur an Epikur, sondern insgesamt an den alten Griechen, dass sie „ohne die moderne Befangenheit“ (MEW 40, 37) Widersprüche und Inkonsistenzen offen legen und „gleichsam ohne Kleider im reinen Lichte ihrer Natur [...] leuchten“ (235) lassen.

Seele des Atoms“ (169): „Die *declinatio atomorum a via recta* ist eine der tiefsten, im innersten Vorgang der epikureischen Philosophie begründete Konsequenz“ (165). Das epikureische Atom ist nämlich „*nichts als die Naturform des abstrakten, einzelnen Selbstbewußtseins*“ (297), d. h. „*keine besondere, zufällig in der epikureischen Physik vorkommende Bestimmung*“ (282). Was das Wesentliche an der ethischen Naturphilosophie Epikurs ist, ist „wie die blinde, unheimliche Macht des Schicksals in die Willkür der Person, des Individuums übergeht und die Formen und Substanzen zerbricht“ (163). Epikurs Naturphilosophie bzw. Atomtheorie bietet für Marx folglich eine ontologische Fundierung menschlicher Freiheit, da sie „Physik und Ethik als kongruent zu begreifen“<sup>33</sup> erlauben.

Epikur ist für Marx der „größte griechische Aufklärer“ (305)<sup>34</sup> und als solchem gelten ihm seine Sympathien. Nach Marx „wurzelte“ die Antike „in der Natur, im Substantiellen.“ Ihre „Profanierung“, deren Beginn mit den Anfängen der ionischen Philosophie inauguriert wird, „bezeichnet gründlich den Bruch des substantiellen, gediegens Lebens“ (59). Epikur bildet den konsequenten Abschluss dieser Ablösungsbewegung von den Fundamenten des antiken Lebens: „Der Kampf der Alten konnte nur enden, indem der sichtbare Himmel, das substantielle Band des Lebens, die Schwerkraft der politischen und religiösen Existenz zertrümmert ward“ (75). Indem die Naturphilosophie eine „entgötterte Natur und einen entwelteten Gott“ (171) zur Konsequenz hat, negiert Epikur des Menschen Schrecken vor dem Anderen: „Indem wir die Natur als vernünftig erkennen, hört unsere Abhängigkeit von der selben auf. Sie ist kein Schrecken unsres Bewußtseins mehr“ (253). Epikurs Naturphilosophie durchbricht die „*fati foedera*“ (281) und setzt die Autonomie des einzelnen Selbstbewusstseins absolut. Es ist dies die wesentliche These der Philosophie Epikurs, die Marx in den gesamten Vorarbeiten zu seiner Dissertationsschrift wie in dieser selbst am meisten bewegt. Marx' sich in seiner Vorrede zur Doktorarbeit artikulierender militanter Atheismus und Kultus des menschlichen Selbstbewusstseins fanden evidenterweise bei Epikur Bestätigung. Indem Epikur in der Vorstellung der ewigen Himmelskörper die „Anschauung des ganzen griechischen Volks“ (298) angreift, wird er für Marx zum Prototyp der atheistischen Aufklärung und zum würdigen Erben des Prometheus, in dessen Tradition Marx sich sieht: „*Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist Land der Vernunft für Gott*

33 A. Arndt: Marx, S. 23.

34 Ist auch Hegels Urteil über die Philosophie des Epikur zum Teil sehr abschätzig, so treffen sich in diesem Punkt Marx und Hegel: „Die Wirkung der epikureischen Philosophie zu ihrer Zeit ist also die gewesen, daß sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengesetzt und die Menschen darüber erhoben hat. [...] Seine Physik [...] hat *Aufklärung* in Rücksicht aufs Physische aufgebracht.“ Hegel: Geschichte der Philosophie II, S. 320. Es ist mithin einseitig bei Hegels Epikurinterpretation bloß „Verleumdungen gegen den Materialismus“ zu sehen und zu polemisieren: „Um Gott ist ihm leid!! idealistisches Gesindel!!!“, wie Lenin kommentiert. W.I Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. Exzerpte und Randglossen, Wien/Berlin o. J., S. 228 u. 233.

überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört“ (371). P. Kondylis geht Recht, von einer „promethischen und titanischen Komponente“<sup>35</sup> im Denken des jungen Marx zu sprechen. Marx schätzt Epikur ob seiner konsequenten Verteidigung menschlicher Autonomie, der radikalen Bejahung der Diesseitigkeit und der Befreiung des Lebens von mytisch-religiös bedingter Angst und Seelenqual. Wie für Nietzsche ist ihm Epikur ein „Seelen-Beschwichtiger“ (KSA 2, 543). In der „philosophischen antiken Frische“ (MEW 40, 71) findet der junge Marx Vorbilder eines so konsequent aufklärerischen wie atheistischen, Diesseits orientierten wie Lebens bejahenden und der Autonomie des Menschen verpflichteten Denkens; hier ist „der freie Geist, der alle Widersprüche erträgt und überwältigt, der keine Naturbedingung anzuerkennen hat als solche, die Stätte seiner Geburt ist“ (87). Wenn sich auch in diesem emphatischen Bekenntnis zur menschlichen Autonomie die später noch zu problematisierende, produktivistische Hybris des modernen Subjekts hörbar zu Wort meldet, so ist der Impuls zur Befreiung des Denkens aus selbst- wie fremdverschuldeter Unmündigkeit – die noch nicht (als gesellschaftlich bedingte) dechiffrierte Heteronomie des Geistes – und die Affirmation der weltlichen Existenz des Menschen nicht weniger deutlich vernehmbar. Mit beinahe nietzscheschem Duktus und Vokabular verkündet der junge Marx:

„Wem es nicht mehr Vergnügen macht, aus eignen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Weltschöpfer zu sein, als in seiner eigenen Haut sich ewig herumzutreiben, über den hat der Geist sein Anathema ausgesprochen, der ist mit dem Interdikt belegt, aber mit einem umgekehrten, er ist aus dem Tempel und dem ewigen Genuß des Geistes gestoßen und darauf hingewiesen, über seine eigne Privateligkeit Wiegenlieder zu singen und nachts

---

35 P. Kondylis: Marx und die griechische Antike, S. 47. „Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender“ (263), postuliert Marx am Schluss seiner Vorrede zur Doktordissertation emphatisch. Für Herbert Marcuse symbolisiert Prometheus „die Produktivität, die rastlose Anstrengung, das Leben zu meistern, aber in seiner Produktivität sind Segen und Fluch, Fortschritt und Mühsal unlösbar verflochten. Prometheus ist der Archetypus des Helden des Leistungsprinzips.“ Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft, 17. Aufl. Frankfurt/Main 1995, S. 160. Das marxische Bekenntnis symbolisiert daher auch passend den problematischen Aspekt seines Denkens: in der Weltgeschichte ein unbedingtes Fortschreiten produktivistischer Zivilisation zu sehen. Marx auf diesen Aspekt zu reduzieren, ist allerdings grobe Fehlinterpretation. Apropos Marcuse: Seine mythischen Heroen einer Gegenkultur ‚Jenseits des Realitätsprinzips‘ sind Orpheus und Narziss als Urbilder der „Erlösung der Lust, der Stillstand der Zeit, das Ende des Todes, Stille, Schlaf, Nacht, Paradies“ (S. 163). „Nur Nietzsches Philosophie“ geht indes für Marcuse „über die ontologische Tradition“ (S. 119) des Abendlandes hinaus, die „Vernunft als Logik der Herrschaft“ (S. 118) zu konzipieren – nicht unterschlagend, dass dieser „Elemente der schrecklichen Vergangenheit“ (S. 123) inhärieren. Was dem Einen sein latenter Fortschrittsglaube, ist dem Anderen sein regressiv-gewaltsames Potential: Schattenseiten, die immer wieder den (weiterzudenkenden) Kern der Kritik zu verdunkeln drohen.

von sich selber zu träumen. [...]. Die erste Grundlage philosophischer Forschung ist ein kühner freier Geist“ (155).

Resümierend lässt sich für das marxsche Denken zum Zeitpunkt seiner ersten überlieferten wissenschaftlichen Arbeiten festhalten, dass sein Denken einer radikalen atheistischen Aufklärung verpflichtet ist, die die diesseitige Freiheit des menschlichen Subjekts absolut setzt: die „*Unvernunft ist das Dasein Gottes*“ (373). Die ‚philosophische Frische‘ der griechischen Antike dient Marx in diesem Kontext ersichtlich als Stichwortgeber und Inspiration. Die intendierte Kritik der Wirklichkeit und der Philosophie, die Marx beide als negativ und insuffizient erfährt, wie sie in der Doktordissertation und ihrer bedeutenden Vorarbeiten zu finden ist, ist primär aber eine innerphilosophische: Anhaltspunkte für politische oder gesellschaftstheoretische Reflexionen wie Ambitionen lassen sich in ihnen nicht finden. Maßstab der Kritik bleibt die philosophische Idee, die nun aber nicht mehr wie noch bei Hegel für die Versöhnung von Geist und Wirklichkeit steht, sondern zur Kontrastierung von Philosophie und Welt dient, die als gegeneinander feindlich erfahren und in sich zerrissen wahrgenommen werden. Die konstitutive Erfahrung des jungen Marx ist folglich die Krise von Philosophie und Welt: „*Ein lärmender Kampf, eine feindliche Spannung bildet die Werkstätte und Schmiedestätte der Welt. Die Welt ist im Innern zerrissen, in deren innersten Herzen es so tumultuarisch zugeht*“ (163; kvV.).

In seinen ersten wissenschaftlichen Arbeiten vermisst man sicherlich noch Marx' spätere stilistische Brillanz, die er im ‚Kapital‘ zur Meisterschaft brachte. Nichtsdestotrotz ist auch beim jungen Marx die Eigenständigkeit des Denkens, fernab jeglichen Epigonentums, wie sein dauerhaftes Ringen mit dem „Käfig der Hegelschen Anschauungsweise“ (MEW 2, 97) zeigt, deutlich erkennbar. Es wird indes erst den kommenden Lebensjahren vorbehalten bleiben Marx zu der Erkenntnis zu bringen, dass es zum Verständnis und zur Überwindung der Negativität von Philosophie und Wirklichkeit mit einer philosophischen Kritik der Religion und einer innerphilosophischen Reform nicht getan ist. Das Bewusstsein der Krise sprengt die Philosophie.

## 1.2 Annäherungen an das Politische

Es waren „politische und philosophische Beschäftigungen ganz anderer Art“ (MEW 1, 309), wie Marx in einem neuen Entwurf zur Vorrede seiner Dissertationsschrift im Winter 1841/42 bekundet, die ihn von seinem ursprünglichen Plan einer Gesamtdarstellung der nacharistotelischen Philosophien abhielten. Von Berlin über seine Heimatstadt Trier nach Bonn übersiedelt, um die eigene universitäre Laufbahn voranzutreiben, sah sich Marx bereits im Herbst 1841 in seinen Hoffnungen auf akademische Würden enttäuscht: seinem damaligem intellektuellen Kompagnon Bauer wurde die Lehrbefugnis an der Universität Bonn

entzogen. Marx wandte sich unter diesen aussichtslosen Bedingungen für eine akademische Karriere dem revolutionären Medium seiner Zeit, der politischen Publizistik, zu. Die Philosophie musste „ihr Schweigen brechen, sie wurde Zeitungskorrespondent“ (MEW 1, 99), wie Marx es in einem seiner Artikel Mitte des Jahres 1842 treffend formuliert. Bereits am Ende seiner ersten publizistischen Karriere schreibt Marx am 13.3. 1843 an Arnold Ruge, einen seiner journalistischen Gefährten, dass „das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann“ (MEW 27, 417), dasjenige mit der Politik sei und welches sich – vor den ‚Thesen‘ – von Feuerbachs Philosophie kritisch unterscheidet, da diese „zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik“ (417) hinweise. Marx charakterisiert mit diesen Worten pointiert seinen intellektuellen Werdegang nach Abschluss seiner Doktorarbeit. Das Jahr 1842 war für Marx durch ein intensives journalistisches Schaffen geprägt, gekrönt durch die Besetzung des Postens des Chefredakteurs der radikal-demokratischen „Rheinischen Zeitung“ am 15.10.1842, die er erfolgreich führte, bis die ständig zunehmenden Gefechte mit der staatlichen Zensur am 19.1.1843 das Verbot der Zeitung zum 1.4.1843 bewirkten. Der Chefredakteur, das größte Interesse der Zensoren auf sich ziehend, trat daraufhin am 17.3.1843, wie aus einer Erklärung in der ‚Rheinischen Zeitung‘ vom 18.3.1843 hervorgeht, zurück (MEW 1, 200), ohne das „gefällte Todesurteil“ (MEW 13, 8) abzuwenden. Ein Brief vom 25.1.1843 an Ruge ließ Marx’ Frustration über die Borniertheit der politischen Verhältnisse in den „teutonischen Urwäldern“ (380), „wo kein Hund leben darf ohne seine Polizeimarke“ (MEW 27, 414), bereits deutlich hervortreten:

„Mich hat nichts überrascht. Sie wissen, was ich gleich von der Zensurinstruktion hielt. Ich sehe hier nur eine Konsequenz, ich sehe in der Unterdrückung der ‚Rh.Z.‘ einen *Fortschritt* des politischen Bewußtseins und resigniere daher. Außerdem war die Atmosphäre zu schwül geworden. Es ist schlimm, Knechtsdienste selbst für die Freiheit zu verrichten und mit Nadeln, statt mit Kolben zu fechten. Ich bin der Heuchelei, der Dummheit, der rohen Autorität und unseres Schmiegens, Biegens, Rückendrehens und Wortklauberei müde gewesen. Also hat mich die Regierung wieder in Freiheit gesetzt“ (415).

Doch ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück. Im folgenden Kapitel werden Marx’ journalistischen Arbeiten des Jahres 1842 genauer unter die Lupe genommen und zwar nicht unter chronologischen, sondern systematischen Gesichtspunkten: Die sich in seiner Dissertation in aller Deutlichkeit stellende Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Welt bleibt aktuell. Die Philosophie, insbesondere die deutsche, mit ihrem „Hang zur Einsamkeit, zur systematischen Abschließung, zur leidenschaftslosen Selbstbeschau“, ist für Marx ihrem eigentümlichen Wesen nach an sich „dem Schlagfertigen, tageslauten [...] Charakter der Zeitungen von vornherein entfremdet gegenübergestellt“ (MEW 1, 97). Es ist aber derselbe „Geist“, der die „philosophischen Systeme in dem Hirn der Philo-

sophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig das Gehirn außer dem Menschen steht, weil es nicht im Magen liegt“ (97). Es ist folglich für Marx eine Frage der Zeit, die sich ihm zunehmend als eine der gesellschaftlichen, sozio-ökonomischen Verhältnisse offenbart, wann die Philosophie sich der Welt zu stellen hat:

„Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt“ (97f.).

Marx' erste Schritte aus dem Reich des reinen Geistes in die materielle Welt, „das asketische Priestergewand mit der leichten Konventionstracht der Zeitungen“ (97) tauschend, werden nachgehend unter folgenden Aspekten betrachtet: In einem ersten Schritt werden Marx' Auffassungen zu den Begriffen Vernunft, Freiheit und Recht in ihrem sich bedingenden Verhältnis erörtert. Nicht wenig Material wird hierbei zu Tage gefördert, welches offenlegt, dass es für Marx „sowenig menschliche Würde ohne Ende der Not, wie menschengemäßes Glück ohne Ende alter oder neuer Untertänigkeit“<sup>36</sup> gibt, wie Ernst Bloch, das Beziehungsverhältnis von Sozialutopie und Naturrecht charakterisierend, schreibt. Der zweite Abschnitt wendet sich Marx' detaillierten Einlassungen zum Wesen der (freien) Presse und ihrem Verhältnis zur staatlichen Zensur zu. Ohne das erst zu begründende Ergebnis vorwegzunehmen, stellt sich Marx in seinen journalistischen Arbeiten zur Pressefreiheit und Zensur, „neben Kant noch heute die bewegendste Lektüre zur *Pressefreiheit* überhaupt“<sup>37</sup>, als unbedingter und konsequenter Verteidiger menschlicher Freiheit dar, deren Verwirklichung durch die Kritik des Bestehenden hindurch *der* Impuls seines gesamten Schaffens ist. Das und wie diese Artikel, Glanzstücke immanenter Kritik, unter den Bedingungen der autoritären staatssozialistischen Regime publiziert wurden, bleibt dem heutigen Bewusstsein bisweilen schleierhaft bzw. verweist darauf, in welchem Maße sich Ideologien „unabhängig von jeder Erfahrung“ machen können, um sich „von der Wirklichkeit, so wie sie uns in unseren fünf Sinnen gegeben ist“<sup>38</sup>, vollständig zu emanzipieren. Doch dies nur am Rande, wenn auch zur Wiederaneignung des marxschen Denkens heute nicht zuletzt die „*Destruction des Überlieferungsge-*

36 Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde, 2. Aufl. Frankfurt/Main. 1991, S. 14.

37 So der Liberale Werner Maihofer: Demokratie im Sozialismus. Recht und Staat im Denken des jungen Marx, Frankfurt/Main 1968, S. 80.

38 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 7. Aufl. München 2000, S. 964.

*schehens*“<sup>39</sup> ansteht. Marx bezeichnete rückblickend die Zeit als Redakteur der ‚Rheinischen Zeitung‘ als diejenige, die ihn „zuerst in die Verlegenheit“ brachte, „über sogenannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen“ (MEW 13, 7). Die „ersten Anlässe zu meiner Beschäftigung mit ökonomischen Fragen“ (8), so Marx, stellten seine journalistische Beschäftigung mit Holzdiebstahl, Pauperismus und den sozialen Verhältnissen der Moselbauern dar.<sup>40</sup> Die marxische Annäherung an die Thematik von Staat und Gesellschaft findet Explikation im abschließenden dritten Abschnitt des Kapitels. Vorab festzuhalten ist, dass sich die Abschnitte thematisch überschneiden und ihre Einteilung daher primär heuristischer Natur ist. Systematisch ist das folgende Kapitel zudem nicht im Sinne einer systematischen Gesamtinterpretation der marxischen Zeitungsartikel, sondern in Bezug auf ihre für die vorliegende Arbeit konstitutiven Momente.

39 So Christoph Henning in Anlehnung an Martin Heidegger in seiner sicherlich nicht wenige provozierenden Studie: *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld 2005, S. 23. Zu diesem Überlieferungsgeschehen gehört zweifellos auch das von Stalin mit aller Gewalt errichtete Lehrgebäude des Marxismus-Leninismus. Hat dessen vermeintlich ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ auch nichts gemein mit dem genuinen Denken von Marx und Engels und wird es auch nicht Lenin gerecht, dessen Denken stets beweglich an aktuellen Problemen sich abarbeitete – eine Kanonisierung folglich eine *contradictio in adjectio* darstellt – so ist eine Aufarbeitung sowohl der ‚realsozialistischen‘ Marxinterpretationen wie auch der Realgeschichte des autoritären Staatsozialismus *conditio sine qua non* einer *jeden* Reaktualisierung der marxischen Theorie und des politischen Projekts des Kommunismus, d. h. einer befreiten Gesellschaft jenseits von ‚Staat und Kapital‘. Diese Notwendigkeit rührt nicht zuletzt daher, dass, wie immer man zum ‚Roten Oktober‘ und der Sowjetunion gestanden haben mag oder steht, die alles andere als ruhmvolle Geschichte dieses gescheiterten ‚Jahrhundertexperiments‘ unzertrennlich mit dem Namen Marx – Symbol enttäuschter Hoffnungen – verbunden ist: „Nur so kann jedenfalls der ehrenvolle Name des Kommunismus von der blutbesudelten Lüge, dem Betrug und Selbstbetrug befreit werden, die sich in den vergangenen Jahrzehnten an ihn geheftet haben.“ Gert Schäfer: *Gewalt, Ideologie und Bürokratismus. Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments*, Mainz 1994, S. 190.

40 So später (15.4.1895) auch Engels: Er habe von Marx „immer gehört, gerade durch seine Beschäftigung mit dem Holzdiebstahlgesezt und mit der Lage der Moselbauern sei er von der bloßen Politik auf ökonomische Verhältnisse verwiesen worden und so zum Sozialismus gekommen“ (MEW 39, 466). Auch wenn es noch ein längerer Weg von diesen frühen journalistischen Arbeiten zum Sozialismus war, geht Lenin nicht Unrecht, „hier schon Anzeichen für Marx‘ Übergang vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus“ zu sehen, sofern man die einstigen Hypostasierungen der eine offene Entwicklung umschreibenden Begriffe reflektiert. W. I. Lenin: *Karl Marx*, in: *Ausgewählte Schriften* Bd. 1, S. 25-67, hier S. 57.

## 1.2.1 Vernunft, Freiheit, Recht

Marx hat einen genuinen Anspruch an die philosophische Erkenntnis, die er sowohl für die wahre philosophische Publizistik beansprucht als auch gegen das gegenauflärerische „Zeitungsgeschrei“ (99) seiner Zeit abgrenzt:

„Aber die Philosophie spricht anders über religiöse und philosophische Gegenstände, wie ihr darüber gesprochen habt. Ihr sprecht ohne Studium, sie spricht mit Studium, ihr wendet euch an den Affekt, sie wendet sich an den Verstand, ihr flucht, sie lehrt, ihr versprecht Himmel und Welt, sie verspricht nichts als die Wahrheit [...]. Und wahrlich, die Philosophie ist weltklug genug zu wissen, daß ihre Resultate nicht schmeicheln, weder der Genußsucht und dem Egoismus der himmlischen noch der irdischen Welt“ (99).

Marx vertritt einen emphatischen Begriff von Philosophie, die durch „die heiße Leidenschaft der Wahrheit, [...] den siegesgewissen Enthusiasmus der Vernunft“ (53) beseelt, auch in ihrem Weltlich-Werden die Arbeit weiterführt, „die schon Heraklit und Aristoteles begonnen haben“: die „Aktion der freien Vernunft“ (101) zu sein. Marx ist zu jener Zeit „thinking through the Hegelian concepts“<sup>41</sup>; wesentlicher philosophischer Bezugspunkt seiner Zeitungsartikel ist fraglos Hegels ‚Philosophie des Rechts‘. Die hegelsche Rechtsphilosophie steckt den theoretischen Rahmen ab, in dem sich die marxischen Argumentationen kritisch bewegen. Die Vernunft des Staates wird nach Marx von der „neuesten Philosophie“, der er sich sichtlich verbunden fühlt, „aus der Idee des Ganzen“ begründet. Diese „betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht“ (104). Die ‚Vernunft der Freiheit‘<sup>42</sup> ist das

41 Sherover-Marcuse, Erica: Emancipation and consciousness. Dogmatic and dialectical perspectives in the early Marx, New York 1986, S. 35.

42 Die ‚Vernunft der Freiheit‘ ist der Ausgangspunkt der bis heute ausführlichsten rechtsphilosophischen Interpretation der marxischen Schriften von 1842: Christoph Schefold: Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842. Mit einer Interpretation der ‚Pariser Schriften‘ von 1844, München 1970. Schefold bringt den Kern der marxischen Gedanken auf den Punkt: „Insofern aber die in der konkreten Lebensordnung der Freiheit Gestalt gewordenen Wertungen der der Freiheit immanenten Regel entsprechen, sind sie selber vernünftig. Die wirkliche Ordnung der Freiheit i. S. von Marx ist darum stets auch eine der Vernunft“ (S. 99). Die Studie Schefolds ist eine emphatische Rekonstruktion des Freiheits- und Vernunftdenkens des Marx von 1842. Dies ist ihr Verdienst. Seine Kritik an der weiteren Entwicklung von Marx’ ist allerdings wenig gehaltvoll und unterschlägt, dass Marx gute Gründe hatte, die „philosophische Rechtskritik [...] durch eine gesellschaftstheoretisch reflektierte Rechtskritik“ abzulösen. So die instruktive, mit vielen Fehl- und Vorurteilen aufräumende Studie von Andrea Maihofer: Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht, Baden-Baden 1992, S. 55. Es wird sich zeigen, dass das marxische Werk einen „Prozeß der fortlaufenden Revidierung von Grundannahmen“ durchläuft und sich zubewegt auf eine „Kritik

Zentrum, um das das damalige Denken Marx' kreist. Die gegebene Wirklichkeit hat sich für Marx „vor den *Augen der Vernunft*“ (79) zu legitimieren und kann nur nach bestandener Prüfung den Ehrentitel der Wahrheit tragen: „die Wahrheit ist allgemein, sie gehört nicht mir, sie gehört allen, sie hat mich, ich habe sie nicht“ (6).

Das Wesen der Vernunft ist nach Marx „jene universelle Liberalität, die sich zu *jeder Natur* nach *ihrem wesentlichen Charakter* verhält“ (7). Die „ewige Aristokratie der menschlichen Natur“, ihre unzerstörbare Substanz ist für Marx aber die „Freiheit“<sup>43</sup> (64), so dass die Vernunft in der Freiheit der Menschen ihre Erfüllung findet: „Die Freiheit ist so sehr das Wesen der Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen [...]. Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft die Freiheit des anderen. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere Mal als allgemeines Recht“ (51). Doch was ist nun genau das Wesen dieser Freiheit, von der Marx so emphatisch spricht? Wie kommt es zur Erscheinung, worin drückt sich die Freiheit des Menschen aus? In einem Satz: in einem „Verein freier Menschen“ (95), welcher für Marx zu diesem Zeitpunkt noch der „Staat der vernünftigen Freiheit“ (103) ist. Der vernünftige Staat ist für Marx durch die Versöhnung des Allgemeinen mit dem Besonderen bestimmt, er ist die Sphäre wahrer Freiheit, in der „*der freie Mensch* dominiert“ (MEW 40, 419). Es geht Marx um die Freiheit des Einzelnen, die als Autonomie gedacht die besondere Betätigung der allgemeinen Vernunft darstellt. Autonomie ist positive Freiheit, nicht Willkür.<sup>44</sup> Freiheit ist für Marx nicht als Ausspielung des Allgemeinen gegenüber einer als Freiheit sich maskierenden nihilistischen Willkür des Privatinteresses konzipiert: „Will man einmal das Particulare im feindlichen Gegensatz gegen das Allgemeine geltend machen, so muß man damit schließen, alle politischen und socialen Gestaltungen vor der letzten untheilbaren Particularität, dem einzelnen Individuum in seinen physischen Gelüsten und Zwecken verschwinden lassen“ (MEGA<sup>2</sup>

---

normativistischer Sozialphilosophie.“ Andreas Böhm: Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx, Bodenheim 1998, S. 1. Eine neuere *historisch* orientierte Darstellung der Gedanken des frühen Marx, die auch die Quellen und Dokumente, die Marx für seine Artikel benutzte, in die Erörterung mit heranzieht, bietet Hang-Gu Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus. Eine Studie über die Entwicklung des politischen und philosophischen Denkens des jungen Marx, Frankfurt/Main u.a. 1999. Vgl. zu Marx' journalistischen Arbeiten die ergiebige Darstellung in ebd., S. 17-120.

43 Hiermit steht Marx voll und ganz in der Tradition Kants: „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen, nötiger Willkür), sofern sie mit jedes andern Freiheit, nach dem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“ Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, Frankfurt/Main 1977, S. 345.

44 Mit Willkür ist im Folgenden ein monadisches Freiheitsverständnis des ‚Tun-und-Lassens-was-man-will‘ bezeichnet. Im deutschen Idealismus gibt es darüber hinaus auch einen positiven Begriff der Willkür, der hiermit nicht zu verwechseln ist. Vgl. J. Ritsert: Sozialphilosophie, S. 149.

I/1, 252). Der wahre Staat verkörpert daher für Marx das *vernünftige Interesse der Allgemeinheit* gegenüber dem *unvernünftigen Interesse des Partikularen*, um so der *vernünftigen Freiheit aller Einzelnen* gerecht zu werden:

„Die wahre ‚öffentliche‘ Erziehung des Staates ist aber vielmehr das vernünftige und öffentliche Dasein des Staates, selbst der Staat erzieht seine Glieder, indem er sie zu Staatsgliedern macht, indem er die Zwecke des einzelnen in allgemeine Zwecke, den rohen Trieb in sittliche Neigung, die natürliche Unabhängigkeit in geistige Freiheit verwandelt, indem der Einzelne sich im Leben des Ganzen und das Ganze sich in der Gesinnung des Einzelnen genießt“ (MEW 1, 95).

Entsprechend hart geht Marx mit dem sich politisch aufspielenden Interesse privater Ambitionen, die er zeitgenössisch in den ständischen Vertretungen lokalisiert, ins Gericht. Keine Frage, ohne „Parteien keine Entwicklung, ohne Scheidung kein Fortschritt“ (104). Die Allgemeinheit wird von Marx nicht als homogene Identität konstruiert: Gegen die unfreie Welt „der geschiedenen Menschheit“ setzt er die freie „Welt der sich unterscheidenden Menschheit, deren Ungleichheit nichts anders ist als die Farbenbrechung der Gleichheit.“ (115). Es geht ihm nicht um die vermeintliche Freiheit eines hypostasierten Allgemeinen, sondern um die vernünftige Freiheit des Einzelnen, „so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß als Privatpersonen leben“, wie Hegel paradigmatisch die „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“<sup>45</sup> beschreibt. Das legitime Privatinteresse wird nur dann kritisiert, wenn es sich mit der vernünftigen Freiheit verwechselt, d. h. die eigene Partikularität verabsolutiert und somit der vernünftigen Allgemeinheit Schaden zufügt. Im Falle hypertropher Privatinteressen lässt Marx’ Kritik an Deutlichkeit allerdings nichts zu wünschen übrig. Die „kleine, hölzerne, geistlose und selbstsüchtige Seele des Interesses“ (120) ist die eigentliche Gefahr für die vernünftige Freiheit. Marx begründet die Borniertheit des Privatinteresses damit, das „sein Herz, seine Seele“ eben nicht das wohlbegründete Interesse an einer vernünftigen Allgemeinheit ist, sondern ein „äußerlicher Gegenstand“ (121). Wie sollte aber ein solches sich auf das Private reduzierte Subjekt „menschlich sein, da das Unmenschliche, ein fremdes materielles Wesen, sein höchstes Wesen ist?“ (121f.) fragt Marx, spätere Fetischkritik bereits anklingen lassend. Im Feld des Politischen sind für Marx nicht Differenz, Streit und Kritik das Problem, welche allesamt vielmehr als konstitutiv für die Schaffung und Erhaltung der vernünftigen Freiheit angesehen werden – „die Opposition“ zeigt „den Höhestand einer Gesellschaft“ (33) an – sondern jene Partikularitäten, die danach streben, „den Staat zu den Mitteln des Privatinteresses“ (126) zu degradieren. In diesem Sinne ist für Marx nichts „schrecklicher als die Logik des Eigennutzes.“ (130) Das Interesse kennt „keine politischen Antipa-

45 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 6. Aufl. Frankfurt/Main 2000, S. 406f.

thien“ (125) und „hat kein Gedächtnis, denn es denkt nur an sich.“ Mit einem Satz: das „Interesse denkt nicht, es rechnet.“ (134). Doch Marx belässt es nicht bei larmoyanten Sentenzen über den schnöden Eigennutz.

Die Kritik des Privatinteresses ist eingelassen in eine Theorie des vernünftigen Staates. Es ist die Akkommodation des Staates an das Privatinteresse, welche die Vernunft des Allgemeinen zerstört: „Wenn der Staat sich auch nur an einem Punkte so weit herabläßt, statt in seiner eigenen Weise in der Weise des Privateigentums tätig zu sein, so folgt unmittelbar, daß er sich in der Form seiner Mittel den Schranken des Privateigentums akkommodieren muß“ (126). Die Tendenz zur „vollendeten Erniedrigung des Staats“ (126) sieht Marx primär in den ständischen Vertretungen institutionalisiert. Sind für Hegel die Stände noch ein „*vermittelndes* Organ [...] zwischen der Regierung [...] einerseits und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volk andererseits.“<sup>46</sup> So bestimmt Marx hingegen den „*spezifisch ständischen Geist*“ (33) vielmehr als „in der Opposition gegen eine *allgemeine Freiheit*“ (34) seiend. Die Stände sind Ausdruck des „*Bedürfnis[ses] der Sonderinteressen* gegen den Staat. Nicht die organische Staatsvernunft, sondern die Notdurft der Privatinteressen ist der Baumeister der *ständischen Verfassung*“ (MEW 40, 417). Die Beschränktheit des ständischen Geistes, die Perspektive des Privatinteresses gilt Marx gar als staatsfeindlich. Die Landtage sind laut Marx „eine Gesellschaft von Sonderinteressen, die das Privilegium haben, ihre *besondern Schranken* gegen den Staat geltend zu machen, also eine berechtigte Selbstkonstituierung unstaatlicher Elemente im Staate. Sie sind also ihrem *Wesen* nach dem Staat *feindlich* gesinnt“ (419). Es sind nach Marx besonders die Repräsentanten der „christlich ritterlichen, modern feudalen“ Stände, deren „wirkliche Stellung [...] im modernen Staat keineswegs dem Begriff entspricht, den sie von ihrer Stellung haben“ (MEW 1, 47), die im Interesse eigener Privilegien die menschliche Freiheit bekämpfen und hierfür zur „Theorie des Jenseits, zur Religion“ (47) greifen um „sehr weltliche, aber zugleich sehr phantastische Wünsche“ mit einem „Heiligenmantel“ (48) auszustaffieren: „Um die besonderen Freiheiten des Privilegiums zu retten, proskribieren sie die allgemeine Freiheit der menschlichen Natur“ (47). Marx fokussiert in diesen Passagen erstmals dem herrschaftsichernden Charakter von Ideologien, bringt er doch die soziale Stellung von Interessengruppen mit ihren Bewusstseinsformen in direkten Zusammenhang.<sup>47</sup>

46 Ebd., S. 471. „Die Stände bestimmen sich nach *dem Begriffe* als der *substantielle* oder unmittelbare, der reflektierende oder *formelle* und dann als der allgemeine Stand“ (S. 355). Der Bauer, Bürger oder Staatsdiener hat so je „in *seinem Stande seine Ehre*“ (S. 395). Diese Bestimmungen werden bei der marxschen Erörterung des Pauperismus noch eine Rolle spielen.

47 Dies ist bloß ein Aspekt der Mehrdimensionalität des marxschen Ideologiebegriffs. Eine problemorientierte Einführung in die allgemeinen Fragen der Ideologietheorie bietet J. Ritsert: *Ideologie*, S. 7-36. Vgl. auch die nach wie vor instruktive Einleitung von Kurt Lenk (Hg.): *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied 1961, S. 13-57, zu Marx bes. S. 31-36. M. E. ist der marxsche Ideologiebegriff

Der ständischen, an partikularen Egoismen interessierten Verfassung stellt Marx die „Selbstvertretung“ (MEW 40, 419) des Volkes gegenüber als eine „politische Intelligenz“ (418), die das Besondere unter allgemeinen Gesichtspunkten zu beurteilen vermag. Die politische Intelligenz ist das allgemeine Wesen der „parlamentarische[n] Freiheit“ (MEW 1, 46) und ist nicht selbst wieder

durch folgende Komplexität gekennzeichnet: Auf der allgemeinsten Ebene verhandelt er die epistemologische Grundfrage nach dem Verhältnis des Bewusstseins zum gesellschaftlichen Sein, die sich wissenschaftssoziologisch als diejenige nach dem Zusammenhang von Denkinhalten und sozialer Realität erweist. In diesem Kontext zielt die marxische Ideologiekritik auf Hypostasierungen philosophischer Abstraktionen und idealistischer Weltbilder, indem ihre gesellschaftliche Bedingtheit beleuchtet wird. Vorrangig in der ‚Deutschen Ideologie‘ ist diese Ideologiekritik an gesellschaftlich produzierten Illusionen zu finden, deren letzter Grund die „Teilung der geistigen und materiellen Arbeit“ (MEW 3, 46; vgl. 31) darstellt. Auf einer zweiten Ebene gilt nach der klassischen Definition von Adorno Ideologie „als objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren“. Theodor W. Adorno: Beitrag zur Ideologientheorie, in: Gesammelte Schriften 8, S. 457-477, hier S. 465. Ideologiekritik tritt nun auf als immanente Kritik des fortschrittlichsten Denkens: der traditionellen Philosophie und insbesondere der Klassiker der politischen Ökonomie als Formen bürgerlichen Denkens. In der Kritik der klassischen politischen Ökonomie, der das Verdienst zukommt, „Schein und Trug“ der „Religion des Alltagslebens aufgelöst zu haben“ (MEW 25, 838), in welcher die „Vulgärökonomie sich vollkommen bei sich fühlt“ (825; vgl. MEW 23, 95), tritt Ideologiekritik in Form kritischer Wissenschaft auf, die das Wesen hinter der Erscheinungsform aufdeckt. Die Kritik der politischen Ökonomie kritisiert nun, anders als in der ‚Deutschen Ideologie‘, den „grobe[n] Empirismus“ (MEW 26.1, 60) der klassischen Ökonomie. Zu der Differenz der Ideologiekritik der ‚Deutschen Ideologie‘ zur ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, vgl. Frank Kuhne: Marx’ Ideologiebegriff im Kapital, in: Hans-Georg Bensch u.a. (Hg.), Das automatische Subjekt bei Marx. Studien zum Kapital, Lüneburg 1998, S. 9-24. Ideologisch ist nun, dass die Erscheinungsebene für das Wesen der Dinge genommen wird: die „Kategorien der bürgerlichen Ökonomie“ sind „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen“ (MEW 23, 90) der kapitalistischen Produktionsweise, von daher notwendig falsches Bewusstsein bzw. der *adäquate* Ausdruck einer *verkehrten* Welt. Falsch im letzten Sinne ist folglich der Gegenstand des Denkens, d.h. die verkehrte Gesellschaft; der Fetischcharakter der kapitalistischen Produktionsweise ist kein zu vernachlässigendes Oberflächenphänomen der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern die „wirkliche Existenzform“ (MEW 26.3, 474) der Verhältnisse selbst. Auch der Herrschaftscharakter der Ideologien, als ihre dritte Dimension, ist nicht einfach auf den Punkt zu bringen: Herrschaft sichernd und legitimierend ist die bürgerliche Ökonomie, da sie ihre Gegenstände als „ewige Naturform[en]“ (MEW 23, 95), d. h. als unvergänglich begreift. Von offener Apologie und Propaganda ist dies nochmals zu unterscheiden, die in Form der Vulgärökonomie und politischer Mythen keinen genuinen Wahrheitsanspruch aufweisen, sondern eher als interessierte Lüge, als intentionale Verschleierung von Herrschaft daherkommen – „Hauptnahrungsweig“ der allseits bekannten Klasse der „aktiven konzeptiven Ideologen“ (MEW 3, 46). Am ehesten passt hier Marx’ Formulierung von den „Gedanken der herrschenden Klasse“ als die „in jeder Epoche herrschenden Gedanken“ (46), denen Ideologiekritik nicht mit immanenter Kritik, sondern politischer Aufklärung entgegen tritt. Diese Dimension des Ideologiebegriffs trifft primär die marxische Kritik an den feudalen Ideologen des Ritterstandes.

eine ständische Vertretung einer ‚freischwebenden‘ Intelligenzia. Erste Bedingung einer jeden freiheitlichen politischen Verfassung ist somit, der Regierung das „*vornehme Privilegium des geheimen Verfahrens*“ (46) zu entreißen: „Eine wahrhaft politische Versammlung gedeiht nur unter dem großen Protektorat des *öffentlichen Geistes*, wie das Lebendige nur unter dem Protektorat der *freien Luft*“ (46f.). Freiheit ohne transparente Öffentlichkeit der politischen Institutionen des Staates, insbesondere der legislativen Versammlung, ist sich selbst widersprechend: „Nichts ist widersprechender, als daß die *höchste öffentliche Aktion* der Provinz geheim sei, daß die Gerichtstüre zu Privatprozessen der Provinz offensteht und daß sie in ihrem eignen Prozesse vor der Tür stehen bleiben muß. Die unverkürzte Publikation der Landtagsverhandlungen kann daher in ihrem wahren konsequenten Sinn nichts anders sein als die *volle Öffentlichkeit des Landtag*“ (44).<sup>48</sup>

Auf die Unwahrheit des Allgemeinen als „*geheim*es Staatswesen“ (159) ist im nächsten Abschnitt noch näher einzugehen. Hier bleibt festzuhalten, dass der ‚wahre‘ Staat für Marx „überall die staatsbürgerliche Vernunft gegen die ständische Unvernunft“ (MEW 40, 423) geltend zu machen und „rohe Elemente“ der bürgerlichen Gesellschaft in „*geistige Mächte*“ (419) zu transformieren habe.

Das positive „Dasein der Freiheit“ (MEW 1, 58) selbst ist nach Marx das vernünftige Gesetz: „die rechtlich anerkannte Freiheit existiert im Staate als *Gesetz*“ (58). Ein „wahres Gesetz“ ist ein solches, „wenn in ihm das bewußtlose Naturgesetz der Freiheit bewußtes Staatsgesetz geworden ist“ (58). Wahre Gesetze sind „keine Repressionsmaßregeln gegen die Freiheit“, sondern „die positiven, lichten, allgemeinen Normen, in denen die Freiheit ein unpersönliches, theoretisches, von der Willkür des Einzelnen unabhängiges Dasein gewonnen hat. Ein Gesetzbuch ist die Freiheitsbibel eines Volkes“ (58). Das wahre Gesetz hat sich vor der Vernunft als solches überhaupt erst zu legitimieren. Wahr ist nur solches Recht, welches der Vernunft entspricht. Aus den Kriterien der Vernunft leiten sich die Charakteristika des wahren Gesetzes ab. Marx polemisiert gegen Rechtsauffassungen, die alles „was in deinen vier Pfählen positiv ist“ (80), auch als vernünftig ausgeben. Gegenüber der historischen Rechtsschule Gustav Hugos macht Marx mit aller Deutlichkeit klar, dass es nur *einen* Maßstab des Rechts gibt, die Vernunft als Fundament der Freiheit. „*Jede Existenz gilt*“ Hugo „für eine *Autorität*, jede Autorität gilt ihm für einen *Grund*“ (79). In Formulierungen, die an die Einleitung zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie erinnern, wirft Marx Hugo vor, dass er „den Schein der Vernunft an dem Positiven ausgeblasen“ habe, „um das Positive *ohne* den Schein der Vernunft anzuerkennen; er meint, man habe die *falschen Blumen* an den Ketten zerpfückt, um *echte Ketten* ohne Blumen zu tragen“ (80). Ein solch historizistischer Rechtspositivismus ist nichts als die

48 Die Nähe zu Kant ist abermals frappierend: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind Unrecht“, so die „transzendente Formel des öffentlichen Rechts“ aus Kants ‚Zum ewigen Frieden‘. Immanuel Kant: Politische Schriften, Köln 1965, S. 145.

Legitimation des „*Recht[s] der willkürlichen Gewalt*“ (85) bar aller Vernunft und somit kontra jede menschliche Freiheit.

Die Legalität des Gesetzes ist für Marx nicht gleich dessen Legitimität und auch nicht die „*Form eines Gesetzes*“ (57) bzw. seine innere logische Stimmigkeit entscheidet (allein) über die Wahrheit des Rechts: „Die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist“ (146). Das wahre Gesetz ist der „allgemeine Sprecher über die rechtliche Natur der Dinge“ (112), die in Beziehung auf den Menschen dessen allgemeine unteilbare Freiheit ist: die „*Freiheit ohne Familiennamen*“ (69). Aufgabe des Gesetzgebers ist es, das Gesetz „nach der rechtlichen Natur der Dinge [zu; d. Verf.] richten“ (112). Der wahre Gesetzgeber „macht die Gesetze nicht, er findet sie nicht, er formuliert sie nur, er spricht die innern Gesetze geistiger Verhältnisse in bewußten positiven Gesetzen aus“<sup>49</sup> (149).<sup>50</sup> Das wahre Gesetz ist somit die *allgemeine* Freiheit: „*Tendenzgesetze, Gesetze, die keine objektiven Normen geben, sind Gesetze des Terrorismus*“ (14). Tendenzgesetze als Gesinnungsgesetze sind letztlich widerrechtlich, da sie nicht die „*Handlung als solche*, sondern die *Gesinnung* des Handelnden zu ihren Hauptkriterien machen“ (14). Sie sind „nichts als *positive Sanktionen der Gesetzlosigkeit*“ (14), da es für die Gesinnung „*keinen Gerichtshof*“ (168) gibt. Wird die Gleichheit des Rechts angetastet, so ist die Freiheit als solche beschädigt: „Das Gesinnungsgesetz ist *kein Gesetz des Staates* für die *Staatsbürger*, sondern das *Gesetz einer Partei gegen eine andere Partei*. Das Tendenzgesetz hebt die Gleichheit der Staatsbürger vor dem Gesetze auf [...]. Es ist kein Gesetz, sondern ein *Privilegium*“ (14). Diese Gesinnungsgesetze sind Gesetze der „Gesinnungslosigkeit“ (15), ein „indiskreter Schrei des bösen Gewissens“ (15). Kein Gesetzgeber aber „darf seine Person höher stellen als sein Gesetz“ (128), wie Marx überhaupt meint, dass nicht „Personen Garantien gegen Gesetze“, sondern „Gesetze Garantien gegen Personen sein müssen“ (128). Noch „empörender“ als das Pseudogesetz selbst ist für Marx schließlich die Art und Weise seiner Exekution: der überwachte, generalisierte Dauerverdacht durch „*Spione*“ (15). Gegen alle Legende von Marx als Stammvater des Totalitarismus und Feind vermeintlich offener Gesellschaften findet dieser zu entwaffnenden Worten: „Wie im Tendenzgesetz die *gesetzliche Form dem Inhalt widerspricht*, wie die Regierung

49 Diese Konzeption der Rechtsfindung ist gegen antidemokratische Willkür gerichtet, die sich durch die Form des Gesetzes Legitimität zu erschleichen sucht. Nichtsdestotrotz inhäriert diesem Gedanken selbst ein antidemokratisches und expertokratisches Moment: Das Gesetz ist den Dingen an sich schon eigen und muss nur noch (von den Experten) eingesehen werden.

50 Marx benutzt bereits eine Terminologie, die an spätere Aussagen zum Recht erinnern: das „*Gesetz*“ kann „nur das ideelle, selbstbewußte Abbild der Wirklichkeit sein, der *theoretische* verselbstständigte Ausdruck der praktischen Lebensmächte“ (MEGA<sup>2</sup> I/1, 259). Dies stellt aber inhaltlich noch keine materialistische Gesellschaftstheorie des Rechts dar. Die Äußerung bezieht sich allein darauf, dass das wahre Gesetz seinem Gegenstand zu entsprechen habe, da es ansonsten seine eigene „Nichtigkeit“ (259) dekretiere.

die es gibt, gegen das eifert, was sie selbst ist, gegen die staatswidrige Gesinnung, so bildet sie auch im besondern gleichsam die *verkehrte Welt* zu Gesetzen, denn sie mißt mit doppeltem Maß. [...]. *Ihre Gesetze schon sind das Gegenteil von dem, was sie zum Gesetz machen*“ (15).

Wenn alle „objektiven Normen“ (23) weggefallen sind, ist die Freiheit zu Grabe getragen. Eine mächtige Gefahr für die Freiheit erblickt Marx daher – neben den staatsterroristischen Pseudogesetzen – insbesondere im Privatinteresse, das sich zum Gesetzgeber aufschwingt. Dem Privatinteresse ist die „ganze Welt [...] ein Dorn im Auge [...], eben weil sie nicht die Welt eines, sondern die Welt vieler Interessen ist“ (134). Realisiert nun das Recht nicht dies Interesse, erscheint es als „zweckwidriges Recht“ (134): „Das Interesse des Rechts darf sprechen, insoweit es das Recht des Interesses ist, aber es muß schweigen, sobald es mit diesem Heiligen kollidiert“ (145). Marx' Kritik der ständischen Verfassung als Prinzip der Unfreiheit und des Unrechts findet in diesen Überlegungen ihre basale Begründung:

„Der Landtag hat also *vollkommen seine Bestimmung erfüllt*. Er hat, wozu er berufen ist, ein bestimmtes *Sonderinteresse* vertreten und als Endzweck behandelt. Daß er dabei das Recht mit Füßen trat, ist eine *einfache Konsequenz seiner Aufgabe*, denn das Interesse ist seiner Natur nach blinder, maßloser, einseitiger, mit einem Worte gesetzloser Naturinstinkt, und kann das Gesetzlose Gesetze geben? Das Privatinteresse wird so wenig zum Gesetzgeben befähigt dadurch, daß man es auf den Thron des Gesetzgebers setzt, als ein Stummer, dem man ein Sprachrohr von enormer Länge in die Hand gibt, zum Sprechen befähigt wird“ (146).

Als ein „*sittliches und vernünftiges Gemeinwesen*“ (MEW 40, 422) erweist sich der wahre Staat auch in der Art und Weise seiner Rechtsausübung. Die mit dem Recht verbundene Tätigkeit der staatlichen Bestrafung von Verbrechen hat ihr vernünftiges, d.h. in diesem Falle gerechtes Maß im Verbrechen selbst: „Die Aufgabe besteht darin, die Strafe zur wirklichen Konsequenz des Verbrechens zu machen. Sie muß dem Verbrecher als die notwendige Wirkung seiner eigenen Tat, daher als seine eigene Tat erscheinen. Die Grenze seiner Strafe muß also die Grenze seiner Tat sein“ (MEW 1, 114). Der „weise Gesetzgeber“ (120) sieht im Recht – als die „Befugnis zu zwingen“<sup>51</sup> – nicht ein Mittel politischer Herrschaft oder partikularer Interessen, sondern in Form der Strafe die „Wiederherstellung des Rechts“ (136). Die Strafe hat daher das Interesse der Öffentlichkeit zu verkörpern: „Die öffentliche Strafe ist die Ausgleicheung des Verbrechens mit der

51 I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, S. 340. Gegenüber der Konvention, Sitte und Moral ist das Recht letztlich auf physischen Zwang fundiert. Eine Rechtsordnung besteht, „wenn sie äußerlich garantiert ist durch die Chance [des] (physischen oder psychischen) Zwanges durch ein auf Erzwingung der Innehaltung oder der Ahndung der Verletzung gerichtetes Handeln eines eigens darauf eingestellten Stabes von Menschen.“ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Ausg. Tübingen 1980, S. 17.

Staatsvernunft“ (138). Der wahre Staat wird das „Privatinteresse sichern, soweit es durch vernünftige Gesetze und vernünftige Präventivmaßregeln gesichert werden kann“, aber er wird nach Marx niemals die „Unsterblichkeit des Rechts“ einem noch so mächtigen „endlichen Privatinteresse“ (142) opfern, um Verbrechen und Strafe zu „*materiellen Mitteln des Privatinteresses*“ (143f.) zu degradieren. So wie jedes „*materielle Recht*“ seine „*notwendige, eingeborne Prozeßform*“ hat, so „notwendig gehört zum öffentlichen freien Prozeß ein seiner Natur nach öffentlicher, durch die Freiheit und nicht durch das Privatinteresse diktiert Gehalt“ (145) und der „unabhängige Richter“ (62). Marx formuliert zusammenfassend, die soziale Bedingtheit des Verbrechens reflektierend – „reine Notwehr gegen Hunger und Obdachlosigkeit“ (143) – dass der vernünftige Staat das „Verbrechen verhindern“ wird, „um nicht strafen zu müssen“ (120): „Er muß mit der höchsten Milde als eine soziale Unordnung korrigieren, was er nur mit höchstem Unrecht als ein anti-soziales Verbrechen bestrafen darf“ (120). Hier klingt eine Thematik an die erst im übernächsten Abschnitt weiter verfolgt wird. Festzuhalten bleibt:

Freiheit ist für Marx die „natürliche Gabe“ des „allgemeinen Sonnenlicht[s] der Vernunft“ und keineswegs „*individuelle Eigenschaft* gewisser Personen und Stände“ (47). Freiheit ist das „Gattungswesen des ganzen geistigen Daseins“ und „menschlich gut kann nur sein, was eine Verwirklichung der Freiheit ist“ (54): „*Die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren. Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen*“ (60; kvV.). In diesen emphatischen Formulierungen kommt die Essenz dessen zur Erscheinung, was sich als der *Impuls der Freiheit* bezeichnen lässt, welcher konstitutiv für das *gesamte* marxsche Werk ist. Die Verwirklichung der Freiheit ist für Marx der vernünftige Staat als die Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen zum Zwecke der Freiheit aller: der „Begriff des Staates“ ist, die „Verwirklichung der vernünftigen Freiheit zu sein“ (102). Soweit stimmt er mit Hegels Auffassung der Quintessenz ‚konkreter Freiheit‘ überein. Die damalige „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (MEW 27, 401) beschränkt sich, wie Marx am 5.3.1842 an Ruge schreibt, auf die „Bekämpfung der *konstitutionellen Monarchie*“ (397). Gegenüber Hegel setzt Marx auf die republikanische Freiheit einer „*Selbstvertretung*“ (MEW 40, 419) des Volkes und bekämpft das in den Ständen institutionalisierte Privilegium hegemonialen Privatinteresses. Marx' publizistische Tätigkeit dient somit, dazu „soviel Löcher in den christlichen Staat zu stoßen als möglich und das Vernünftige [...] einzuschmuggeln“ (MEW 27, 418), ohne „*die polizeiliche Ehrbarkeit*“ (MEW 1, 13) zur Maxime des Denkens, Schreibens und Handelns zu machen. Das positive Dasein der Freiheit selbst bestimmt Marx aber als das wahre Gesetz. Das Recht verwirklicht das „Naturgesetz der Freiheit“ (58) im Vernunft gewordenen Staat, dessen Telos die vernünftige Freiheit, d.h. die Autonomie des Einzelnen ist. Die „Form“ des vernünftigen Gesetzes ist aber die „Allgemeinheit und Notwendigkeit“ (116). Um diese rechtlich verbürgte Gleichheit der Menschen dreht sich die „Sonnenbahn der Gerechtigkeit“ (142). Das wahre,

d.h. das gerechte Gesetz hat zum Inhalt die Freiheit des Menschen und ist als positives Gesetz nur dann auch Recht, wenn es vor dem Richterstuhl der Vernunft besteht. Letztlich ist es der „bewußte Ausdruck des Volkswillens, also mit ihm und durch ihn geschaffen“ (150).

Evidenterweise geht Marx zu diesem Zeitpunkt noch von einer ewigen und allgemeinen Vernunft – „dem Standpunkte der Idee“ (50) – aus, die das wahre Wesen von Staat und Recht ist. Die Idee der vernünftigen Freiheit ist für Marx das unzerstörbare Fundament der Kritik: es ist das „Maß des Wesens der innern Idee an die Existenz der Dinge“ (50) zu legen. Andrea Maihofer gibt in ihrer ambitionierten Studie über ‚Das Recht bei Marx‘ eine gelungene Charakterisierung der frühen marxischen Rechtskonzeption:

„Die Rechtskritik des frühen Marx ist [...] keine am Wesen des Rechts, an der Rechtsform als solcher. Sie zielt auf bestimmte, einzelne, positive Gesetze [...] und darauf, inwiefern diese dem wahren Wesen des Rechts widersprechen. Seine Kritik basiert also auf einem positiven Begriff vom wahren Recht und damit auf einem möglichen Widerspruch zwischen Rechtsidee und positivem Gesetz. [...]. Dieser rechtskritische Diskurs gründet folglich auf der Annahme, daß den ewigen Ideen der Vernunft eine höhere Wahrheit [...] zukommt als der Realität; d.i. auf einer idealistischen Trennung von Ideal und Wirklichkeit, bei der der Realität nur Wahrheit zukommt, wenn sie das Dasein der Idee ist.“<sup>52</sup>

Eine gesellschaftstheoretische Kritik der Rechtsform als solcher, der die Vernunftidee von einem wahren Recht selbst zum Gegenstand der Kritik wird, wird erst den späteren marxischen Reflexionen vorbehalten bleiben. Dass Marx plausible Gründe hatte, diese „normativistische Konzeption“<sup>53</sup> zu verwerfen, wird sich zeigen und steht außer Frage. Dennoch gerät leicht in Vergessenheit, dass eine bewahrenswerte Substanz in dieser ‚idealistischen‘ Konzeption von Freiheit begründet liegt: ihr unbedingtes, nicht relativierbares Wesen. Während es Zeiten im ‚Vaterland aller Werktätigen‘ gab, in denen der Vorwurf des Idealismus tödliche Folgen zeitigen konnte, war Marx dies, wenn er später auch zu einer anderen Beurteilung des Rechts kommen wird, stets bewusst<sup>54</sup> und unhintergehbare Bedingung aller weiteren Theoriebildung. Die spätere gesellschaftstheoretische Kritik des Rechts bei Marx‘ diente nicht nur der materiellen Verankerung der Freiheit, sondern primär auch der Grundlegung eines *tieferen* Begriffs von Emanzipation mit dem „Fluchtpunkt“ eines „nicht-juridischen Begriff[s] sozialer Frei-

52 A. Maihofer: Recht bei Marx, S. 48.

53 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 30.

54 So hat Marx in seine 1851 (!) von Hermann Becker herausgegebenen ‚Gesammelten Aufsätze von Karl Marx‘ die Arbeiten ‚Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion‘ und ‚Debatten über Preßfreiheit und der Landständischen Verhandlungen‘ aufgenommen; er wusste eben, was sie sind: lesenswert und lehrreich.

heit“<sup>55</sup>, an dessen, von Marx wenig gestalteten Fundament die Idee einer Emanzipation des Nichtidentischen erscheint, in der die rechtlich-formale und materielle Gleichheit *aufgehoben* ist, d.h. in der *Verwirklichung* sich überwindend darstellt.

## 1.2.2 Pressefreiheit und Zensur

Marx bezeichnet die „Preßfreiheit“ als eine „Schönheit – wenn auch gerade keine weibliche – die man geliebt haben muß, um sie verteidigen zu können“ (33). Demnach muss Marx ein sehr inniges Verhältnis zur Presse gepflegt haben, blitzt in der Verteidigung der Pressefreiheit doch erstmals Marx’ brillante analytische Schärfe in der immanenten Kritik seiner Gegner auf: Die „Logik wird in Marx’ Händen zu einer Waffe im Kampf mit dem existierenden Staat“<sup>56</sup>, urteilt N. I. Lapin. Die Verteidigung der Pressefreiheit ist stets zugleich eine der pluralen, aber unteilbaren Freiheit. Marx bestimmt zunächst, dass jede „bestimmte Sphäre der Freiheit“ die „Freiheit einer bestimmten Sphäre“ ist, Gewerbefreiheit z. B. nicht mit der Pressefreiheit zu verwechseln ist. Die verschiedenen, nach binnenlogischen Kriterien funktionierenden Freiheiten sind aber „alle Arten einer und derselben Gattung“ (69): Im „System der Freiheit“ kreist „jede ihrer Welten nur um die Zentralsonne der Freiheit, indem sie um sich selbst kreiset“ (70). Der Ausgangspunkt der marxschen Überlegungen zur Pressefreiheit ist demzufolge, dass der Angriff auf eine bestimmte Freiheit stets zugleich ein Angriff auf die Freiheit als solcher, d.h. aber auch auf das Wesen des Menschen ist: „Jede Gestalt der Freiheit bedingt die andere, wie ein Glied des Körpers das andere. So oft eine bestimmte Freiheit in Frage gestellt ist, ist die Freiheit in Frage gestellt. So oft eine Gestalt der Freiheit verworfen ist, ist die Freiheit verworfen [...]. Nichts ist daher verkehrter als, wenn es sich um ein *besonderes* Dasein der Freiheit handelt, zu meinen, dieses sei eine *besondere Frage*. Es ist eine allgemeine Frage innerhalb einer besonderen Sphäre“ (77).<sup>57</sup>

Um aber die „Freiheit einer Sphäre zu verteidigen und selbst zu begreifen“, muss man „sie in ihrem wesentlichen Charakter, nicht in äußerlichen Beziehun-

55 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 3.

56 N.I. Lapin: Der junge Marx, S. 77.

57 Dass Marx sich nur „formell“ mit dem Thema Pressefreiheit vs. Zensur auseinandersetzte, „inhaltlich“ aber die „Probleme von Staat, Religion, Volk und Gesetze“ behandelte, wie Cho schreibt, ist falsch. Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 23. Die Pressefreiheit ist ihm eine Herzensangelegenheit. Darüber hinaus ist die allgemeine Freiheit stets nur existent in den besonderen Freiheiten, wobei diese nicht Anschauungsmaterialien jener sind: Es geht Marx um die Pressefreiheit, die aber eben nicht unabhängig von der Freiheit als solcher zu verhandeln ist. Die Explikation des Allgemeinen am Beispiel des Besonderen ist dialektisch. Es gibt keinen (ontologischen) Vorrang des Allgemeinen, das vielmehr erst im Besonderen seine Existenz hat. *Die* Freiheit als solche ist stets konkret und wird von Marx keineswegs hypostasiert.

gen fassen“ (70). Das Wesen der Presse ist nach Marx die freie öffentliche „Kritik“, allen voran der „staatlichen Verhältnisse und Einrichtungen“ (MEW 40, 394). Marx attestiert den Deutschen, die „von Natur, alleruntertänigst, ehrfurchtsvollst“ (MEW 1, 68) sind, dass ihre „geistige Entwicklung [...] nicht durch, sondern trotz der Zensur vor sich gegangen“ (35) sei, die als die „*offizielle Kritik*“ (3) nur den „Regierungsverstand“ als die „einzige Staatsvernunft“ (8) anerkennt. Fortschritt der Freiheit ist für Marx aber, „da eine Entwicklung der Gesetze unmöglich ist ohne eine Kritik der Gesetze“ (MEW 40, 423), nur möglich durch eine kritische Öffentlichkeit, die in der freien unreglementierten Presse sich verwirklicht.

Für Marx ist die Presse keine „Vollkommenheit“ (MEW 1, 138), wie auch der Mensch „seiner Natur nach unvollkommen, im Einzelnen wie der Masse“ (49) ist, wie letztlich alles Lebendige, da es „sich entwickelt“ (49), unvollkommen ist. Aus der menschlichen Unvollkommenheit, d.h. seiner stets gefährdeten Freiheit auf die Notwendigkeit der Unfreiheit zu schließen, nach dem Motto, da der Freiheit die „Möglichkeit des Bösen“ innewohnt, ist die „Freiheit böse“ (50), ist für Marx aber ein Unding: Die Konsequenz einer solchen Logik wäre demnach nämlich, „den Menschen totzuschlagen, um ihn aus diesem Zustand der Unvollkommenheit zu erlösen“ (49). Auf den Missbrauch von Freiheit mit Unfreiheit zu reagieren, hat nicht nur die Konsequenz ihrer finalen Destruktion, sondern ist im höchsten Maße sich selbst widersprechend: denn wenn „wir alle Gefangene sind, wer soll Gefangenwärter sein?“ (49). Denjenigen, denen die „Unmündigkeit des Menschengeschlechts der mystische Grund gegen die Preßfreiheit ist“ (49), hält Marx die logische Inkohärenz ihrer Argumentation vor. Wenn *jede* Sphäre der menschlichen Existenz essentiell unvollkommen ist und deswegen etwa die der freien Presse nicht existieren soll, „so hat keine das Recht zu existieren“ (49). Ist die „prinzipielle Unvollkommenheit des Menschen vorausgesetzt“ (49), wie auch Marx für alle „menschlichen Institutionen“ annimmt, so kann gerade dies *nicht* ein „*spezifischer Charakter*“ (49) einer ihrer einzelnen Sphären sein: „Warum soll gerade die freie Presse unter allen diesen Unvollkommenheiten vollkommen sein? Warum verlangt ein unvollkommener Landstand eine vollkommene Presse? Das Unvollkommene bedarf der Erziehung. Ist die Erziehung nicht auch menschlich? Bedarf die Erziehung nicht auch der Erziehung?“ (49). Die Apologie der Zensur, „ein höchst verständiges Mittel gegen die Mündigkeit des Menschengeschlechts“ (49), hat sich folglich selbst widerlegt: „welcher gesunde Mensch wird in der Presse nicht lieber die Sünden der Nation und der Zeit, als in der Zensur die Sünden gegen Nation und Zeit entschuldigen?“ (41).<sup>58</sup> Die „*bessere Erkenntnis*“, die nach Marx unmöglich bei den Zensoren liegen kann, müssten diese selbst doch vollkommen und allwissend

58 Marx begriff als schlechten politischen Journalismus die Phrasendrescherei: „Ich fordere auf, weniger wäges Räsonnement, großklingende Phrasen, selbstgefällige Bespiegelungen und mehr Bestimmtheit, mehr Eingehn in die konkreten Zustände, mehr Sachkenntnis an den Tag zu fördern“ (MEW 27, 412).

sein – „Universalgenies und Polyhistorn“ (20) – lässt sich „nicht anbefehlen“ (18). Sie ist vielmehr das Ergebnis der freien öffentlichen Diskussion: „Die Presse überhaupt ist eine Verwirklichung der menschlichen Freiheit“ (50).

Wie für Marx die Freiheit als solche unzerstörbares Wesen des Menschen ist, so existiert auch die Pressefreiheit „immer“ (51). Es ist nur die entscheidende Frage, „ob die Preßfreiheit das Privilegium einzelner Menschen oder ob sie das Privilegium des menschlichen Geistes ist?“ (51). Die *differentia specifica* der freien zur zensierten Presse ist nicht an Äußerlichkeiten, wie „niedrige Gesinnungen, persönliche Schikanen, Infamien“ (54), die allgemein menschlich sind, festzumachen. Marx meint demgegenüber vielmehr, dass der Unterschied der Pressefreiheit zur Zensur in ihrem Wesen besteht, Ausdruck der Freiheit vs. der Unfreiheit zu sein: „Die freie Presse, die schlecht ist, entspricht dem Charakter ihres Wesens nicht. Die zensierte Presse mit ihrer Heuchelei [...] verwirklicht nur die inneren Bedingungen ihres Wesens. [...] Das Wesen der freien Presse ist das charaktervolle, vernünftige, sittliche Wesen der Freiheit. Der Charakter der zensierten Presse ist das charakterlose Unwesen der Unfreiheit, wie ein zivilisiertes Ungeheuer, eine parfümierte Mißgeburt“ (54). Staatliche Zensur ist dem Wesen der Pressefreiheit folglich zuinnerst fremd, und selbst angenommen, dass Presse und Zensur zusammengehören, „was folgte daraus? Daß auch die Preßfreiheit, wie sie von offizieller Seite existiert, daß auch die Zensur der Zensur bedürfte. Und wer soll die Regierungspresse zensieren außer der Volkspresse?“ (55). Marx findet in diesen Passagen zu Formulierungen, in denen sich seine unverändert aktuelle Verteidigung der Pressefreiheit offenbart:

„Die Zensur hebt den Kampf nicht auf, sie macht ihn einseitig, sie macht aus einem offenen Kampf einen versteckten, sie macht aus einem Kampf der Prinzipien einen Kampf des gewaltlosen Prinzips mit der prinziplosen Gewalt. Die wahre, im Wesen der Preßfreiheit selbst gegründete Zensur ist die *Kritik*; sie ist das Gericht, da sie aus sich selbst erzeugt. Die Zensur ist die Kritik als Monopol der Regierung; aber verliert die Kritik nicht ihren rationalen Charakter, wenn sie nicht offen, sondern geheim, wenn sie nicht theoretisch, sondern praktisch, wenn sie nicht über den Parteien, sondern selbst eine Partei, wenn sie nicht mit dem scharfen Messer des Verstandes, sondern mit der stumpfen Schere der Willkür, wenn sie die Kritik nur ausüben, nicht ertragen will [...], wenn sie endlich so unkritisch ist, ein Individuum für die Universalweisheit, Machtsprüche für Vernunftsprüche, Tintenflecke für Sonnenflecke, die krummen Striche des Zensors für mathematische Konstruktionen und Schläge für schlagende Argumente zu verstehen?“ (55).

Die „eigentliche *Radikalkur der Zensur*“ wäre für Marx deshalb ihre „*Abschaffung*“ (27), durch das Pressegesetz als rechtliche Positivierung des ‚zwanglosen Zwangs des besseren Arguments‘:

„Im Preßgesetz straft die Freiheit. Im Zensurgesetz wird die Freiheit bestraft. Das Zensurgesetz ist ein Verdachtsgesetz gegen die Freiheit. Das Preßgesetz ist ein Vertrauensvotum, das die Freiheit sich selbst gibt. Das Preßgesetz bestraft den Mißbrauch der Freiheit. Das Zensurgesetz bestraft die Freiheit als einen Mißbrauch. [...] Das Zensurgesetz hat nur die *Form* eines Gesetzes. Das Preßgesetz ist *wirkliches* Gesetz, weil es positives Dasein der Freiheit ist. Es betrachtet die Freiheit als den *normalen* Zustand der Presse, [...] und tritt daher erst in Konflikt mit dem Preßvergehen als einer Ausnahme, die ihre eigene Regel bekämpft und sich daher aufhebt. Die Preßfreiheit setzt sich als Preßgesetz durch, gegen die Attentate auf sich selbst“ (57f).

Keine jesuitische Sophisterei hilft hier weiter. Das Zensurgesetz ist kein Gesetz, sondern eine „Polizeimaßregel“ (60), die unvereinbar mit der vernünftigen Freiheit als Bestimmung menschlicher Existenz ist. Mag der Zweck der Zensur sich noch so ehrenvoll kostümieren, ein „Zweck, der unheiliger Mittel bedarf, ist kein heiliger Zweck“ (60). Letztlich unterwirft die Zensur „uns alle, wie in der Despotie alle gleich sind, wenn auch nicht an Wert, so an Unwert“ (73).

Es war dieser „despotisme prussien, le plus hypocrite, le plus fourbe“ (MEW 27, 411), der Marx' Kritik an der Zensurgesetzgebung als Zerstörung der Freiheit derjenigen gesellschaftlichen Sphäre, in welcher er sich bewegte, motivierte. Neben seiner vernichtenden Kritik an der Zensur entwickelt Marx in diesen Schriften, wenn auch bloß rudimentär, eine Theorie über die Funktion freier Öffentlichkeit in der modernen Gesellschaft. Die Zensur „tötet“ den „Staatsgeist“ (64) meint Marx, nicht so aber die freie Presse als das Medium der Vermittlung von Staat, Ökonomie und den konfligierenden Interessen der Einzelnen. Sie ist das „sprechende Band, das den Einzelnen mit dem Staat und der Welt verknüpft, die inkorporierte Kultur, welche die materiellen Kämpfe zu geistigen Kämpfen verklärt und ihre rohe stoffliche Gewalt idealisiert. [...] Sie ist der Staatsgeist, der sich in jede Hütte kolportieren läßt“ (61). Kurzum, die Presse ist der „mächtigste[n] Hebel der Kultur und der geistigen Volksbildung“ (MEW 40, 405), auf Grund ihrer Eigenschaft als kritische Öffentlichkeit sowohl zwischen gegensätzlichen Interessen als auch den verschiedenen ‚Systemen‘ der modernen Gesellschaft zu vermitteln: Es bedarf eines „*dritten* Elements, welches *politisch* ist, ohne amtlich zu sein, also nicht von bürokratischen Voraussetzungen ausgeht, welches ebenso *bürgerlich* ist, ohne unmittelbar in die Privatinteressen und ihre Notdurft verwickelt zu sein. Dieses ergänzende Element von *staatsbürgerlichem Kopf* und *bürgerlichem Herzen* ist die *freie Presse*“ (MEW 1, 189). Mit anderen Worten, die freie Presse „ist ihrem normativen Gehalt nach das Medium reflexiver Selbstkorrektur der modernen Gesellschaft.“<sup>59</sup> Die Presse ist der authentische Ausdruck des politischen Denkens und Fühlens des republikanisch verstandenen Volkes; sie bedarf zu ihrer vernunftgemäßen Entwicklung „Anerkennung ihrer *innern Gesetze*“ (155), d.h. der freien Kritik und des legitimen Pluralismus von Meinungen, Werten und Interessen. Die Wahrheit hat *niemand* für sich gepach-

59 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 24.

tet, sie ist die stets unfertige Frucht der „Teilung der Arbeit“ im Pressewesen, „nicht indem einer alles, sondern indem viele wenigens tun“ (173). Die Presse ist ein „Sammelplatz vieler individueller Meinungen“, die als Ausdruck der freien kritischen Öffentlichkeit aber Erscheinungen „eines Geistes“ (174) sind. Für Marx bedarf es, um ein „sittliches und vernünftiges Gemeinwesen“ (MEW 40, 422) zu etablieren, der offenen und freien Diskussion der divergierenden pluralen Meinungen und Interessen. Das Ziel der politischen Öffentlichkeit, die Schaffung eines vernünftigen Allgemeinwillens zu erreichen, ist ihr aber nur möglich, wenn sie „Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen erregen darf“ (423).<sup>60</sup>

Wenn auch in einer meist pathetischen Sprache vorgetragen, führt es nicht zu weit, in diesen Argumenten Entwürfe einer kommunikativen Rationalität und Ansätze zu einer Theorie zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit zu erblicken. Stellt man die marxsche Verteidigung der Pressefreiheit in den Kontext seiner Erörterung einer vernünftigen Freiheit, so lässt sich für den jungen, noch im idealistischen Fahrwasser schwimmenden Marx folgende Konzeption menschenmöglicher Freiheit zusammenfassend verdeutlichen: Freiheit ist die vernünftige Verfassung – positiviert im Gesetz – der politischen Allgemeinheit, die Marx zu meist mit dem Begriff des ‚wahren Staats‘ bezeichnet. Diese vernünftige Allgemeinheit ist aber nicht als Homogenität, sondern als die Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen, der Pluralität von Interessen mit dem politischen Kollektivwillen zu verstehen. Freiheit bedarf für Marx der „offenen Entfaltung gesellschaftlicher Gegensätze“<sup>61</sup>, wie Alex Demirovic hervorhebt. Das ‚sittliche

60 Marx bewegt sich mit diesen Argumenten mit beiden Füßen auf dem Boden der klassischen Aufklärung, für die wohl keiner passendere Worte fand als Kant: „*Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen billigt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.*“ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 2003, S. A XI. So Unrecht hatte Engels nicht, die Arbeiterbewegung als „Erbin der deutschen klassischen Philosophie“ (MEW 21, 369) zu bestimmen. Apropos Friedrich Engels: Im Folgenden werden immer wieder auch prägnante Äußerungen seinerseits, meist um die marxsche Position zu verdeutlichen, zur Sprache kommen. Das nicht unpräzise Verhältnis von Marx und Engels ist ein Thema für sich. M. E. lässt es sich wie folgt, als hier nicht weiter begründete Hypothese, die auch den Stellenwert engelscher Zitate im Kontext der Analyse des marxschen Denkens betrifft, fassen: Zum einen war Engels ein durchaus eigenständiger Denker, freier Geist und unbestechlicher Analytiker insbesondere in Gestalt des begnadeten Militärhistorikers und -theoretikers, als brillanter Kritiker des politischen Despotismus (teutonicus) und hellstichtiger Mentor der Arbeiterbewegung, zum anderen war er nicht nur Co-Autor von Marx, sondern auch sein erster Interpret und bisweilen wirkmächtiger Missinterpret.

61 Alex Demirovic: Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie, Münster 1997, S. 64.

und vernünftige Gemeinwesen‘ ist kein totalitäres Regime. Die vernünftige Allgemeinheit gründet konstitutiv auf Pluralität, Differenz und freier offener Kritik, insbesondere am Allgemeinen selbst, das nicht immer schon fertig gegeben ist, sondern durch die Presse, d.h. die freie Öffentlichkeit vermittelt wird: „es bezieht sich auf sich selbst durch die Presse.“<sup>62</sup> Der abschließenden Einschätzung von Demirovic kann sich angeschlossen werden: „Der von allen konsensual getragene Kollektivwille ist also *Ergebnis* eines offenen und kritischen Diskussionsprozesses, der durch die freie Entfaltung aller Partikularinteressen und ihrer kritischen Bearbeitung ermöglicht wird. Das Allgemeine wird nicht vorausgesetzt, sondern ergibt sich aus der öffentlichen Diskussion, in der das Volk sich als Souverän mediatisiert und zu einem staatlichen Willen verallgemeinert.“<sup>63</sup>

In dieser frühen marxischen Konzeption rechtsstaatlicher Demokratie und republikanischer Freiheit ist Bewahrenswertes aufgehoben, und so manches erinnert an aktuelle Theorien politischer Öffentlichkeit und Kommunikation. Nichtsdestotrotz kündigt sich bereits in diesen frühen journalistischen Arbeiten ein Zweifel an der Plausibilität einer vernünftigen Vermittlung der divergierenden Interessen im ‚wahren Staat‘ an: Mögen die „metaphysischen Wahrheiten“ der Philosophie auch „nicht die Grenzen der politischen Geographie“ (MEW 1, 94) kennen, unberührt bleiben selbst ihre idealisierten Konstruktionen nicht von der harten Wirklichkeit sozialer Anomien und Gebrechen. Im Kontext seiner Tätigkeit als Zeitungskorrespondent stößt Marx, wie eingangs erwähnt, auf *soziale* Fragen, die seine idealistischen Konzepte politischer Freiheit tangierten und vor denen er nicht die Augen verschließen konnte: Denn die „wahre Theorie muß innerhalb und an bestehenden Verhältnissen klargemacht und entwickelt werden“ (MEW 27, S. 409), wie Marx bereits am 25.8.1842 an seinen Mitstreiter Dagoberth Oppenheim schreibt. Wie sich ihm diese ‚Verhältnisse‘ zeigten, ist Thema des nächsten, das Kapitel abschließenden Abschnitts.

### 1.2.3 Eine erste Annäherung an das ‚Soziale‘

Marx kommt erstmalig im Kontext der Kommentierung der Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags in Berührung mit der Existenz *unvernünftiger* sozialer Verhältnisse. Die „elementarische Klasse der menschlichen Gesellschaft“ (MEW 1, 119) erweist sich, in Differenz zu Hegel, für Marx als die Klasse der Armen. Von allem „Eigentum ausgeschlossen“ (188) fallen sie für Hegel wie für Marx aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus. Dem ‚Pöbel‘ fehlt bei Hegel aber die ständische Ehre und somit dem Einzelnen die „wahrhafte Anerkennung“.<sup>64</sup> Sherover-Marcuse kommentiert treffend: „The unincorporated poor threaten the social cohesion of civil society because they are *social outlaws*.“<sup>65</sup> Für Marx, wie

62 Ebd., S. 64.

63 Ebd., S. 65.

64 G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts, S. 396.

65 Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 24.

bereits dargelegt, sind die Stände dagegen nicht die vernünftige Vermittlung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, sondern Ausdruck *unvernünftiger* Partikularinteressen. Marx sieht daher in der „armen Klasse“ (119) keineswegs eine Gefahr für das sittliche Gemeinwesen, sondern vielmehr jenen sozialen Standpunkt in der Gesellschaft, der nicht durch bornierte Privatinteressen getrübt ist. Da die besitzlosen Armen keine „Fetischdiener“ (42) des partikularen Interesses sind, kommt ihnen gleichsam von „Natur“ (118) aus die unverstellte Perspektive auf die Gesellschaft zu.

Die exklusive Stellung der „besitzlosen und elementarischen Masse“ (115) eruiert Marx am vom rheinischen Landtag als Diebstahl unter Strafe gestellten „Sammeln von Raffholz“ (112). Für Marx ist das beschlossene Holzdiebstahlgesetz kein wahres Recht, da es nicht differenziert zwischen mutwilligem Diebstahl und der Okkupation von Gegenständen, „die ihrer Natur nach nie den Charakter des vorherbestimmten Privateigentums erlangen können“ (118). Dieses Recht der Okkupation kommt auf Grund ihrer besonderen sozialen Stellung aber nur der Klasse zu, die „von allem andern Eigentum ausgeschlossen ist, welche in der bürgerlichen Gesellschaft dieselbe Stellung einnimmt wie jene Gegenstände in der Natur“ (118). Was Produkt der sozialen „*Unordnung*“ (120) ist, kann für Marx folglich nur mit „dem höchsten Unrecht als antisoziales Verbrechen“ (120) bestraft werden. Wird das Sammeln von Raffholz aus Not als Diebstahl bezeichnet, „so *lügt* das Gesetz, und der Arme wird einer gesetzlichen Lüge geopfert“ (112). Was hier zum Tragen kommt, ist die marxsche Position, dass jedes positive Recht, um wahres Recht sein zu können, der Legitimation der Vernunft bedarf. Dem Blick der Vernunft hält in diesem Kontext aber nur das Gewohnheitsrecht stand: „Wir vindizieren der Armut das *Gewohnheitsrecht*, und zwar ein Gewohnheitsrecht, welches nicht lokal, ein Gewohnheitsrecht, welches das Gewohnheitsrecht der Armut in allen Ländern ist. Wir gehen noch weiter und behaupten, daß das Gewohnheitsrecht seiner Natur nach *nur* das Recht dieser untersten, besitzlosen und elementarischen Masse sein kann“ (115).

Wie begründet Marx diese Exklusivität eines Gewohnheitsrechts der ‚Armut‘, die doch *das* formale Prinzip des wahren Rechts, seine „Allgemeinheit und Notwendigkeit“ (116), offensichtlich konterkariert? Er differenziert zwischen den Gewohnheiten der Armen und der „Privilegierten“, wobei Letztere eo ipso „Gewohnheiten wider das Recht“ (115) sind, die aus den frühzivilisatorischen Anfängen der Klassengesellschaften stammen. Dieser „Weltzustand der Unfreiheit verlangt Rechte der Unfreiheit“ und der „Ungleichheit“ (115). Der „*Inhalt*“ dieser „vornehmen Gewohnheitsrechte“ – die Herrschaft sichernde Ungleichheit der Menschen – strebt „wider die Form des allgemeinen Gesetzes“ (116). Als „Formationen der Gesetzlosigkeit“ können diese „*Gewohnheitsunrechte*“ niemals in Gesetze „geformt“ (116) werden. Gewohnheiten dieser Art, die ihrem ganzen Wesen nach der Vernunft und dem ‚wahren‘ Recht widersprechen, sind unter allen Bedingungen „zu bestrafen [...], denn keiner hört auf, unrechtlich zu handeln, weil diese Handlungsweise seine Gewohnheit ist“ (116). Diametral anders ver-

hält es sich mit dem Gewohnheitsrecht der Armen. Ein vernünftiges Gewohnheitsrecht hat dort Legitimität neben dem gesetzlichen Recht, „wo das Recht *neben* und *außer* dem *Gesetz* existiert, wo die Gewohnheit die *Antizipation* eines gesetzlichen Rechts ist“ (116): „Wenn aber diese vornehmen Gewohnheitsrechte Gewohnheiten wider den Begriff des vernünftigen Rechts, so sind die Gewohnheitsrechte der Armut Rechte wider die Gewohnheit des positiven Rechts. Ihr Inhalt sträubt sich nicht gegen die gesetzliche Form, er sträubt sich vielmehr gegen seine eigene Formlosigkeit. Die Form des Gesetzes steht ihm nicht gegenüber, sondern er hat sie noch nicht erreicht“ (117).<sup>66</sup> Dies übersahen noch die „liberalsten Gesetzgebungen“ (117), die im Kampf gegen feudale Vorrechte zu Recht „Gewohnheiten außer dem Recht“ bekämpften, dabei aber zugleich auch „Gewohnheiten ohne das Recht“ (117) trafen: „Wo sie keine Rechte vorfanden, gaben sie keine“ (117). Die liberalen Gesetzgebungen hätten die „zufälligen Konzessionen“ an die Armen „in notwendige verwandeln müssen“ (117), so Marx' Kritik. Für Marx ist es letztlich die Aufgabe des Staates, die Klasse der Armen „zu einer *realen Möglichkeit* von Rechten“ zu erheben oder doch wenigstens etwas „nicht zu ein *Verbrechen* zu verwandeln, was erst Umstände zu einem *Vergehen* machen“ (120).

Doch die Perspektive einer rechts- und sozialstaatlichen Lösung des ‚Armenproblems‘ ist nur eine, von der sich Marx' bereits angedeutete Betrachtung der Armen als Subjekte, deren soziale Negation einen exklusiven Blick auf die Gesellschaft generiert, unterscheidet. Im Sinne einer ‚moral economy‘ (E.P. Thompson) beschreibt Marx die „Gewohnheiten der ganzen armen Klasse“, die, mit „sicherm Instinkt“ geleitet, nicht nur ein „natürliches Bedürfnis“, sondern einen „rechtlichen Trieb [...] befriedigen“ (119f.). Die Armen fühlen nach Marx gar eine innige „Verwandtschaft“ zum herrenlosen Strauch und Gestrüpp, die ihnen als „*Almosen der Natur*“ (119) zugestehen; sie empfinden „in diesem Treiben der elementarischen Mächte eine befreundete Macht, die humaner ist als die mensch-

66 Marx bezeichnet das „vernünftige Gewohnheitsrecht“ im Zustand des verwirklichten ‚wahren‘ Rechts als die „*Gewohnheit des gesetzlichen Rechts*, denn das Recht hat nicht aufgehört, Gewohnheit zu sein, weil es sich als Gesetz konstituiert, aber es hat aufgehört, *nur* Gewohnheit zu sein“ (MEW 1, 116). Es ist dies eine der vielen Stellen die Marx' kritische Aneignung der hegelschen Rechtsphilosophie vor der uns überlieferten ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘ aufzeigen. Eine genaue Analyse der journalistischen Arbeiten unter diesem Aspekt ließe u. U. eine Rekonstruktion einer ersten ‚Fassung‘ seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (MEW 27, 401; vgl. 397 u. 410) zu, deren Existenz aus Marx' Korrespondenz jener Zeit hervorgeht. Um beim Beispiel des Gewohnheitsrechts zu bleiben: Das Recht erhält bei Hegel wie bei Marx im Gesetz „nicht nur die *Form* seiner Allgemeinheit, sondern seine wahrhafte Bestimmtheit.“ Anders als bei Marx ist das Gewohnheitsrecht dagegen immer nur „zufälliges Eigentum Weniger“. Von der „lästigen Gefangenschaft“ Marx' „in Hegels Darstellung“ (400) gibt die Formulierung in der ‚Rechtsphilosophie‘ Auskunft, dass die „geltenden Gesetze einer Nation dadurch, daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht aufhören, ihre Gewohnheiten zu sein.“ Alle nichtmarxschen Zitate aus Hegels: Philosophie des Rechts, S. 361f.

liche“ (119). Marx spricht davon, dass dem Bewusstsein der „armen Klasse ein instinktmäßiger Rechtssinn“, ja ein „naturgemäßer“ (119) Sinn für das Rechte inhäriert, zumal die Armen im „Kreis der bewußten Staatsgliederung noch keine angemessene Stelle gefunden“ (119) haben. Es sind die Armen, deren instinktives Bewusstsein der natürlichen Ordnung der Dinge entspricht und deren spontanes Handeln mit der Natur der Dinge korrespondiert. Sherover-Marcuse spricht in ihrer ergiebigen Interpretation der marxischen Artikel zum Holzdiebstahl zu Recht von einer „ontological superiority of the poor“<sup>67</sup>. In der Tat liefert Marx eine jakobinisch inspirierte Apologie der Frugalität. Auf Grund ihrer sozialen Stellung, die nicht getrübt ist durch den Fetischdienst am materiellen Privatinteresse, erscheinen die Armen als die wahren, tugendhaften Repräsentanten einer nicht mehr in sich zerrissenen Menschheit: „There seems to be an *immediate connection* for Marx between the *social being* on the poor and their consciousness or subjectivity.“<sup>68</sup> Sherover-Marcuse problematisiert diesen Aspekt, tritt hier doch erstmals die Vorstellung eines – *qua negativer sozialer Stellung notwendig* – zum wahren, d. h. (später) revolutionären Bewusstsein prädestinierten gesellschaftlichen Kollektivsubjekts auf: Aus den sozial Exkludierten werden die Proletarier, denen als Totengräbern der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gar nichts anderes übrig bleibt als dieser ihr Grab zu schaufeln. Es ist dies die ‚dogmatic perspective‘ auf die menschliche Emanzipation bei Marx, wie Sherover-Marcuse die Ansicht bezeichnet, die das emanzipatorische Bewusstsein als „inevitable and unproblematic“<sup>69</sup> auffasst. Diese ‚dogmatic perspective‘ durchzieht, wie sie zeigt, gleich ihrem Gegenpart, der ‚dialectical perspective‘, die das emanzipatorische Bewusstsein als „contingent and problematic“<sup>70</sup> begreift, das gesamte marxische Werk. Sherover-Marcuse sieht nicht zu Unrecht in der marxischen sozialontologischen Konzeption der Armen als ‚elementarische Klasse der menschlichen Gesellschaft‘ die problematische ‚dogmatische‘ Perspektive in ‚embryonic form‘<sup>71</sup> ausgebildet. Aber auch ein anderer Schluss ist aus der frühen marxischen Analyse der Armut ziehbar: das revolutionäre Bewusstsein ist nicht von Außen an die Massen heranzutragen. Gegen jede ‚Erziehungs- und Bevormundungstheorie‘ (95) – antileninistisch ante Lenin – ist für das politische Denken von Marx konstitutiv, „daß die Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden muß“ (MEW 17, 440).<sup>72</sup>

67 Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 33.

68 Ebd., S. 33.

69 Ebd., S. 4.

70 Ebd., S. 4.

71 Ebd., S. 17.

72 „The central idea of Marx’s ‚communism of the masses‘ was self-liberation by the masses through the communist revolution.“ Mit Emphase legt Michael Löwy dar, dass die marxische politische Theorie in ihrem Kern nichts ist als die ‚theory of workers’ self-liberation.“ Ders.: The theory of revolution in the young Marx, Chicago 2005, S. 18 u. 20. Die gehaltvolle Arbeit Löwys, zurückgehend auf seine Doktorarbeit von 1964, ist in Frankreich übrigens schon 1970 erschienen, und bevor sie

Man könnte versucht sein, in den marxschen Charakterisierungen der Klasse der Armen ein erstes Bekenntnis zum Kommunismus zu erblicken. Eine solche Annahme ginge aber zu weit, wie aus den damaligen marxschen Stellungnahmen zum Kommunismus deutlich hervorgeht. Der Kommunismus ist für Marx eine „Zeitfrage von höchstem Ernst“, dessen „europäische Wichtigkeit“ durch sein unübersehbares in Erscheinung treten in „Frankreich und England“ (MEW 1, 105) hinlänglich belegt ist und eine „unleugbare Kollision“ (106) anbahnt: „Daß der Stand, der heute nichts besitzt, am Reichtum der Mittelklassen teilzunehmen *verlangt*, das ist ein Faktum“ (106). Die „Tatsachen der Zeit“, die der Kommunismus an das Licht der Öffentlichkeit zerrt, sind für Marx weder durch „Schweigen“ (106) noch „mit einer Phrase [...] zu bändigen“ (107). Marx pocht darauf, was einmal mehr seine hohen Ansprüche an den politischen Journalismus unterstreicht, die „kommunistischen Ideen“, obwohl er ihnen kaum „*theoretische Wirklichkeit*“ zugesteht, ihre „*praktische Verwirklichung*“ (108) weder für wünschenswert noch für möglich hält und ihre Verbreitung durch „Reaktionäre“ unterstellt, einer „gründlichen Kritik“ zu unterwerfen: „nicht durch oberflächliche Einfälle des Augenblicks, sondern nur nach lang anhaltenden und tief eingehenden Studien“ (108). Marx wiederholt diese Meinung in einem Brief an Ruge vom 30.11.1842. Er befindet „das Einschmuggeln kommunistischer und sozialistischer Dogmen [...] in beiläufigen Theaterkritiken etc. für unpassend, ja für unsittlich“ und fordert nochmals eine „ganz andere und gründlichere Besprechung des Kommunismus“ (MEW 27, 412). Evident ist, dass der Kommunismus zu diesem Zeitpunkt noch nicht Marx’ „Gesinnung erobert“ (MEW 1,108) hat, wohl aber als Problem seiner Gegenwart erkannt wird, an dessen „Bezwingung *zwei* Völker arbeiten“ (107), und von daher nicht mit Phrasen, sondern mit wohlbegründeter Kritik zu begegnen ist. Marx’ Beschäftigung mit den sozialen Problemen seiner Zeit waren eine erste Weichenstellung dahin, dass das Bewusstsein der Krise sich zunehmend als solches der Krise der Wirklichkeit selbst, und nicht nur des philosophischen Denkens, zeigt<sup>73</sup>: „In der Orientierung auf die konkrete Erfassung der Wirklichkeit und deren Veränderungsmöglichkeiten aus ihr selbst, der Nähe zur Empirie und besonderen Wissenschaft, begründet sich die Eigenständigkeit der Marxschen Positionen, die ihn über den objektiven Idealismus hinaustreiben zum Kommunismus, dem sich Marx ebenso widerstrebend nähert wie zuvor der Hegelschen Philosophie.“<sup>74</sup>

---

Mitte der 1990er erstmals ins Englische übersetzt wurde, bereits auf italienisch, japanisch und spanisch veröffentlicht. Bis ins Deutsche hat sie es nie geschafft, was allerdings mehr über die hiesigen Verhältnisse aussagt als über Ausführung und Intention dieser lesenswerten Studie.

73 Recht deutlich wird dies im Brief an Ruge vom 30.11.1842. Marx verlangt, „die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände, als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren [...], da die Religion an sich inhaltslos, nicht von dem Himmel, sondern von der Erde lebt, und mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren *Theorie* sie ist, von selbst stürzt“ (MEW 27, 412).

74 A. Arndt: Marx, S. 27.

Doch bevor Marx' weiterer intellektueller Werdegang genauer unter die Lupe genommen wird, ist abschließend noch ein für sein gesamtes Werk konstitutives Faktum zu exponieren: Seine Kritik ist stets eine an gesellschaftlichen Verhältnissen, nie eine moralische Diffamierung oder Denunziation Einzelner: „Die Presse muß *Zustände*, aber sie darf meiner Überzeugung nach nicht die *Personen* denunzieren“ (174). Diese Ansicht unterscheidet den marxischen Modus der Kritik fundamental von personalisierender Kritik<sup>75</sup> – dem „Schatten der Enthumanisierung.“<sup>76</sup> Die „Institutionen sind“ für Marx „mächtiger als Menschen“ (27). Eine personalisierende Kritik an gesellschaftlichen Zuständen bleibt aber nicht allein der Oberflächlichkeit vermeintlich sinnlicher Gewissheit verhaftet, sondern dient, dem Schein huldigend, letztlich dem defizitären Wesen des Bestehenden: „sollen etwa die objektiven Fehler einer Institution den Individuen zur Last gelegt werden, um ohne Verbesserung des Wesens den Schein einer Verbesserung zu erschleichen? Es ist eine Art des Scheinliberalismus, der sich Konzessionen abnötigen läßt, die Personen hinzuopfern, die Werkzeuge, und die Sache, die Institution festzuhalten. [...]. Mit einem Personenwechsel glaubt, man den Wechsel der Sache zu haben“ (4). „Wer diesen sachlichen Standpunkt aufgibt“, so Marx, „verfängt sich einseitig in bittere Empfindungen gegen Persönlichkeiten, in welchem die Härte der Zeitverhältnisse ihm gegenübertrat“ (195): „sachliche Erbitterung wird zur persönlichen“ (4). Diese Emergenz gesellschaftlicher Verhältnisse und sozialer Institutionen, als thema probandum seiner Gesellschaftstheorie, bringt Marx in seiner Auseinandersetzung mit der Lage Moselbauern explizit zur Sprache:

„Bei der Untersuchung staatlicher Zustände ist man allzu leicht versucht, die sachliche Natur der Verhältnisse zu übersehen und alles aus dem Willen der handelnden Personen zu erklären. Es gibt aber Verhältnisse, welche sowohl die Handlungen der Privatleute als der einzelnen Behörden bestimmen und so unabhängig von ihnen sind als die Methode des Atemholens. Stellt man sich von vornherein auf diesen sachlichen Standpunkt, so wird man den guten und bösen Willen weder auf der einen noch auf der andern Seite ausnahmsweise voraussetzen, sondern Verhältnisse wirken sehen, wo auf den ersten Blick nur Personen zu wirken scheinen“ (177).<sup>77</sup>

75 So auch bei Nietzsche: „ich greife nie Personen an, – ich bediene mich der Person nur wie eines Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Notstand sichtbar machen kann“ (KSA 6, 274). Nietzsches psychologische Tiefenhermeneutik des Denkens zeigt so an einzelnen Charakteren jeweils einen allgemeinen „Typus“ (KSA 1, 98) von Weltdeutung auf.

76 Theodor W. Adorno: Individuum und Organisation, in: Gesammelte Schriften 8, S. 440-456, hier S. 447.

77 Anachronistisch wäre es zu unterstellen, dass Marx hier bereits ‚die sachliche Natur der Verhältnisse‘ als sozio-ökonomisch bedingte begreift. Ursache des Notzustandes der Moselbauern ist für Marx primär der ‚Notzustand der Verwaltung‘ (MEW 40, 188): „neben der reellen Wirklichkeit“ existiert eine ‚bürokratische Wirklichkeit‘, die ihre Autorität behält, so sehr die Zeit wechseln mag“ (186). Die ‚Moselzustände‘ sind Erscheinungen der ‚allgemeinen Verhältnisse, nämlich der eigentümli-

Die frühen journalistischen Arbeiten von Marx weisen ihn, so viel lässt sich festhalten, als einen nach wie vor kritischen Schüler des objektiven Idealismus aus, auf dessen Fundament er die Wirklichkeit des Bestehenden vor den Richterstuhl der Vernunft zerrt, und zwar aus dem einzigen Grunde der Verwirklichung menschlicher Freiheit. Die vernünftige Freiheit hat für Marx im ‚sittlichen und vernünftigen Gemeinwesen‘, d.h. im ‚wahren‘ Staat Realität als die gelungene Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen mit dem Ziel der Freiheit aller Einzelnen. Deutlich wird, dass bereits der junge Marx die Freiheit des Einzelnen gerade durch das bornierte Privatinteresse, welches nicht Autonomie, sondern Willkür produziert, gefährdet sieht. Wenn Marx’ beißende Attacken gegen die „feudalständischen Privilegien“<sup>78</sup> fährt und „den Angriffen roher, materieller Gewalt gegenüber selbst die verkümmerten Status-quo-Gestalten der Freiheit“ (MEW 40, 387) verteidigt, dann belegt dies nicht nur seinen Sinn für (real)politische Urteilskraft jenseits unverantwortlicher scheinradikaler Phrasen, sondern zu allererst seine damalige republikanisch-demokratische, an liberalen Freiheitswerten – „Gewerbefreiheit, Freiheit des Eigentums“ (MEW 1, 69) stehen nicht zur Diskussion – orientierte politische Position. In welchem Maße sein journalistisches Schaffen vom Impuls der Freiheit beseelt ist, muss hier nicht mehr eigens wiederholt werden. Neben seiner rücksichtslosen Kritik des Bestehenden im ‚Namen‘ menschlicher Freiheit, die sich schon damals „nicht vor ihren Resultaten“ fürchtete oder „vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten“ (MEW 40, 344) zurückschreckte, weisen seine Arbeiten jener Zeit vermehrt darauf hin, dass sich das Bewusstsein der Krise nicht mehr nur primär am insuffizienten Charakter des (philosophischen) Denkens, sondern zunehmend an den als defizitär empfundenen gesellschaftlichen Verhältnissen entzündet. Sichtbar wurde dies insbesondere an Marx’ nicht unproblematischer, jakobinisch angehauchter Analyse der Lage der ‚Klasse der Armen‘ in der bürgerlichen Gesellschaft. Die Tendenz ist allemal evident: Die Kritik richtet sich weg von einer in sich kreisenden Krise der Philosophie, hin zum theoretischen Erfassen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die bereits in Ansätzen als der tiefere Grund der Krise<sup>79</sup> – auch der des Denkens – begriffen wird.

---

chen Lage der Verwaltung zu der Moselgegend, des allgemeinen Zustandes der Tagespresse und der öffentlichen Meinung, endlich des herrschenden politischen Geistes und seines Systems“ (195). Marx’ Beurteilung der Lage der Moselbauern geht nicht über Ansichten hinaus, die bereits von anderen Autoren *zuvor* in der Rheinischen Zeitung geäußert wurden, und die, anders als Marx, durchaus explizit die ökonomischen Verhältnisse der Moselbauern thematisierten. Vgl. Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 118-20. Wenn auch Marx in seinem Artikel zur Lage der Moselbauern folglich nichts prinzipiell Neues darlegt, so sind seine Formulierungen zur sachlichen Natur der Verhältnisse dennoch fraglos richtungweisend für seine weitere theoretische Entwicklung.

78 G. Lukács: Der junge Marx, S. 19.

79 Siehe den in Fn. 73 zitierten Brief von Marx an Ruge.

### 1.3 Demokratie und Zerrissenheit

Marx war keineswegs unglücklich darüber, sich nach dem Ende der radikal-demokratischen Rheinischen Zeitung „von der öffentlichen Bühne in die Studierstube zurückzuziehen“, all zumal zu jener Zeit doch noch der „gute Wille ‚weiterzugehen‘ Sachkenntnis vielfach aufwog“ (MEW 13, 8). Die Vertiefung seiner „bisherigen Studien“, nicht zuletzt des „französischen Sozialismus und Kommunismus“ (8), stand nun auf dem Arbeitsplan des erwerbslos gewordenen Journalisten. Überliefert aus jener Schaffensperiode ist die „kritische Revision der hegelschen Rechtsphilosophie“, die Marx zur „Lösung der Zweifel“, die ihm im Zuge seiner journalistischen Arbeiten zunehmend „bestürmten“ (8), im Frühjahr und Sommer 1843 in Kreuznach (unvollendet) verfasste.<sup>80</sup> Diese Kritik und die Schrift ‚Zur Judenfrage‘ sind Gegenstand des folgenden Kapitels.

Marx gibt in einem Brief an Ruge vom März 1843<sup>81</sup>, d.h. unmittelbar zum Zeitpunkt seines Ausscheidens aus der Rheinischen Zeitung, beredt Auskunft von seiner damaligen Einschätzung der Situation der Zeit und der Lage der Dinge. Das Projekt der vernünftigen (Selbst)Aufklärung – den „Weg des Fortschritts, auf welchem Preußen dem übrigen Deutschland vorangeht“ qua politischer Publizistik zu „bahnen helfen“ (MEW 40, 394) – ist für Marx eindeutig gescheitert, so dass zu Recht von der „ersten *theoretischen Krise*“<sup>82</sup> von *einschneidender* Bedeutung in seinem intellektuellen Werdegang gesprochen werden kann. Mögen die Lobhudeleien auf Preußen schon immer ein Zugeständnis an die Zensur – Marx schreibt bereits am 20.3.1842 an Ruge, dass „Preußen die Öffentlichkeit und Mündlichkeit nicht einführen darf, weil freie Gerichte und unfreier Staat sich nicht entsprechen“ (MEW 27, 400) – gewesen sein, so war der Adressat des marxischen Journalismus nichtsdestotrotz der zu verwirklichende, seiner Idee entsprechende ‚wahre‘ Staat und nicht etwa die Klasse der Armen, mit der er allerdings offensichtlich sympathisierte. Im März 1843 ist für Marx der „Prunkmantel

80 Überliefert aus jener Zeit sind des Weiteren die sog. Kreuznacher Hefte: umfangreiche Exzerpte zu Rousseau, Montesquieu, Machiavelli und aus Werken über die Geschichte Frankreichs, Englands, Deutschlands, Schwedens und der USA. Vgl. MEGA<sup>2</sup> IV/2, S. 9-280. Eine ausführliche Analyse hierzu, die insbesondere Marx' wachsendes Interesse an dem Zusammenhang von Eigentumsverhältnissen und politischer Verfassung, sowie das in seiner Schrift ‚Zur Judenfrage‘ sich zeigende veränderte Bild der Französischen Revolution herausstellt, bietet Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 231-263.

81 Der Brief wurde im Februar 1844, redaktionell von Ruge überarbeitet, mit anderen Briefen von Marx, Ruge, Bakunin und Feuerbach in der Erstausgabe der in Paris gedruckten und verlegten ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘ abgedruckt; ein Projekt mit Ruge, für das sich Marx bereits im März 1843 „enthusiasmieren kann“ (MEW 27, 416) und später (vergeblich) die „Mitwirkung“ (419) Feuerbachs er sucht.

82 Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, 2. überarb. u. erw. Neuaufl. Münster 2001, S. 93.

des Liberalismus“ endgültig „gefallen, und der widerwärtigste Despotismus steht in seiner ganzen Nacktheit vor aller Welt Augen“ (MEW 1, 337). Marx bezeichnet diese Erkenntnis über die „Unnatur unseres Staatswesens“ eine „Offenbarung, wenngleich eine umgekehrte“ (337).

Marx lässt keinen Zweifel aufkommen, dass die „Revolution“ gegen die „Komödie des Despotismus“ (337) das „Schicksal“ ist, welches „bevorsteht“ (338). Auch aus dem zweiten Brief an Ruge vom Mai 1843 wird die Stimmung des Umbruchs deutlich fühlbar. Marx' Feind ist primär nun bereits die „vollkommenste Philisterwelt, unser Deutschland“, dessen „Prinzip die *entmenschte Welt*“ ist, wobei es zu diesem Zeitpunkt seines Schaffens noch die Französische Revolution ist, die den „Menschen wieder herstellte“ (339) und als Folge „immer Republik und eine Ordnung der freien Menschheit statt der Ordnung der toten Dinge“ (342) zeitigte. Die Monarchie, deren Prinzip der „verachtete, der verächtliche Mensch, *der entmenschte Mensch*“ (340) ist, ist von nun an die im Kreuzfeuer stehende Zielscheibe der Kritik. Der „Brutalität“ und der „Unmöglichkeit der Humanität“ (342) des monarchischen Despotismus hält Marx das „Selbstgefühl de[r] Menschen, die Freiheit“ entgegen, denen als „geistige Wesen, freie Männer, Republikaner“ (338) die Zukunft gehört: „Laßt die Toten ihre Toten begraben und beklagen. Dagegen ist es beneidenswert, die ersten zu sein, die ins neue Leben eingehen; dies soll unser Los sein“ (338). Noch idealistisch meint Marx, dass nur das „Gefühl“ der Freiheit, „welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels verschwindet“, in der Lage, sei eine „Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat“ (338f.) zu errichten, der als ein „Produkt“ begriffen wird, welches bereits die „Gegenwart in ihrem Schoße trägt“ (343). Dagegen bestimmt Marx in bereits materialistischer Manier das „System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und Ausbeutung“ (342) als denjenigen Faktor, der einen „Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag“ (343), herbeiführen wird.

Die sich ankündigende Abkehr von der philosophischen Spekulation des objektiven Idealismus, d.h. aber auch von der Idee der Staatsreform in Deutschland, und die in Erscheinung tretende Hoffnung, ja Gewissheit der bevorstehenden *revolutionären* Veränderung markieren folglich die Grundkoordinaten, in denen sich das marx'sche Denken zur Zeit der Abschrift ‚Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘ bewegte. Diese bildet den Gegenstand des ersten Abschnitts des Kapitels, und zwar unter besonderer Berücksichtigung folgender Aspekte: Methodenkritik an Hegel, Demokratiebegriff, Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft und schließlich die, in Erinnerung an die „totalitär-bürokratischen“<sup>83</sup> Regime real-sozialistischer Provenienz, in einem besonderen Licht erscheinende Bürokratiekritik. Es geht folglich nicht um eine Gesamtinterpretation von „Marxens im Kern scharfsinnige[r]“, in der Form aber oft sophis-

tisch-beckmesserische[r]“<sup>84</sup> Kritik an Hegels Rechtsphilosophie, sondern um die Analyse der Momente, die sowohl Marx' Wandlungen im Begreifen der Wirklichkeit und ihrer Krise als auch weniger bekanntes, wohl aber weitsichtiges Gedankentum besonders luzid zur Geltung bringen. Der zweite Abschnitt des Kapitels dient der Interpretation der marxschen Schrift ‚Zur Judenfrage‘, die im Kontext mit Marx' früher Hegelkritik steht und einige ihrer theoretischen Annahmen weiterdenkt, konkretisiert und über sie hinausführt.

### 1.3.1 Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie

Wenn auch aus der marxschen Brief-Korrespondenz, wie gesehen, hervorgeht, dass Marx zu keinem Zeitpunkt ‚reiner‘ Feuerbachianer<sup>85</sup> war, sein Verhältnis zu ihm, wie bereits zu Hegel durch eine Ambivalenz von Anerkennung und Kritik gekennzeichnet ist, so steht es doch außer Frage, dass seine ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘<sup>86</sup> methodisch durch Feuerbachs „Wende zum anthropologischen Materialismus“<sup>87</sup> inspiriert ist. Wesentlicher Bezugstext der marxschen Methodenkritik an Hegel sind Feuerbachs von Ruge<sup>88</sup> im Februar 1843 herausgegebenen ‚Vorläufige[n] Thesen zur Reformation der Philosophie‘, die prägnant seine Kritik an der idealistischen Spekulation zusammenfassen: „Wir dürfen nur immer das Prädikat zum Subjekt und so als Subjekt zum Objekt und Prinzip machen – also die spekulative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.“<sup>89</sup>

84 Hansgeorg Conert: Vom Handelskapital zur Globalisierung. Entwicklung und Kritik der kapitalistischen Ökonomie, Münster 1998, S. 92.

85 Zur Rezeption Feuerbachs bei Marx und Engels insgesamt vgl. Alfred Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Frankfurt/Main u.a. 1977, S. 17-30.

86 Im Folgenden steht weder die Angemessenheit der marxschen Kritik noch Hegels Rechtsphilosophie als solche zur Diskussion. Einen guten in den Kontext passenden, da in Hinblick auf die marxsche Kritik verfassten Überblick zu Hegels Rechtsphilosophie bietet A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 9-21. Vgl. die auch die wichtige Studie von Jürgen Behre: Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen, Hamburg 2004, S. 117-146.

87 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 59. Vgl. A. Arndt: Marx, S. 30f., der auch die frühen Differenzen zu Feuerbach aufzeigt; Behre: Volkssouveränität, S. 147-56; Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 219-27; M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, 93f.; Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 57-59, ebenfalls die Differenzen von Marx und Feuerbach reflektierend.

88 So hat Ruge bereits im August 1842 eine Artikelserie zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie veröffentlicht, in der er sich die ihm bereits bekannte Umkehr-Methode Feuerbachs zueigen machte. Vgl. Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 222-24.

89 Zit. nach E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 60. Es ist evident, dass die einfache Umkehr der Spekulation bei Feuerbach letztlich die „ontologischen Kategorien der spekulativen Philosophie“ (S. 60) materialistisch gewendet bestehen lässt. Die Abstraktheit der bloßen Umkehrung, die die Form verkehrt ohne den Inhalt zu kriti-

So auch Marx: Die „Idee wird versubjektiviert“ (206), „Umkehrung von Subjekt und Prädikat“ (210), „Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive“ (240), das „notwendige Umschlagen von Empirie und Spekulation und von Spekulation in Empirie“ (241), der „wahre Weg wird auf den Kopf gestellt“ (242), das „Einfachste ist das Verwickelste und das Verwickelste das Einfachste“ (242), sind nur einige wiederkehrende Redewendungen, mit denen der „logische, pantheistische Mystizismus“ (205) Hegels bedacht wird. Nun ist es Hegels eigener Anspruch, die „Idee, als welche die Vernunft eines Gegenstandes ist, aus dem Begriffe zu entwickeln oder was dasselbe ist, der eigenen immanenten Entwicklung der Sache selbst zuzusehen.“<sup>90</sup> Es ist dies genau der Punkt, an dem für Marx in der Tat „Hegels Entwicklung der Rechts-

sieren, wird dann auch zum Anlass von Marx' Feuerbach-Kritik und der Erarbeitung einer materialistischen Geschichtsbetrachtung, die *kein ontologischer Materialismus* (der Prinzipien alles Seins) ist. Marx' Materialismus ist ein kritischer Begriff, keine positive Seinslehre (von den ersten und letzten Dingen). Er ist „Ausdruck eines Negativen, nämlich eben der Vorherrschaft der Verdinglichung, der Produktionsverhältnisse“ (Theodor W. Adorno: Ad Lukács, in: Gesammelte Schriften 20.1, S. 251-56, hier S. 253.), d.h. Ausdruck der Vorgeschichte, „worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß beimestert“ (MEW 23, 95) hat. Die materialistische Geschichtsbetrachtung ist so lange gültig, wie die Menschen ihre Vergesellschaftung nicht bewusst gestalten, sondern diese „naturwüchsig“ (auch ein *kritischer* Terminus; MEW 42, 98) abläuft. Der Materialismus intendiert folglich „seine eigene Aufhebung“ (Adorno: Negative Dialektik, S. 207), er „führt zur Negation seiner selbst.“ Herbert Marcuse: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, 3. Aufl. Neuwied 1970, S. 280. Über diesen kritischen Gehalt hinaus beinhaltet der marxische Materialismus die an sich schlichte, unter dem Status quo kapitalistischer Vergesellschaftung gern verdrängte, weil das Telos der an sich maßlosen Akkumulation des Kapitals konterkariende Wahrheit, dass der „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“ eine „ewige Naturnotwendigkeit“ (MEW 23, 57) ist. Marx war, wie bereits aus seiner Dissertationsschrift hervorgeht, dem Selbstverständnis nach Atheist. Der „Firma: ‚Atheismus‘“ (MEW 27, 412) kann er aber bereits im November 1842 nichts Substantielles mehr abgewinnen, so dass er alsbald die „Kritik der Religion“ für „beendet“ (MEW 1, 378) und den Atheismus zur „letzten Stufe des Theismus“ (MEW 2, 116) erklärt. Seine kritische Theorie ist frei von letzten weltanschaulichen Stellungnahmen und verlangt diese auch keineswegs. Vgl. C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 362-73, der auch mit der insbesondere von Karl Löwith in die Welt gesetzten These, die marxische Theorie sei säkularisierter Messianismus, aufräumt. Vgl. ebd., S. 384-98. Die Aporien sowohl einer rein materialistischen Welterklärung als auch ihres idealistischen Gegenspielers einer affirmativen Metaphysik zeigt Karl Heinz Haag auf: Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt/Main 1983, auf. Vgl. zum ontologischen Materialismus bes. S. 18ff., 107-13, 117-22 u. 191-99. Dass der marxische Materialismus gegen jede Form des monistisch-materialistischen Substanzenkens nicht weniger gerichtet ist als gegen den Spiritualismus und Idealismus, unterstreicht nochmals Andreas Arndt: Der Begriff des Materialismus bei Marx, in: Bayertz, Kurt u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismusstreit, Hamburg 2007, S. 260-74.

90 G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts, S. 30.

philosophie scheidet.“<sup>91</sup> Der Kern der marxischen Kritik, die sich somit als immanente ausweist, ist die Überführung Hegels, seinen eigenen Anspruch in eklatanter Weise zu verletzen. Hegel, so Marx, „entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem [...] in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken“ (213). Als „verselbständigte Abstraktionen“ sind die Idee als „Gott Vater“ und der Begriff als „Sohn“ die ewige stets schon bestehende „Seele der Gegenstände“ (213), die gleichsam nur noch zum Behälter der Inkarnation des panlogischen Weltgeistes dienen. Hegels Rechtsphilosophie entwickelt das ‚Wesen‘ ihrer Gegenstände nicht aus der „Natur“ ihrer Zwecke, sondern aus den diese fundierenden „logisch-metaphysischen Bestimmungen“ (216) der großen ‚Wissenschaft der Logik‘: nicht die „Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das eigentliche Interesse“ (216). Die Gegenstände der Rechtsphilosophie dienen allein dem „Beweis der Logik“ und keineswegs der „Logik der Sache“ (216). Hegel lässt sich für Marx gerade nicht auf die „eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes“ (296) ein, sondern bedient sich diesem nur insoweit er die „Natur des Begriffs, welcher das mystifizierte Mobile des abstrakten Denkens ist“ (217), expliziert und die „Momente des abstrakten Begriffs“ als das eigentliche Reich der in Existenz seienden Vernunft „zur Wirklichkeit“ (228) bringt.

Der eigentliche Skandal der hegelschen Philosophie, der ihre „ganze Unkritik“ (238) fundiert, wird von Marx aber darin gesehen, dass ihre Verkehrungen eine Verklärung der unvernünftigen Wirklichkeit begründen und diese auch noch mit den höheren Weihen metaphysischen Glorienscheins schmücken. Marx kritisiert Hegel nicht dafür, was gar nicht überbetont werden kann, dass dieser die Wirklichkeit nicht richtig beschreibe: „Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist“ (266), er „stellt überall den *Konflikt* der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates dar“ (277) und hat die „Moral des modernen Staats und des modernen Privatrechts entwickelt“ (313): Er beschreibt „richtig den jetzigen empirischen Zustand“ (253); der bereits bekannte Modus einer anerkennenden Kritik setzt sich zweifelsohne auch in Marx’ Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie fort.<sup>92</sup>

91 J. Behre: Volkssouveränität, S. 148.

92 Bei Marx’ wie auch Adornos Auseinandersetzung mit dem hegelschen Idealismus ist eine dialektische Figur erkennbar, in der die Unwahrheit der idealistischen Spekulation als ihre (historisch-empirische) Wahrheit, diese Wahrheit aber als das eigentlich (spekulativ) Unwahre in Erscheinung tritt. Zum einen beschreibt für die beiden Materialisten Hegel mit der fortschrittlichsten Methode die Wirklichkeit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft durchaus treffend, schiebt dieser aber, was unwahr ist, das Dasein der Vernunft unter. Hegels idealistisches System selbst, als das an sich Unwahre, ist paradoxerweise die Wahrheit des Bestehenden. Die idealistische Unwahrheit ist somit adäquater Ausdruck der Wirklichkeit, sie ist die Wahrheit des Falschen bzw. die geschichtliche Wahrheit der spekulativ verstandenen Unwahrheit. Der Hypertrophie des idealistischen Systems entspricht die Maßlosigkeit der totalen Vergesellschaftung kapitalistischer Provenienz, die Marx als

Marx' redundante Kritik opponiert primär wider die supponierte Identität von Idee und Wirklichkeit als *dem* Pseudos der hegelschen (Rechts)Philosophie. Ihr inverser Charakter bestimmt sich darin, dass die panlogische Mystifizierung des Bestehenden durch eine „Theorie des existierenden Mangels“<sup>93</sup> substituiert wird: Die Erfahrung der Insuffizienz der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der bisherigen Formen ihres theoretischen Begreifens bleiben für Marx konstitutiv. Marx' wiederkehrendes Argument, welches die hegelsche Rechtsphilosophie als positivistische Affirmation qua Mystifizierung klassifiziert, ist daher folgendes:

„Die Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive [...] hat notwendig das Resultat, daß *unkritischerweise* eine *empirische Existenz* als die wirkliche Wahrheit der Idee genommen wird; denn es handelt sich nicht davon, die empirische Existenz zu ihrer Wahrheit, sondern die Wahrheit zu ihrer empirischen Existenz zu bringen, und da wird denn die zunächstliegende als ein *reales* Moment der Idee entwickelt“ (240 f.).

Diese mystische Spekulation bedient sich der Erscheinungen der Wirklichkeit beliebig, um sie „zu einer bestimmten Inkorporation eines Lebensmoments der Idee“ (241) zu machen. Mit dem „mystischen Ausgangspunkt“ der sich inkarnierenden Idee wird die Wirklichkeit „auf den Kopf gestellt“ (242) und das „notwendige Umschlagen von Empirie in Spekulation und von Spekulation in Empirie“ (241) evoziert. Hegel nimmt durchaus die Wirklichkeit auf, „wie sie ist“ (207). Vernunft gesteht er dieser aber nur insofern zu, als die „empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andere Bedeutung hat als sich selbst“ (208); sie wird schließlich nicht als sie selbst, sondern als „mystisches Resultat“ der sich entäußernden Idee gefasst. Dies ist das „ganze Mysterium der Rechtsphilosophie [...] und der Hegelschen Philosophie überhaupt“ (208). Diese „offenbare Mystifikation“ (213) der Wirklichkeit ist der eigentliche Grund für das Umschlagen des hegelschen Idealismus in affirmativen Positivismus, welcher zum „Beweis der Logik“ (216) ihre Kategorien „unmittelbar mit der empirischen Existenz konfundiert“ und somit das „Beschränkte unkritischerweise sofort für den Ausdruck der Idee“ (244) nimmt. Es sind „immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben.“ (209). Um die Identität von Vernunft und Wirklichkeit zu fundieren, macht Hegel „überall die Idee zum Subjekt“ (209) und degradiert die Realität zu nur „*unwirklichen*, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee“ (206). Indem er die „empirische Tatsache in ein meta-

---

einen *realexistierenden Schein* entlarvt: es ist dies der idealistische Trug, dass der Geist und der Wert in sich subsistieren und nicht auf Anderes verwiesen sind. Der „Wahrheit und Unwahrheit auf der spekulativen Ebene stehen umgekehrt Unwahrheit und Wahrheit auf der geschichtlichrealen Ebene gegenüber.“ Ute Guzzoni: Sieben Stücke zu Adorno, Freiburg 2003, S. 96. Kurzum: Marx „wollte die idealistische Identitätsphilosophie nicht einfach verwerfen, sondern sie als Logik der verkehrten Welt interpretieren.“ G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 68

93 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 32.

physisches Axiom“ (226) verdreht, endet der absoluter Idealismus in einer Paradoxie: um die Existenz der Vernunft zu beweisen, affirmiert er letztlich die „gewöhnliche Empirie“, indem er diese bloß als „innere imaginäre Tätigkeit“ (206) der sich obektivierenden Idee begreift, d.h. er affirmiert zum Beweis der Identität von Vernunft und Wirklichkeit Letztere, indem er sie als an sich nichtig und heteronom setzt; der absolute Idealismus endet im Nihilismus. Die panlogische Konstruktion der Wirklichkeit der Idee als das Wesen der mystifizierenden Umkehrung der Realität ist in einem ihre Affirmation wie Negation: der „abstrakte *Spiritualismus* ist *abstrakter Materialismus*“ (293).<sup>94</sup>

Kontra Hegels affirmativ-nihilistischen Panlogismus, der unkritisch die Realität als zugleich vernünftig wie letztlich nichtig fasst, bietet Marx sowohl zur Kritik als auch zur Rettung der Wirklichkeit „*reelles* oder *materielles* Dasein“ (216) auf. All die Verkehrungen rühren daher, dass Hegel die „Lebensgeschichte der abstrakten Substanz, der Idee, schreiben will, daß also die menschliche Tätigkeit etc. als Tätigkeit und Resultat eines anderen erscheinen muß, daß Hegel das Wesen des Menschen für sich, als eine imaginäre Einzelheit, statt in seiner *wirklichen menschlichen* Existenz wirken lassen will“ (240f.).<sup>95</sup> Ausgangspunkt

94 Diese Aspekte der Kritik des absoluten Idealismus führt Marx in den ‚philosophisch-ökonomischen Manuskripten‘ weiter aus. Dort spricht er dann explizit von der durch Hegel gesetzten „*Nichtigkeit* des Gegenstandes“ (MEW 40, 580), welchen er aber „in der Wirklichkeit stehnläßt“ (582): die „Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft“ – „Wurzel des falschen Positivismus Hegels“ (581). Marx’ Kritik am Identitätsdenken, das Denken und Sein in eins setzt, inauguriert Adornos Philosophie des Nichtidentischen: „An die Stelle der hegelschen Identität von Identität und Nichtidentität tritt die marxsche Nichtidentität von Identität und Nichtidentität“, die kein absolutes Subjekt (Geist, Natur, Proletariat etc.) kennt und die auf die Natur als unhintergehbare *conditio sine qua non* irdischer Existenz reflektiert. Konstantinos Rantis: Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie, Darmstadt 2004, S. 121. Marx liegt hier „ganz auf der Linie Kants“ (C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 332), wie auch Adornos Begriff des Nichtidentischen ein kritisches Weiterdenken des ‚Dings an sich‘ darstellt: „Nichtidentisches käme dem Kantischen Ding an sich recht nahe, obwohl jener [Kant; d. Verf.] an dem Fluchtpunkt seiner Koinzidenz mit Subjekt festhielt.“ Theodor W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, in: Gesammelte Schriften 10.2, S. 741-58, hier S. 752f.. Wie auch zu Hegel haben Marx und Adorno zu Kant eine kritische mehrdimensionale Beziehung, in der nicht zuletzt Hegel und Kant untergründig in Konfrontation stehen. Wesentlich an der Linie Kant-Marx-Adorno ist allemal das dem Menschen Unverfügbare – das Ansichsein der Dinge – welches gegen idealistische Hybris nicht weniger verteidigt wird als gegen die positivistische und nominalistische *reductio alles Seins ad hominem*.

95 Es wird nun ersichtlich, dass Marx die Umkehrmethode Feuerbachs gebraucht *und* gleichzeitig über sie hinausgeht. Marx nutzt sie zum einen zur Sozialkritik, zum anderen begreift er die von Feuerbach aufgedeckten Verkehrungen als letztlich soziale: „In Marx’ hands Feuerbach’s critico-genetic method uncovers the roots of mystified consciousness – not in human ontology, but in the conditions of secular life itself.“ „[...] abstraction characterizes not only peoples *thinking* but their *lives* as well.“ Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 59 u. 63.

der marxschen Kritik sind die „*wirklichen Menschen*“ und das „*wirkliche Volk*“ (231). Ihre Setzung durch die Idee, die Verkehrung des Aktiven in das Passive, ist der Hauptkritikpunkt an Hegels Rechtsphilosophie. Hegel hat laut Marx zu Recht die „*Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats (einen modernen Zustand) vorausgesetzt*“ (277). Da das hegelsche System diese Trennung aber nicht akzeptieren kann, versucht es, sie spekulativ aufzuheben, wobei es sich in immer tiefere Widersprüche verwickelt, die in der beschriebenen Verkehrung der wirklichen Verhältnisse enden. Das „*Tiefere bei Hegel liegt darin, daß er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen Widerspruch empfindet. Aber das Falsche ist, daß er sich mit dem Schein dieser Auflösung begnügt und ihn für die Sache selbst ausgibt*“ (279). Der wesentliche Fehler Hegels ist die spekulative Verkehrung des wahren Verhältnisses von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat:

„*Familie und bürgerliche Gesellschaft machen sich selbst zum Staat. Sie sind das Treibende. Nach Hegel sind sie dagegen getan von der wirklichen Idee; [...] die Bedingung wird aber als das Bedingte, das Bestimmende als das Bestimmte, das Produzierende wird als das Produkt seines Produkts gesetzt; [...] das Faktum ist, daß der Staat aus der Menge, wie sie als Familienglieder und Glieder der bürgerlichen Gesellschaft existiere, hervorgehe; die Spekulation spricht dies Faktum als Tat der Idee aus*“ (207).

Da Hegel, die Unvernunft der bürgerlichen Gesellschaft durchschauend<sup>96</sup>, den Staat zum Prius macht, um die postulierte Identität von Vernunft und Wirklichkeit aufrecht zu erhalten, landet er bei der „*metaphysischen, allgemeinen Staatsillusion*“ (268): Der Staat wird nicht nur als Ausdruck logischer Kategorien missverstanden, sondern auch als die Instanz, die zugleich die höhere bzw. vernünftige „*Einheit*“ (277) der spezifisch modernen Dichotomien darstellt.

Marx selbst begreift die Trennung von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft – das „*wahre Verhältnis*“ der „*modernen Gesellschaft*“ (275) – als Zustand der „*Entfremdung*“ (283). Die Entfremdung besteht darin, dass der moderne Mensch sich aufzuspalten hat in Privatperson und Staatsbürger: „*Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates erscheint notwendig als eine Trennung des politischen Bürgers, des Staatsbürgers, von der bürgerlichen Gesellschaft, von seiner eignen wirklichen, empirischen Wirklichkeit, denn als Staatsidealist ist er ein ganz anderes, von seiner Wirklichkeit verschiedenes, unterschiedenes, entgegengesetztes Wesen*“ (281). In der bürgerlichen Ge-

96 Man kann Hegel wahrhaft nicht der Apologie der bürgerlichen Gesellschaft bezichtigen: in ihr herrscht „*Naturnotwendigkeit und Willkür*“, der „*selbstsüchtige Zweck*“, „*Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit*“, ein „*Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends (...) und Verderbens*“, die „*unendliche Vermehrung*“ von „*Luxus*“ und „*Not*“. In der „*bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts*“, so dass „*Besonderheit und Allgemeinheit auseinandergefallen sind*“; kurzum: sie ist der „*Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle*“. Ders.: Philosophie des Rechts, 339-41, 351 u. 458; vgl. 384f. u. 389f.

sellschaft herrscht nach Marx das „durchgeführte Prinzip des *Individualismus*“ (285); sie ist die Welt der sozialen „Atomistik“ (283) und der „Massen, die sich flüchtig bilden, deren Bildung selbst eine willkürliche und *keine* Organisation ist“ (284). Marx beschreibt somit, ohne den Grund bereits zu kennen, die bürgerliche Vergesellschaftung als „asoziale Sozialität“<sup>97</sup>, die aggregiert, indem sie disaggregiert, individualisiert, indem sie uniformiert, ‚vermasst‘, indem sie atomisiert.

Der politische Staat ist für Marx eine spezifisch moderne „Abstraktion“, dessen tieferer Grund die „Abstraktion des Privatlebens“ (233), d.h. die bürgerliche Gesellschaft ist, die „selbst das Verhältnis des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft“ (282) produziert. Es ist daher Illusion, den Staat als eigentliches Zentrum der Moderne zu klassifizieren. Auch wenn er die Verfassung des Allgemeinen ist, „geht er auf eine unbewußte und willkürliche Weise“ (205) aus den Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft hervor. Er ist, anders als von Hegel intendiert, letztlich nicht Zweck, sondern Mittel. Wenn Marx die moderne Welt auch als eine im inneren entfremdete und zerrissene begreift, so ist die Trennung von Staat und Gesellschaft dennoch fraglos ein „Fortschritt der Geschichte“, da der Differenzierung von sozialer und politischer Herrschaft partielle Freiheit und Gleichheit aller Menschen inhäriert: „wie die Christen gleich im Himmel, ungleich auf der Erde, so die einzelnen Volksglieder im Himmel ihrer politischen Welt, ungleich im irdischen Dasein der Sozietät sind“ (283). Im Mittelalter hatte das Private einen unmittelbaren „politischen Charakter“, wie die Politik die „Verfassung des Privateigentums“ (233) war, d.h. dass soziale Unterschiede zugleich politische Ungleichheit begründeten et vice versa. Die Vernichtung der unmittelbaren Identität von politischer und sozio-ökonomischer Herrschaft ist das Resultat der Französischen Revolution. Sie „vollendete die Verwandlung der *politischen* Stände in *soziale* oder machte die *Ständeunterschiede* der bürgerlichen Gesellschaft zu nur *sozialen* Unterschieden, des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind“ (284).

Marx sieht in der Moderne einen widersprüchlichen Fortschritt, der bei Hegel dem Schein nach im Staat als Verkörperung der vernünftigen Idee aufgehoben ist. In Marx' journalistischen Arbeiten zeigte sich eine vergleichbare Theorie des Staates, auch wenn der Staat dort nie als „die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“<sup>98</sup>, klassifiziert wurde. Von diesem Konzept des wahren Staates und des vernünftigen Rechts nimmt Marx von nun an deutlich Abstand. Der Staat ist nicht mehr die Verwirklichung der Vernunft, sondern sowohl Ausdruck der Zerrissenheit der modernen Welt als auch letztlich heteronom bestimmt durch die unvernünftige bürgerliche Gesellschaft, die auf dem „*Stand der unmittelbaren Arbeit*“ der „*Besitzlosigkeit*“ (284) ruht. Zur Kritik steht daher nicht mehr ein

97 S. Breuer: Gesellschaft des Verschwindens, S. 29

98 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/Main 1970, S. 57.

Mangel am Staat, sondern der Staat als Mangel. Aufgabe ist nicht mehr die vernünftige, d.h. staatliche Vermittlung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern, wie rudimentär auch immer durchdacht, die Aufhebung beider. Das neue Prinzip der marxischen Kritik ist nun die ‚Demokratie‘ – ‚letztlich der in politischen Vokabeln reformulierte Feuerbachsche Selbstverwirklichungsprozess der Gattung Mensch‘<sup>99</sup> – die explizit der hegelschen Pseudoversöhnung von Staat und Gesellschaft in der Monarchie entgegensteht: „Souveränität des Monarchen oder des Volkes, das ist die question“ (230).

Der inhaltlich wenig konkretisierte Begriff der Demokratie hat eine „kritisch-systematische Funktion“ als „bestimmte Negation“<sup>100</sup> der hegelschen Konstruktionen als dem elaboriertesten theoretischen Ausdruck der realexistierenden Mängel der modernen Gesellschaft. Marx begreift die Demokratie als *das* Prinzip der Aufhebung der konstatierten Widersprüche, die er in seiner ‚Theorie existierenden Mangels‘ als Entfremdung und Zerrissenheit der politisch-sozialen Wirklichkeit begreift: ist „Gott der Souverän, oder ist der Mensch der Souverän? Eine von beiden ist eine Unwahrheit, wenn auch eine existierende Unwahrheit“ (230). Die Demokratie als das zu verwirklichende Prinzip der „wahr[e] Einheit des Allgemeinen und Besondern“ (231), in der die Entfremdung der modernen Welt überwunden ist, ist zugleich der Index des Falschen<sup>101</sup>:

„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. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Demos. In der Monarchie bestimmt ein Teil den Charakter des Ganzen. [...] In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter einer seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung subsumiert; in der Demokratie erscheint die *Verfassung selbst* nur als *eine* Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volks. [...] Die Demokratie ist das aufgelöste *Rätsel* aller Verfassungen.“ (230f.)

Die Demokratie als politische Verfassung ist „freies Produkt“ des „*wirklichen Menschen*“ (231). Der „sozialisierte Mensch“ (231) objektiviert sich in der Demokratie, die die politische Verfassung seines wahren Wesens und Telos seiner Geschichte ist: es „versteht sich im übrigen von selbst, daß alle Staatsformen zu ihrer Wahrheit die Demokratie haben und eben, soweit sie nicht die Demokratie

99 So Norbert Kostede in seiner gehaltvollen, unerklärlicherweise selten rezipierten Arbeit: Staat und Demokratie. Studien zur politischen Theorie des Marxismus, Darmstadt 1980, S.129.

100 Helmut Reichelt: Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels, in Eike Hennig u.a. (Hg.), Karl Marx. Friedrich Engels. Staatstheorie. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, Frankfurt/Berlin/Wien 1974, S. XI-LVIII, hier S. XIII.

101 Die Demokratie ist der normative Maßstab für den „Widerspruch zwischen *ideellem Wesen/Norm* einerseits und – gemessen an dieser Norm unwahrer, unangemessener falscher – *Existenz/Realität* andererseits.“ N.Kostede: Staat und Demokratie, S. 132.

sind, unwahr sind“ (232). Die Demokratie als die bewusste Tat des Volkes hebt den „Himmel seiner Allgemeinheit gegenüber dem *irdischen Dasein* seiner Wirklichkeit“ (233) auf. Die Demokratie ist die „*vernünftige Form*“ (321) der nicht-entfremdeten Gesellschaft, die als solche die politische Entfremdung, den Staat als das „Besondere“ mit der „Bedeutung des alles Besondern beherrschenden und bestimmenden *Allgemeinen*“ (232), aufhebt: „In der Demokratie ist der Staat als Besonderes *nur* Besonderes, als Allgemeines das wirkliche Allgemeine [...]. Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, dass in der wahren Demokratie der *politische Staat untergehe*. Dies ist insofern richtig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das ganze gilt“ (232).

Ist die Konstituierung des politischen Staates einmal als notwendige ‚kapitalfunktionale‘ Differenzierung der bürgerlichen Gesellschaft durchschaut, „impliziert die Aufhebung des Staates auch die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft.“<sup>102</sup> Marx versteht demnach unter Demokratie ein allgemeines Prinzip der menschlichen Vergesellschaftung, die auf der allgemeinen Freiheit und Gleichheit des Einzelnen beruht, welche sich erst jenseits der unvernünftigen bürgerlichen Gesellschaft und der illusorischen Allgemeinheit des Staates – einerlei ob „Monarchie“ oder „Republik“ (232) – verwirklicht: „Marx means by ‚democracy‘ not just a change in the *political form* [...], but a change in the very foundations of *civil society*“<sup>103</sup>. In einer solchen demokratisierten Gesellschaft partizipieren die Menschen als nicht mehr in sich zerrissene an den allgemeinen Angelegenheiten nicht „Alle einzeln, sondern die Einzelnen als Alle“ (322). Die Fundierung dieses qualitativ neuen Typus menschlicher Gesellschaft setzt für Marx die „*Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft*“ (327) voraus, die er sich zu diesem Zeitpunkt noch recht unspektakulär von einer „Verallgemeinerung [...] sowohl des *aktiven* als des *passiven* Wahlrechts“ (326) erhofft: so wird der „*Fortschritt zum Prinzip der Verfassung*“ gemacht.<sup>104</sup> Das Volk hat sich selbst diese Verfassung der Vernunft immer wieder aufs Neue zu geben. Die Legislative wie die Exekutive, die „noch in viel höherem Grad als die gesetzgebende dem ganzen Volk“ (256) angehört, findet ihre Schranke nur an dem Prinzip der Vernunft, d.h.

102 J. Behre: Volkssouveränität, S. 168.

103 M. Löwy: The theory of revolution, S. 43; vgl. S. 41. Die Demokratie ist primär „kein politischer Begriff. [...] der Demokratiebegriff ist Gattungsbegriff, er markiert den endgeschichtlichen Punkt der Verwirklichung des menschlichen Wesens“. N. Kostede: Staat und Demokratie, S. 135.

104 An dieser Stelle wird deutlich, dass wenn auch die bürgerliche Gesellschaft als das eigentliche Fundament der Zerrissenheit der modernen Gesellschaft von Marx begriffen wird und Demokratie für ihn nicht bloß eine politische Form ist, die Aufhebung des Bestehenden letztlich doch politisch gedacht wird. Marx' Demokratiebegriff weist äquivalente Tendenzen auf: er bezeichnet sowohl ein *Vergesellschaftungsprinzip* jenseits von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, als auch das letztlich wahre *Prinzip politischer Verfassung*. In ‚Zur Judenfrage‘ wird diese Ambiguität dann aufgelöst: die Demokratie wird als Norm ‚abgeschafft‘.

der Demokratie selbst: „Der Wille eines Volks kann ebensowenig über die Gesetze der Vernunft hinaus als der Wille eines Individuums“ (260).

Die Differenzen zu Marx' früherer Konzeption des wahren Staats und des vernünftigen Rechts sind evident: Die von diesen erwartete Überwindung der konstatierten sozialen Anomien hat sich als Illusion erwiesen. Der Staat ist nicht die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit, sondern funktionaler Ausdruck der Zerrissenheit der modernen Welt. Vernünftige Freiheit ist nur jenseits von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft zu realisieren. An die Stelle des vernünftigen Rechts tritt die Idee der demokratischen Selbstregierung des Volkes, der die Aufhebung der asozialen bürgerlichen Gesellschaft inhäriert. Das Konzept Demokratie als „Begriff sozialer Freiheit“<sup>105</sup> substituiert den frühen Staats- und Rechtsidealismus. Die inhaltliche Kontinuität der journalistischen Schriften zu den neuen theoretischen Konzeptionen ist hierbei in Marx' Kritik partikulärer Mächte und Gewalten, die sich als Allgemeines setzen, d.h. Unvernunft, die sich als Vernunft ausgibt, zu erblicken: „Welches ist also die Macht des politischen Staates über das Privateigentum? Die *eigne Macht des Privateigentums*, sein zur Existenz gebrachtes Wesen. Was bleibt dem politischen Staat im Gegensatz zu diesen Wesen übrig? Die *Illusion*, daß er bestimmt, wo er bestimmt wird“ (305).<sup>106</sup> Marx' Kritik an an sich partikulären, aber sich absolut setzenden politischen Mächten lässt sich an seiner subtilen Kritik des staatlichen Bürokratismus exemplifizieren.

105 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 45

106 Diese Kritik ist als Fortsetzung der frühen Kritik an den Ständeversammlungen zu verstehen. Marx kritisiert ausführlich das ständische Prinzip im Allgemeinen (265-98) und das Majorat im Besonderen (299-317). Vgl. J. Behre: Volkssouveränität, S. 179-89; und Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 229f. Im von Hegel glorifizierten Majorat wird das als unveräußerlich konzipierte Grundeigentum zum „Stand der natürlichen Sittlichkeit“ stilisiert, um es als politisches Privilegium zu legitimieren. G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts, S. 474f. Für Marx sind im Majorat die Staatsfunktionen dagegen „Akzidenz des *unmittelbaren* Privateigentums, des *Grundbesitzes* [...]. Auf den höchsten Spitzen erscheint so der Staat als Privateigentum“ (316). Gegen diese „*rohe Stupidität*“ preußischer Politik ist selbst die „Unsicherheit des Gewerbes elegisch, die Sucht des Gewinns pathetisch [...], die Abhängigkeit vom Staatsvermögen sittlich“ (307). In der Tat entlarvt sich hier für Marx eine „bloß spekulative, staats-theoretische Umdeutung ökonomischer Institutionen“ (A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 37), wie ihm allgemein der hegelsch-dialektische Umschlag des „politischen Spiritualismus in den krassesten Materialismus“ (310) als Höhe- bzw. Tiefpunkt irrationaler Apologie der bestehenden Verhältnisse erscheint: Nichts ist „lächerlicher“ als gegen die Rationalität der politischen Wahl, den „physische[n] Zufall der Geburt“ (310) zur ultima ratio der Politik zu machen. Hegel macht „*soziale Produkte*“ (310) – die „Übereinstimmung macht die Geburt dieses Menschen erst zur Geburt eines Königs“ (311) – zu unmittelbaren Wandern der Natur. Marx entlarvt luzide und für seine weitere theoretische Arbeit paradigmatisch den Modus vivendi herrschaftssichernder Ideologie: historisch spezifisch Formen menschlicher Vergesellschaftung werden naturalisiert, um sie vernünftiger Kritik zu entziehen – das „Geheimnis des Adels“ ist daher auch die „Zoologie“ (311).

Notwendige Erscheinung der modernen Trennung von Staat und Gesellschaft ist für Marx die Bürokratie als Sphäre des „*Staatsformalismus*“ (248). Ihre wesentliche Eigenschaft ist darin zu sehen, dass sie „sich selbst zu einem eigenen *materiellen* Inhalt wird“ und „sich selbst als der letzte Endzweck des Staats“ gilt: ein „Gewebe von *praktischen* Illusionen“ (248). Die Bürokratie ‚zeichnet‘ sich daher dadurch aus, das „Formelle für den Inhalt und den Inhalt für das Formelle auszugeben.“ (249) Erst einmal konstituiert, tendiert die Bürokratie dazu eine „Welt nach ihrem eigenen Bild“<sup>107</sup> zu schaffen und so „*Alles machen* will, d.h., daß sie den *Willen* zur causa prima macht, weil sie bloß tätiges Dasein ist und ihren Inhalt von außen empfängt, ihre Existenz also nur durch Formieren und Beschränken dieses Inhalts beweisen kann. Der Bürokrat hat in der Welt ein bloßes Objekt seiner Behandlung“ (250). Der Staat und seine Bürokratie werden von Marx also bereits 1843 als „wirkliche“ und wie hinzuzufügen ist, notwendige „Verselbständigung, Verkehrung und Hypostasierung sozialer Funktionen“<sup>108</sup> begriffen.

Als das bestimmende Merkmal bzw. die spezifische Operationsweise der Bürokratie bezeichnet Marx die „*Hierarchie des Wissens*“ und die „*Autorität*“ als das „Prinzip ihres Wissens“ (249). Vorherrschende Gesinnung in den Bürokratien ist folglich die „Vergötterung der Autorität“ im Allgemeinen und das „*Jagen nach höheren Posten*“, das „*Machen von Karriere*“ (249) im Besonderen. Nach Marx sind dies indes Prinzipien des „passiven Gehorsams“, des „fixen formellen Handelns“ (249), denen eo ipso Dysfunktionalität inhäriert: „Die Spitze vertraut den untern Kreisen die Einsicht in das Einzelne zu, wogegen die untern Kreise der Spitze die Einsicht in das Allgemeine zutrauen, und so täuschen sie sich wechselseitig“ (249). Die Hierarchie, euphemistisch als Mittel gegen den Missbrauch des Amtes deklariert, ist für Marx selbst der „*Hauptmißbrauch*“, gegen die die „paar persönlichen Sünden der Beamten gar nicht mit ihren *notwendigen* hierarchischen Sünden zu vergleichen“ (255) sind. Eine „Aufhebung der Bürokratie“ und der ihr immanenten Mängel ist für Marx aber nur dann denkbar, wenn das „*besondere* Interesse wirklich zum allgemeinen wird“ (250), was zu diesem Zeitpunkt für Marx eben nichts Anderes bedeutet als die radikale Demokratisierung, d.h. die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft und ihres verselbstständigten politischen Staates.<sup>109</sup>

107 Gert Schäfer: *Marxismus und Bürokratie*, Hannover 1980, S. 24.

108 Ebd., S. 23.

109 Dass die luzide marxische Bürokratiekritik durch keine hinreichende, vergleichbare Theorie (emanzipatorischer) politischer und gesellschaftlicher Institutionen ergänzt wurde, ist (zu Recht) oft bemerkt und beklagt worden. Vgl. die prononcierte Kritik von Walter Euchner: *Die Degradierung der politischen Institutionen im Marxismus*, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 4/1990, S. 487-505. Bereits der marxische Demokratiebegriff in der Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie bleibt merkwürdig ‚blass‘. Später bekundet Marx, dass die Frage welche „gesellschaftliche Funktionen“ im Kommunismus den „jetzigen Staatsfunktionen analog sind“, nur „wissenschaftlich zu beantworten“ sei. (MEW

An dieser Stelle soll die marxsche Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie nicht nochmals – ihr Inhalt und Modus sind hinlänglich dargestellt – zusammengefasst werden. Für die weiteren Betrachtungen ist vielmehr ein anderer Sachverhalt abschließend hervorzuheben: Marx stellt anhand einer immanenten Kritik der Widersprüche den „Schein praktischer Versöhnung“ in der hegelschen Rechtsphilosophie dar, ohne aber bereits darlegen zu können, wie E. Braun hervorhebt, „weshalb überhaupt die verkehrte Theorie menschlicher Wirklichkeit entstehen konnte.“<sup>110</sup> Marx gibt allerdings eine signifikante Beschreibung der

19, 28). Eine abstrakte Institutionsfeindschaft ist allerdings weder Marx noch Adorno zu unterstellen: Die „Angst vor der verwalteten Welt“ reflektiert darauf, dass das Wesen von Institutionen bzw. Organisationen „weder böse noch gut“, sondern kontextabhängig ist. Th. W. Adorno: Individuum und Organisation, S. 446. Man kann nun Marx für weiß Gott nicht alles kritisieren, was er alles vergessen habe oder nicht erklären könne. Eine solche Kritik geht aber stets implizit von einem Theorieverständnis aus, das der marxschen Theorie Allmacht qua Allwissenheit unterstellt. Marx hat aber weder eine solche Theorie hinterlassen, noch hat er je ein solches System intendiert; hierfür kannte Marx seinen Meister Hegel zu gut, um dem Trug eines solchen Unternehmens auf dem Leim zu gehen. Der Marxismus mag tot oder erloschen sein, wie aus den Höhenflügen totaler Abstraktion systemtheoretischer Provenienz zu sehen sein soll; m. E. ist eher frappierend, dass es ganze Generationen von Marxisten (und Antimarxisten) nur dazu brachten Mängel zu konstatieren, nicht aber sich ihres ‚eigenen Verstandes zu bedienen‘. Die vielen Krisen des Marxismus, oft von seinen eigenen Protagonisten proklamiert, sind bzw. waren eben Krisen des Marxismus als einer Weltanschauung, die meinte, alles was war, ist und sein wird, immer schon und auf ewig besser erklären zu können als alle anderen, was das Scheitern vorprogrammierte. Man verwechselte die marxsche kritische Theorie der kapitalistischen Gesellschaft mit einer allwissenden Weltanschauung. Was Lenin (und nicht nur diesem) anzulasten ist, ist diese Verkehrung einer kritischen Theorie in eine ‚Lehre‘. Folge dieser fatalen Fehlinterpretation ist nicht allein die Erstarrung des kritischen Denkens, sondern auch die Verfolgung des Andersdenkenden als „Feind der Partei“, der „ganz konsequent in einen Ketzer verwandelt“ wird, „indem man ihn aus dem Feinde der wirklich existierenden *Partei*, mit dem man kämpft, in einen Sünder gegen die nur in der Einbildung existierenden *Menschheit* [resp. Proletariat; d. Verf.] verwandelt, den man *bestrafen* muß“ (MEW 4, 13f.). Dies ist der Schluss aus der „neuen Religion, die wie jede andere alle ihre Feinde tödlich haßt und verfolgt.“ (13). Marx und Engels wussten, wie Nietzsche es ausdrückt, „alles Unbedingte gehört in die Pathologie“ (KSA 5, 100). Auch kontra Lukács – Begründer des Ableitungsmarxismus: in dem „Kapitel über den Fetischcharakter der Ware“ verberge sich die ganze „Erkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft“ – der meinte, dass es „ausschließlich auf die *Methode*“ des historischen Materialismus ankomme, steht kein anderer als Marx selbst, der der unrühmlichen Deduktion alles (gesellschaftlichen) Seins aus einer wie auch immer dialektisch konstruierten (Grund)Kategorie eine eindeutige Absage erteilte: „Hat man erst in den logischen Kategorien das Wesen aller Dinge gefunden, so bildet man sich ein, in der logischen Formel der Bewegung die absolute Methode zu finden, die nicht nur alle Dinge erklärt, sondern auch die Bewegung der Dinge umfaßt“ (MEW 4, 128). Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied 1968, S. 58 u. 297f.

110 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 65.

Methode, die paradigmatischen Charakter für seine weitere Theorieentwicklung hat:

„Die vulgäre Kritik verfällt in einen entgegengesetzten *dogmatischen* Irrtum. [...] Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis [...] im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigentümlichen* Bedeutung. Dies *Begreifen* besteht aber nicht, wie Hegel meint, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen“ (296).

### 1.3.2 ‚Zur Judenfrage‘

Marx selbst kritisiert ein Jahr später zu Recht die „Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiedenen Materien“ als die „Entwicklung hemmend, das Verständnis erschwerend“ (MEW 40, 467). In der Schrift ‚Zur Judenfrage‘<sup>111</sup>, im Zeitraum von August bis Dezember 1843 ver-

111 ‚Zur Judenfrage‘ ist wohl Marx’ umstrittenste Schrift. Ein bekanntes Vorurteil soll bereits vorweg aus dem Weg geräumt werden, es sei ein „klassisches Werk“ des „Antisemitismus der Linken“. H. Arendt: Elemente und Ursprünge, S. 96. Dies kann nur als grobe Fehlinterpretation bezeichnet werden, wie neuere gehaltvolle Interpretationen des Textes darlegen. Vgl. Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 81-85, dort auch Beispiele aus der englischsprachigen Debatte (173f.), und R. Waser: Autonomie des Selbstbewusstseins, S. 184-89. Detlev Claussen hat sich ausführlich mit Marx’ ‚Judenfrage‘ im Kontext der gesellschaftlichen Genese des modernen Antisemitismus auseinander gesetzt und einige Missverständnisse gerade gerückt: Die Schrift hat weder den Antisemitismus, ein damals noch unbekanntes Wort, noch den traditionellen Judenhass, sondern die Frage der menschlichen Emanzipation zum Thema, wobei Marx zweifelsfrei *für* die Judenemanzipation Partei ergreift. Vgl. Detlev Claussen: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des Antisemitismus, erw. Neuausgabe Frankfurt/Main. 2005, S. 85-100. Deutlich wird dies, wenn man die Genesis der marxschen Schrift verfolgt: Bereits im Sommer 1842 bekundet Marx Carl Heinrich Hermes, reaktionärer und antisemitischer Redakteur der ‚Kölnischen Zeitung‘, „nicht fortschwatzen zu lassen“ (MEW 27, 406) und einen Aufsatz zu verfassen der die Frage der Judenemanzipation, „wenn auch nicht abschließen, doch in eine andere Bahn bringen wird“ (409). „So widerlich“ ihm, dem Atheisten, der „israelitische Glaube ist“, so wenig zögert er darüber hinaus eine „Petition für die Juden an den Landtag“ (418) zu erstellen. Marx’ Argumentation ist, wie zu zeigen sein wird, anti-antisemitisch und, bezogen auf seine weitere theoretische Entwicklung, *vorkritisch*: „Nach Marx von 1843 herrschen nicht die Juden, sondern das Geld. Aber das ist Schein, falscher Schein, den der Marx der ‚Judenfrage‘ noch nicht durchschaut. Er nimmt den Repräsentanten der Ökonomie für die ganze: das Geld für die Gesamtheit der ökonomischen Verhältnisse.“ D. Claussen: Grenzen der Aufklärung, S. 97. Man muss keineswegs verschweigen, dass die marxsche Wortwahl mit antijüdischen Klischees arbeitet. Diese betreffen zum einen aber nicht seine eigentliche Argumentation, zum anderen sind sie nicht im Geiste unhistorischer

fasst, konkretisiert und radikalisiert Marx seine in der ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘ gemachten Annahmen. Der ‚Bruch mit der Spekulation‘<sup>112</sup>, den Marx mit seiner Kritik an Hegel vollzieht, wird fortgesetzt und zunehmend politisiert, wovon der berühmte dritte Brief an Ruge vom September 1843 beredt Zeugnis ablegt.

Als Dokument des Übergangs kristallisieren sich in diesem die persönlichen und theoretischen Spannungen heraus, die den Denker durchziehen. Deutschland, wo das ‚Regiment der Dummheit‘ herrscht, bietet Marx ‚keinen Spielraum für eine freie Tätigkeit‘ (MEW 1, 343). Umso erwartungsvoller fiebert er, ‚da die hiesige Luft leibeigen macht‘, seiner neuen Wahlheimat Paris, der ‚neuen Hauptstadt der neuen Welt‘ (343), entgegen. Die existentielle Situation des Hintersichlassens, sowohl seiner *intellektuellen* – des radikalen Junghegelianertums – als auch seiner *persönlichen* Herkunft, die durchlebten Widersprüche von Erwartung und Ungewissheit, prägen den Brief in seiner ganzen Intensität: ‚Größer noch als die äußern Hindernisse scheinen beinahe die inneren Schwierigkeiten. Denn wenn auch kein Zweifel über das ‚Woher‘, so herrscht desto mehr Konfusion über das ‚Wohin‘‘ (343f.). Aber Marx wäre nicht Marx, wenn er diese Krise nicht als produktiv zu nehmende verstanden hätte:

„Indessen ist das [...] der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht die Welt dogmatisch antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung der Rätsel in ihrem Pult liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht“ (344).

Der ganze Brief gibt ergiebig Selbstauskunft über den bisherigen Weg der theoretischen Entwicklung von Marx: die seit der Dissertation schwelende Thematik einer Verweltlichung ist aktuell, die ‚*rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*‘

---

political correctness ‚*post festum* oder eben *post crimen*‘ (ebd., S. 108) (Auschwitz) mit dem *heutigen* Wissen um die furchtbare weitere Entwicklung der ‚Judenfrage‘ misszuverstehen: Marx schrieb hundert Jahre vor Auschwitz, und sein *ganzes* Denken galt der Kritik jener gesellschaftlichen Bedingungen, die die deutsche ‚Lösung‘ der ‚Judenfrage‘ überhaupt erst ermöglichten.

112 A. Arndt: Marx, 28. Diese Klassifikation steht in einem gewissen Widerspruch zur hier geteilten E. Brauns: *Aufhebung der Philosophie*, S. 57. Mit der Spekulation des absoluten Idealismus bricht Marx bereits in seiner Dissertation, nicht aber mit dem Idealismus, den er in seiner ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘ hinter sich lässt, wobei die von Feuerbach übernommene Gattungsmetaphysik auch nicht frei von Spekulation ist. Der ‚Bruch mit der Spekulation ist kein einmaliger Akt‘, konstatiert Arndt zu Recht: „Wie alle Übergangsperioden ist sie gekennzeichnet durch ein Spannungsverhältnis zwischen Altem und Neuem, Kontinuität und Diskontinuität: teilweiser Rückfall in spekulative Auffassungen und Sprünge, die ein neues Niveau in der Auffassung der Wirklichkeit formulieren.“ A. Arndt: Marx, S. 28.

(344) Programm geworden. Mit einer „Konstruktion der Zukunft“ nach irgendeinem „System“, mit dem „Fertigwerden für alle Zeiten“ und den „Dogmatikern“<sup>113</sup> (344) aller Couleur kann Marx, was charakteristisch ist für sein Gesamtwerk ist, rein gar nichts anfangen. Marx' Brief ist gekennzeichnet durch eine emphatische Konzeption immanenter Kritik des Bestehenden als substantiell revolutionäre Tätigkeit: „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“ (345).

Auch wenn die Anklänge an den objektiven Idealismus hier unüberhörbar sind, ist das Tor zur politischen Praxis schon weit aufgestoßen. Der „*politische Staat*“ ist nun das „Inhaltsverzeichnis“ der praktischen „Kämpfe[n] der Menschheit“. Es ist für Marx die Pflicht des Kritikers, „politische Fragen“ (345) aufzunehmen und zum Gegenstand seiner Reflexion zu machen: „Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien“ (345).

Die Aufgabe des Theoretikers besteht für Marx folglich nicht in der Erstellung abstrakter politischer Programme als „wahre Parole[n] des Kampfes“ (345), sondern in der Aufklärung über den eigentlichen Gehalt der menschlichen Kämpfe. Die geforderte „Reform des Bewußtseins“ hat die „religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form“ zu bringen und zwar „nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung“ (346): Es „wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern nur mit Bewußtsein die alte Arbeit zustande bringt“ (346). Die idealistische Konnotation – „*Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit“ (346) – ist eigentlich schon ein Anachronismus, der bereits in ‚Zur Judenfrage‘ ohne Pendant bleibt. Die Marschrichtung ist indes eindeutig: „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns“ (346).

Diese Zeit des Umbruchs, des Erreichens neuer Ufer *und* fortwährender Kämpfe mit dem Vergangenen gibt die intellektuelle und lebensweltliche Situation ab, in welcher die Schrift ‚Zur Judenfrage‘ entstanden ist, die hier unter folgenden Aspekten betrachtet wird: der Fortführung der Thematik von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, der brisanten Kritik der Menschenrechte und der Entdeckung der ökonomischen Entfremdung (Geld).

---

113 „So ist namentlich der *Kommunismus*“ für Marx noch eine „dogmatische Abstraktion“ (344).

Die Relation von bürgerlicher Gesellschaft und Staat greift Marx in ‚Zur Judenfrage‘ als Thema wieder auf und präzisiert ihre Verhältnisbestimmung. Ausgehend von einer Kritik an der theologischen Formulierung<sup>114</sup> der ‚Judenfrage‘ konstruiert Marx eine der Dichotomie von Gesellschaft und Staat strukturierte Theorie der duplizierten Emanzipation. Marx fragt in ‚Zur Judenfrage‘ nicht allein, wer emanzipiert werden soll, sondern primär, von „*welcher Art der Emanzipation*“ (350) überhaupt gesprochen wird. Das Interesse gilt dem „*Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*“ (351). Die wahre Relation dieser sich bedingenden Etappen der Emanzipation bestimmt Marx per negationem der bauerschen Argumentation. Diese geht von einer „unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen“ (351) aus, indem die Emanzipation von jeder Religion zur notwendigen Bedingung der politischen Emanzipation gemacht wird. Marx hingegen meint, dass sich die wahre Relation von Religion und Staat nur dort in ihrer „Eigentümlichkeit“ zeigt, wo der Staat in seiner „vollständigen Ausbildung existiert“ (351), d.h. wo sich die politische Sphäre nur politisch und nicht in theologischer Weise zur Religion verhält. Die „nordamerikanischen Freistaaten“, als die vollendete Direktion von säkularisiertem Staat und bürgerlicher Gesellschaft, belegen für Marx die Kontrafaktizität der bauerschen Annahmen: Im „Lande der vollendeten politischen Emanzipation“ blüht die „lebenskräftige Existenz der Religion“, so dass folglich „das Dasein der Religion der Vollendung des Staats nicht widerspricht“ (352).

Aus der Annahme, dass die Religion ein „Dasein des Mangels“ ist, schließt Marx folgenreich auf die „Quelle“ des Mangels, die im Wesen des Staates selbst verborgen liegt. Es ist dies die „weltliche Beschränktheit“ der bürgerlichen Gesellschaft, von der die Religion bloß ein Phänomen, nicht aber den „*Grund*“ (352) darstellt. Theologische Fragen sind nun in weltliche Fragen aufgelöst, was impliziert, dass niemand seine Religion aufgeben muss, um an der politischen Emanzipation partizipieren zu können, da sich diese beiden Sphären gerade nicht widersprechen. Die politische Emanzipation ist vielmehr Bedingung dafür, dass die Religion an sich als solche sich überhaupt erst konstituieren kann: Sie ist nicht mehr Mittel der „*unvollkommenen Politik*“ (358) bzw. „Religion der Herrschaft“ (359), sondern „*Privatschulle*“ (356). Die politische Emanzipation ist die Emanzipation des Staates von *jeder* Religion, indem er sie als unpolitische Sphäre bestehen lässt und gleichzeitig sich selbst als rein politisches Wesen konstituiert und „als Staat bekennt“ (353). Die funktionale Ausdifferenzierung

114 Hierzu nur soviel: „Die Formulierung einer Frage ist ihre Lösung. Die Kritik der Judenfrage ist die Antwort auf die Judenfrage“ (348). Von einem theologischen Standpunkt aus räumt Marx der bauerschen ‚Judenfrage‘ durchaus „Kühnheit, Schärfe, Geist, Gründlichkeit“ ein, doch „wo die Frage aufhört, *theologisch* zu sein, hört Bauers Kritik auf, kritisch zu sein“ (348) Die theologische Fassung der ‚Judenfrage‘ verfehlt für Marx sowohl das Wesen der Religion als auch das der menschlichen Emanzipation.

gesellschaftlicher Arbeitsteilung und kultureller Wertsphären ist für Marx basal für die moderne Gesellschaft, wobei ihre Grundstruktur diejenige der Duplizität von Politik und Ökonomie ist. Ihre Differenzierung in (relativ) autonome Teilbereiche der gesellschaftlichen Totalität ist Bedingung dafür, dass die anderen Sphären des sozialen Seins sich als eigenständige konstituieren können. Die politische Emanzipation ist krönender Abschluss der modernen Gesellschaft, die ihre verschiedenen Sphären freisetzt, *nicht aber von ihnen befreit*. Dies ist die immanente „Schranke“ politischer Emanzipation als bloß „abstrakte“ (353).

Der weltliche Grund bzw. die gesellschaftliche Basis der sozialen Entfremdung, deren Ausdruck Staat und Religion sind, bleiben nicht nur bestehen, sondern werden als solche vielmehr erst durch die politische Emanzipation sanktioniert. Der politische Staat ist „Voraussetzung“ (354) und Resultat der Zerrissenheit der Moderne:

„Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das *Gattungswesen* des Menschen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben *außerhalb* der Staatssphäre in der *bürgerlichen Gesellschaft* bestehen [...]. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur in Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als *Privatmensch* tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird“ (354f.).

Konstitutiv für den modernen Menschen ist folglich seine Zerrissenheit in den (wirklichen) Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, der aber nur „*unwahre* Erscheinung“ seines eigentlichen Wesens ist, und in den politischen Menschen, wo er zwar als „*Gattungswesen* gilt“, getrennt von seinem „wirklichen individuellen“ Leben eine aber bloß „*imaginäre*“ Existenz in einer „*unwirklichen Allgemeinheit*“ (355) fristet. Der Staat hebt so wenig die Gebrechen der Gesellschaft auf wie die Religion; er „*verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde*“ (355). Die politische Existenz des bürgerlichen Menschen ist letztlich „*Schein oder Ausnahme gegen [...] die Regel*“ (355). Der Konflikt zwischen dem Bourgeois<sup>115</sup> und dem Citoyen ist ein allgemeiner und „*reduziert sich auf die weltliche Spaltung zwischen dem politischen Staat*

115 An dieser Stelle ist die Möglichkeit eines ersten gravierenden Missverständnisses aus dem Weg zu räumen: Der Bourgeois ist der Privatmensch der bürgerlichen Gesellschaft, nicht wie in späteren Schriften der Besitzer von Produktionsmitteln (Kapitalist). Die Menschenrechte sind daher auch keine Klassenrechte, sie gelten vielmehr für *alle* Mitglieder der Gesellschaft: an „die Stelle des *Privilegiums* ist hier das *Recht* getreten.“ (MEW 2, 123). Recht hat für Marx zur Bedingung, allgemein und gleich(gültig) zu sein. Die Menschenrechte kritisiert er mithin nicht, weil sie Privilegien für Bourgeoisie seien, sondern weil sie den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft als Mensch schlechthin ausgeben.

und der *bürgerlichen Gesellschaft*“ (355). Es besteht daher keine Differenz zwischen dem Widerspruch von Bourgeois vs. Citoyen und dem religiösen Menschen vs. Citoyen. Beide Konflikte resultieren aus dem realen „weltlichen Widerstreit“ des Verhältnisses „des politischen Staates zu seinen Voraussetzungen“ (355f.), so dass die Frage nach dem „*Verhältnisse der politischen Emanzipation zur Religion*“ zur Frage „von dem *Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*“ (352) wird.

Zweifelsohne ist die politische Revolution für Marx ein „großer Fortschritt“, auch wenn sie nicht die „letzte Form“ (356) der Emanzipation des Menschen darstellt. Religion wird, einmal entpolitisiert, zu einer „besondern Sphäre“ der Gesellschaft, die Privatsache ist. Die politische Emanzipation, die „Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privatmenschen*“ (356), hebt nicht nur nicht die Religion auf, sondern konstituiert sie als eigenständige unpolitische Dimension des sozialen Seins überhaupt erst. Die staatsbürgerliche Emanzipation der Juden ist – kontra Bauer – daher der vollendeten politischen Emanzipation immanent: Staaten ohne emanzipierte Juden sind als rückständige „unentwickelte Staaten nachzuweisen“ (MEW 2, 117).<sup>116</sup>

Schickt sich die politische Emanzipation allerdings nicht allein an, die Freiheit der Religion, sondern die Freiheit *von* der Religion zu erlangen, so scheitert sie nicht nur „notwendig“ an der Eigendynamik der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. an ihren „eigenen Lebensbedingungen“ (357). Der Versuch, die *menschliche* Emanzipation mit den Mitteln der *politischen* Revolution zu erzwingen, erzeugt vielmehr auch ein „Drama“ der „*Vernichtung*“, der „*Aufhebung des Lebens*“, mit einem Wort: die „*Guillotine*“ (357).<sup>117</sup> Wird die politische „*Revolution für permanent* erklärt“ bedarf, sie des „*gewaltsamen*“ (357) Zwangs.<sup>118</sup>

116 So Marx und Engels in ihrer ersten gemeinsam verfassten Arbeit ‚Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik‘. Dort wird die Argumentation aus ‚Zur Judenfrage‘ zusammenfassend wiederholt. Vgl. MEW 2, 112-25.

117 „Die Guillotine symbolisiert“, wie Horkheimer analysiert, „die negative Gleichheit, diese schlechteste Demokratie, die mit ihrem eigenen Gegensatz, der völligen Mißachtung der Person identisch ist. Entsprechend tritt in den Gefängnissen und Tribunalen der bürgerlichen Freiheitsbewegungen und Gegenrevolutionen zur Grausamkeit noch die moralische Erniedrigung“. Max Horkheimer: Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, S. 9-88, hier S. 77. Vgl. zur Guillotine als Ausdruck der „Moderne in der Kultur und den Praktiken des Todes“, in der sich die „Rationalisierung und Mechanisierung des Systems des Tötens“ manifestierte, auch Enzo Traverso: Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors, Köln 2003, S. 27-32.

118 Von einer (politischen) Abschaffung der Religion ist bei Marx an keiner Stelle die Rede. Die „religiöse Beschränktheit“ muss niemand aufgeben, sie wird vielmehr mit den „weltliche[n] Schranken“ (352) zusammen ihren irdischen Grund verlieren und ‚absterben‘. So auch Engels: „Herr Dühring dagegen kann es nicht abwarten, bis die Religion ihres natürlichen Todes verstirbt. [...] er hetzt seine Zukunftsgendarmen auf die Religion und verhilft ihr damit zum Martyrium und zu einer verlängerten Lebensfrist. Wohin wir blicken, spezifisch preußischer Sozia-

Die politische Revolution ist für Marx nicht Perspektive der menschlichen Emanzipation, sondern als vollbrachte der zu überwindende Zustand vollendeter Zerrissenheit. Politik und Staat sind letztlich selbst Formen von Religion. Der ambivalente Begriff der Demokratie – sowohl Begriff für die Aufhebung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat als auch für die *politisch gelungene Vermittlung* beider – der ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘ wird als positiver Bezugspunkt der Kritik ad acta gelegt: „Religiös sind die Glieder des politischen Staats durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungslieben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben, religiös, indem der Mensch sich zu dem seiner wirklichen Individualität jenseitigen Staatsleben als seinem wahren Leben verhält, religiös, insofern die Religion hier der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und Entfernung des Menschen vom Menschen ist“ (360).

Es bleibt festzuhalten: a.) Die moderne Gesellschaft basiert konstitutiv auf der institutionellen, funktionellen und personellen Trennung der Sphären von Staat/Politik und Gesellschaft/Ökonomie. b.) Primat und Movens der funktionalen Differenzierung ist die Sphäre des gesellschaftlichen Lebens, die zunehmend ökonomisch bestimmt wird. c.) Die vollbrachte politische Emanzipation, die umstandslos von Marx als weltgeschichtlicher Fortschritt begrüßt wird, hebt nicht die Zerrissenheit der modernen Welt auf, sondern ist der vollendete Ausdruck der Entzweiung. d.) Daraus folgt, dass politische und menschliche Emanzipation nicht identisch sind und eine *politische* Vermittlung der spezifischen Widersprüche der modernen Vergesellschaftung nicht mehr denkbar ist. Der wie immer auch ambivalent konzipierte Begriff der Demokratie ist als Perspektive menschlicher Emanzipation gegenstandslos geworden: Auch der „realisierte vernünftige und demokratische Staat [...] ist noch immer das Ergebnis der Objektivation menschlicher Entscheidungen und Lebensformen, durch die sie als transzendente, außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse und des Willens und der Interessen der Beteiligten liegende politische Entscheidungen und Normen mystifiziert werden.“<sup>119</sup> Wie man sieht, konkretisiert und radikalisiert Marx die Konzeption aus seiner ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘, was ihn zu einer vernichtenden Kritik der Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer beschränkten politischen Emanzipation führt. Seine Kritik an den Menschenrechts-erklärungen der großen bürgerlichen Revolutionen nimmt in diesem Kontext eine besonders brisante und umstrittene Stellung ein.<sup>120</sup>

---

lismus“ (MEW 20, 295). Ungehörte, wohl auch unverstandene Worte, denkt man an die militante anti-religiöse Politik der Bolschewiki, deren rationales Moment freilich die historisch gewachsene Ehe von Thron und Altar darstellt.

119 A. Demirovic: Demokratie und Herrschaft, S. 68.

120 Es gibt unzählige Interpretationen zu dieser Thematik. Im Folgenden wird sich insbesondere als Negativfolie auf Georg Lohmann: Karl Marx’ fatale Kritik der Menschenrechte, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1999, S. 91-104, bezogen. Lohmanns Interpretation reproduziert durchgängig antimarxistische Klischees und rezipiert keine ihm widersprechende Arbeiten, ob diese nun älteren Datums wie

Ausgangspunkt der Kritik der Menschenrechte ist ihre „authentische[n] Gestalt“, wie sie Marx zur damaligen Zeit bei den „Nordamerikanern und Franzosen“ (362) vorfand. Marx differenziert die Menschenrechte zum einen in „politische Rechte, Rechte die nur in der Gemeinschaft mit anderen ausgeübt werden“ (362). Es sind dies die Staatsbürgerrechte, die unter die „Kategorie der politischen Freiheit“ (362) zu subsumieren sind.<sup>121</sup> Marx unterscheidet von den Men-

Blochs ‚Naturrecht und menschliche Würde‘ oder aktuelle wie die bereits angeführten Dissertationen von U. Maihofer und A. Böhm sind. Noch im Kampf mit den marxistisch-leninistischen Menschenrechtsinterpreten sprach Joachim Perels, dessen vielfältige Arbeiten zu dieser Thematik Lohmann scheinbar auch entgegen sind, von einer „Verballhornung der Marxschen Theorie“. Joachim Perels: Sozialistisches Erbe an bürgerlichen Menschenrechten?, in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik. Heft 4/1989, S. 52-62. Dieses Urteil trifft Lohmann nicht weniger als seine spiegelverkehrten ‚Marxinterpreten‘. Die Arbeit Lohmanns hat nicht nur den ‚Vorzug‘, dass anhand seiner Fehlinterpretation der eigentliche Gehalt der marxschen Kritik ex negativo verdeutlicht werden kann; sie ist darüber hinaus eloquenter Ausdruck des politischen Zeitgeistes. Lohmann selbst nimmt zum Aufhänger seiner Interpretation die Veröffentlichung des ‚Schwarzbuch des Kommunismus‘ (1998). Sein redundantes Ausklammern aller, sich durchaus unterscheidenden kritisch-marxistischen Interpretationen ist kein Zufall, sondern gehört in den Kontext der „Zerstörung des emanzipatorischen Gedächtnisses“, die daran arbeitet, die Tradition sozialistischer und, hier zu Lande nie stark gewesener, anarchistisch-libertärer Stalinismuskritik zum Verschwinden zu bringen. Vgl. Joachim Perels: Die Zerstörung des emanzipatorischen Gedächtnisses. Verdrängung sozialistischer Stalinismuskritik – Relativierung des Nationalsozialismus, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler: Die Illusion der neuen Freiheit. Realitätsverleugnung durch Wissenschaft, Hannover 1999, S. 74-88. Eine unerbittliche Kritik des Stalinismus, die nicht einhergeht mit der Apologie der kapitalistischen Herrschaft, die sich nicht den Begriff des Kommunismus von massenmordenden Diktatoren entwenden und sich nicht davon abbringen lässt, Marx mit dem ihm gebührenden Ernst zu studieren, ist dem bürgerlichen Bewusstsein Anathema. Das Jahrbuch ‚Politisches Denken‘ ist im Übrigen eine gelehrte Plattform teutonischer Nachhutgefechte des postkommunistischen Antikommunismus, dessen Munition aus dem Waffenarsenal altbekannter antimarxistischer Klischees stammt. Grotesker Tiefpunkt ist die Denunziation von Volker Gerhardt: Die Asche des Marxismus. Über das Verhältnis von Marxismus und Philosophie, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1998, S. 17-46. Auch dieses Pamphlet ‚verdient‘ nur Erwähnung, da es paradigmatisch nahezu alle Vorurteile über Marx vereint, und zwar von einem Autor zusammengeworfenen, der in Bezug auf Nietzsche und Kant wertvolle und differenzierte Interpretationen liefert. Die Schrift ist offensichtlich (hochschul)politisch – insbesondere an die Universitäten im „Ostteil Deutschlands“ (S. 46) gerichtet – motiviert: Es geht um die Exkommunikation von Marx aus dem Pantheon der großen Denker. Erst wird die marxsche Theorie zum „radikale[n] Journalismus“ (S. 38) degradiert, um Marx dann in altväterlicher Manier „Anerkennung als Schriftsteller“ zu zollen und sich mit peinlicher Spießerei der von Marx enttäuschten „jugendlich-hoch-herzigen Seelen“ (S. 45) anzunehmen.

121 Lohmann unterstellt Marx, dass er die Staatsbürgerrechte „unter der Hand“ in „Staatsbürgerpflichten“ umdeute und als „Rechte von zuvor gleichgeschalteten Individuen“ (S. 96) begreife. Er gibt hierfür keinen Textbeleg bei Marx an und

schenrechten als Staatsbürgerrechten die Menschenrechte als Bürgerrechte oder präziser: die Rechte des Menschen als Menschen der bürgerlichen Gesellschaft. Ohne Umschweife konstatiert Marx, dass die „Gewissensfreiheit“ und das „*Privilegium des Glaubens*“ als „*Menschenrecht*“ (362) anerkannt sind, was für ihn keine arbiträre, sondern notwendige Tatsache ist. Auf „beliebige Weise religiös“ (363) zu sein, widerspricht nicht, sondern ist, wie dargelegt, eine Errungenschaft der politischen Emanzipation.

Marx fragt, wer der vom „*citoyen*“, das Subjekt der Staatsbürgerrechte, „unterschiedene *homme*“ (363) der Menschenrechte ist und gibt zugleich die Antwort: Niemand „anders als das *Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*“ (363f.). Die Rechte des Menschen als „Mensch schlechthin“ sind die Rechte des „Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft“ (364). Die als natürlich verstandenen Rechte des Menschen, so die Kritik von Marx, sind folglich in Wahrheit historisch spezifische Rechte, die auf einer „Verallgemeinerung eines ganz spezifischen ‚Menschentyps‘ beruhen“<sup>122</sup>: des „egoistischen Menschen“ (364).<sup>123</sup>

zieht über die Schrift ‚Zur Judenfrage‘ – außer äußerst dürftigen z. T. sinnverstellenden Hinweisen auf das ‚Manifest der Kommunistischen Partei‘, dem ‚Kapital‘ und der ‚Kritik des Gothaer Programms‘ – auch keine anderen Arbeiten von Marx und Engels hinzu. Lohmanns Behauptung, Marx diskreditiere „insbesondere die politischen Teilnehmerrechte“ (S. 103) ist schlicht falsch. Besonders Marx’ Bonapartismusanalysen zur Verselbständigung staatlicher Gewalt – die Rückkehr „zur unverschämten einfachen Herrschaft von Säbel und Kutte“ (MEW 8, 118) – als politische Option der bürgerlichen Gesellschaft zur Aufrechterhaltung der ökonomischen Klassenherrschaft sprechen eine andere Sprache: Unter den Bedingungen des Klassenkampfes wird von der Bourgeoisie, „was sie früher als ‚*liberal*‘ gefeiert“ hat, „jetzt als ‚*sozialistisch*‘ verketzert“ (154). Die „Bourgeoisie hatte die richtige Einsicht, daß alle Waffen, die sie gegen den Feudalismus geschmiedet, ihre Spitze gegen sie selbst kehrten [...]. Sie begriff, daß alle sogenannten bürgerlichen Freiheiten und Fortschrittsorgane ihre *Klassenherrschaft* zugleich an der gesellschaftlichen Grundlage und an der politischen Spitze angriffen und bedrohten, also ‚*sozialistisch*‘ geworden waren“ (153). Engels zog den einzig richtigen Schluss: „ohne Preßfreiheit, Vereins- und Versammlungsfreiheit“ ist „keine Arbeiterbewegung möglich“ (MEW 16, 72). Denn „ohne diese Freiheiten kann sie selbst sich nicht bewegen; sie kämpft in diesem Kampf für ihr eigenes Lebenselement, für die Luft, die sie zum Atmen nötig hat“ (77). In diesem Geist steht noch Rosa Luxemburgs hellsichtige Kritik an der bolschewistischen Revolution. Vgl. J. Perels: Sozialistisches Erbe, S. 59 f. Lohmann unterschiebt Marx die Position des späteren Parteikommunismus, der in der Tat, besonders in Bezug auf den Faschismus, fatale Fehlinterpretationen zu Form und Inhalt bürgerlicher Herrschaft lieferte, die dem „Denken eines Marx oder Engels ins Gesicht“ schlugen. G. Schäfer: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus, S. 198. Marx wusste eben im Gegensatz zu manch seiner Epigonen, um den durch keine Dialektik zu relativierenden Abgrund zwischen „*liberté, égalité, fraternité*“ und „Infanterie, Kavallerie, Artillerie“ (MEW 8, 148). Vgl. hierzu insgesamt Gert Schäfer: Die kommunistische Internationale und der Faschismus, 3. Aufl. Offenbach 1977, bes. S. 73 ff.

122 A. Maihofer: Recht bei Marx, S. 92.

123 Der Begriff des Egoismus hat bei Marx und Engels keine pejorative Bedeutung, wie Lohmann fälschlicherweise annimmt, der Marx kontrafaktisch als „anthropo-

Das Menschenrecht auf Freiheit erscheint in diesem Kontext als das Recht, „alles zu tun und zu treiben, was keinen andern schadet [...]. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade“ (364). Es ist das Recht auf „Absonderung“ des „auf sich beschränkten Individuums“ (364), das seine „praktische Nutzenanwendung“ im „Menschenrecht des Privateigentums“ hat, welches darin besteht, „unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren“ (365). Die individuelle Freiheit und ihre ‚Nutzanwendung‘ „bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft“, die „jeden Menschen im andern Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke* seiner Freiheit finden“ (365) lässt. Das Recht der Gleichheit reduziert sich darauf, dass „jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich beruhende Monade betrachtet wird“ (365). Das Recht auf Sicherheit ist schlussendlich der „höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der Polizei“ (365); es dient letztlich der „*Versicherung*“ (366) des allgemeinen Egoismus: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft“ (366) ist. Marx sagt damit an keiner Stelle, dass diese Rechte keinen historischen Fortschritt darstellen, dass die Freiheit *nur* die Freiheit des Privateigentums darstellt oder die Rechte in Wirklichkeit bloße Privilegien der Kapitalistenklasse seien. Die Rede von den ‚sogenannten Menschenrechten‘ impliziert nicht eine Abwertung ihrer allgemeinen Bedeutung, sondern eine Kritik an der Verallgemeinerung des Menschen der bürgerlichen Gesellschaft zum Menschen schlechthin. Es ist dies primär eine Kritik am ideologischen Schein

---

logische Zielvorstellung“ (S. 94), einen an Rousseau angelehnten „Altruismus“ (S. 100) als „wahre, soziale Natur“ des Menschen (S. 103) unterstellt. Marx war wie Nietzsche, was im zweiten Hauptteil näher beleuchtet wird, Immoralist in dem Sinne, dass er nicht nur die ‚Kosten‘ bisheriger Moral reflektierte, sondern eine Perspektive menschlicher Emanzipation anvisierte, die über die moralische Besserung *hinausgeht*, selbstverständlich ohne bisherige Errungenschaften der menschlichen Emanzipation zu unterbieten. Hier projiziert Lohmann. Um eine moralische Verurteilung geht es Marx gerade nicht. Vgl. hierzu A. Böhm: Kritik der Autonomie, und C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 430-38. Wie Nietzsche, schwebt Marx (und Engels), wenn überhaupt von anthropologischen Zielvorstellungen gesprochen werden kann, ein Mensch vor, der „weder gut noch böse“ (MEW 2, 180) sein muss. Der Moralist hasst „jeden Egoismus, und predigt Menschenliebe“ (MEW 27, 12), wie Engels in Bezug auf Moses Heß an Marx schreibt. Der „wahre Ausgangspunkt“ des Kommunisten ist dagegen „selbststrebend der Egoismus“ (12). Und noch deutlicher: „Der *Kommunismus* ist deswegen unserm Heiligen rein unbegreiflich, weil die Kommunisten weder den Egoismus gegen die Aufopferung noch die Aufopferung gegen den Egoismus geltend machen [...]. Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral* [...]. Die Kommunisten wollen also keineswegs [...] den ‚Privatmenschen‘ dem ‚allgemeinen‘, dem aufopfernden Menschen zuliebe aufheben [...] worüber“ man sich, wie Marx und Engels schon ihren damaligen Kritikern entgegenhielten, „bereits in den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘ die nötige Aufklärung hätte holen können“ (MEW 3, 229). Geschichte wiederholt sich, die Gerüchte werden nicht wahrer.

der bürgerlichen Gesellschaft, die eigentlich natürliche Form menschlicher Vergesellschaftung zu sein: „Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen [den Menschenrechten; d. Verf.] als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbstständigkeit“ (366).

Was Marx hier noch im Vokabular der feuerbachschen Wesensphilosophie ausdrückt, ist der Sachverhalt eines bürgerlichen (Selbst)Missverständnisses über die Konstituierung der Gesellschaft. An dieser Stelle sei ein Vorgriff, da das Mißverständnis auf den Punkt bringend, erlaubt: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein *zoon politikon*<sup>124</sup>, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann“ (MEW 42, 20). Der ‚Egoismus‘ des Bourgeois ist daher auch keine moralische Verfehlung, sondern Produkt einer historisch spezifischen Form menschlicher Vergesellschaftung: „Erst in dem 18. Jahrhundert, in der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, treten die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem einzelnen als bloßes Mittel für seine Privat Zwecke, als äußere Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelt einzelnen, ist gerade die der bisher entwickeltesten gesellschaftlichen [...] Verhältnisse“ (20).

Dementsprechend wiederholt Marx seine bereits bekannte Kritik, dass das „*politische Gemeinwesen*“ zum Mittel der bürgerlichen Gesellschaft „degradiert“ (MEW 1, 366) wird. Die politische Revolution brachte den Fortschritt den „politischen Staat als *allgemeine* Angelegenheit“ zu konstituieren und den „*politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft*“ (368) aufzuheben<sup>125</sup>: „Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. [...]. Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik“ (369). Die entpolitisierte Gesellschaft ist mit ihren freigesetzten egoistischen Menschen die „Basis“ des „*politischen* Staats“, der die spezifisch bürgerliche Freiheit in den Menschenrechten „anerkennt“ (369). Die Menschenrechte sind die „Anerkennung der *zügellosen* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente“ (369), die den Lebensinhalt der bürgerlichen Gesellschaft darstellen. Der Mensch der

124 Altgriechisch im Original.

125 Marx bezeichnet die feudale Gesellschaft auch als „alte bürgerliche Gesellschaft“, die „*unmittelbar* einen *politischen* Charakter“ (367) hatte. Die historische Ausdehnung der bürgerlichen Gesellschaft ist eine begriffliche Ungenauigkeit; in der Sache war sich Marx über die spezifische Differenz von vorbürgerlicher und bürgerlicher Gesellschaft im Klaren. Die ‚funktionale Differenzierung‘ von Politik und Ökonomie als Kennzeichen moderner Gesellschaften war ihm via Hegel längst bekannt. Auch wenn Marx den ökonomischen Produktionsprozess der bürgerlichen Gesellschaft noch nicht analysierte, ist es folglich einseitig zu behaupten, dass Marx in ‚Zur Judenfrage‘ „nicht die *differentia specifica* zwischen vorbürgerlicher und bürgerlicher Gesellschaft anzugeben weiß, weil er nur die Waren- und Geldzirkulation analysiert.“ So D. Claussen: Grenzen der Aufklärung, S. 99.

bürgerlichen Gesellschaft erscheint aber als der „*natürliche*“ Mensch, da sich die „*selbstbewußte Tätigkeit*“ des Menschen auf den „*politischen Akt*“ beschränkt und somit die monadische Existenz des Menschen als „*vorgefundne[s] Resultat*“ bestehen lässt und ihn als Gegenstand der „*unmittelbaren Gewißheit*“ (369) nimmt<sup>126</sup>: „Die *politische Revolution* löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft [...], als zu einer nicht weiter begründeten *Voraussetzung*, daher als zu ihrer *Naturbasis*“ (369). Der Priorität der bürgerlichen Gesellschaft über die abstrakte politische Allgemeinheit korrespondiert im bürgerlichen Individuum die Direktion in den wirklichen egoistischen Menschen und in eine „*allegorische, moralische Person*“ (370). Die marxsche Forderung lautet daher:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (370).

Marx bezieht sich in diesem Kontext explizit *nicht* „zustimmend“<sup>127</sup> auf Rousseau, sondern zitiert dessen ‚Contract Social‘ als „richtig[e]“ (370) Schilderung der *politischen* Emanzipation, deren Horizont Marx nicht nur überschreiten will, weil er (bürgerlich) beschränkt ist, sondern weil diese auch in ihrer demokratischen Form „*identitätslogisch strukturiert*“<sup>128</sup> ist. Die Individualität wird nicht von der menschlichen bzw. sozialen Emanzipation, die diese vielmehr erst freisetzt, sondern von der politischen Revolution bedroht, die, wie Marx wenige Monate später zu formulieren weiß, auf dem Glauben an die „*Allmacht des Willens*“ beruht und somit den typischen Irrungen des „*politischen Verstandes*“ (402) aufsitzt, auf dem Wege der Politik alles erreichen zu können, was man nur wolle; eine Annahme, die wie Marx gezeigt hat, unter der Guillotine endet. Die menschliche Emanzipation hat einen Weg zu beschreiten, der sich keinen Illusio-

126 Die sinnliche Gewissheit ist die „abstrakteste und ärmste Wahrheit“: sie „sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist“. G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 69. „Marx’s claim that to regard the human being as a ‚natural object‘ is equivalent to considering the human as an ‚object of immediate certainty‘ depends on the hegelian opposition between natural consciousness (sense certainty) and historical consciousness (reflection)“, kommentiert treffend Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 91. „Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler der Philosophen“ (KSA 2, 24), meint auch Nietzsche, der dies explizit auf die falsche Verallgemeinerung historisch spezifischer Menschentypen münzt.

127 Wie G. Lohmann: Karl Marx’ fatale Kritik der Menschenrechte, S. 100, meint. Dass er mit dieser falschen Annahme nicht allein steht, zeigt A. Maihofer: Recht bei Marx, S. 97-99, an weiteren Beispielen.

128 A. Demirovic: Marx und die Aporien der Demokratietheorie, S. 70.

nen über die „*Schranken des Willens*“ (402) hingibt und von politischer Kritik zur Kritik der Politik in toto, d.h. am „*Wesen des Staats*“ (401), fortschreitet. Marx geht diesen Weg, weil er in der Kritik der Französischen Revolution nicht nur die Verwechslung von politischer und menschlicher Emanzipation, wo ein Teil für das Ganze genommen wird, aufdeckt, sondern ebenfalls luzide sieht, wie der Illusion der politischen Emanzipation über ihre eigentliche Bedeutung der Terror inhäriert. Marx lässt offen, wie er sich die menschliche Emanzipation im Unterschied zur politischen konkret vorstellt. Gewiss ist aber die „Postulierung eines neuen Menschen, der selbst nur Teil eines Ganzen sein soll“<sup>129</sup>, das „unmittelbar und ohne jede Vermittlung“ existiert und „alles Differente, Andere, Fremde“<sup>130</sup> ausschließt, das genaue Gegenteil der marxischen Konzeption. Diese tendenziell totalitäre Konzeption menschlicher Emanzipation ist vielmehr die Gefahr der politischen Fassung der menschlichen Emanzipation. Es geht Marx weder um die Schaffung eines neuen Menschen, sondern um die „*Zurückführung*“ (370) seiner ihm entfremdeten gesellschaftlichen Potenzen auf sich selbst, noch um gewaltsame Homogenität und Uniformität – Imaginationen eines „ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus“ (MEW 40, 534) – sondern um die Aufhebung einer historisch spezifischen Form gesellschaftlicher Zerrissenheit, welche das Individuum in ein konkretes und abstraktes, jeweils aber defizitäres, spaltet. Marx' Projekt der menschlichen Emanzipation hat als Telos die gesellschaftliche Befreiung des Einzelnen, der in seiner je spezifischen Nichtidentität und Diversität erst jenseits der paradoxen *uniformierenden Atomisierung* der bürgerlichen Gesellschaft und der *abstrakten Homogenität* des staatsbürgerlichen Subjekts in Erscheinung treten kann. Die menschliche Emanzipation ist die Zurücknahme des externalisierten Selbstbezugs (Staat) und der entfremdeten Potenzen der Gesellschaft in die Gesellschaft selbst, *nicht* aber zum Zwecke einer uniformen Allgemeinheit, sondern zur Befreiung des je Einzelnen. Die „Bedeutung des Prozesses der sozialen Revolution besteht deshalb darin, den homogenen Horizont der kapitalistischen Gesellschaftsformation aufzureißen, der Existenz der Vielfalt gesellschaftlicher Lebensformen und Interessen offene Anerkennung zu verschaffen“<sup>131</sup>. Eine solche Konzeption hat über den Staat, der noch in seiner demokratischen Verfassung von der sozialen Wirklichkeit der Individuen abstrahieren muss und als abstrakte Allgemeinheit sie unter sich subsumiert, als Paradigma der menschlichen Emanzipation hinauszugehen.

Die Perspektive ist nicht die totalitäre Aufhebung von Staat und Gesellschaft, sondern eine qualitativ höhere Form menschlicher Freiheit, die zu ihrer Bedingung das erreichte Maß an Freiheit qua politischer Emanzipation hat. Marx setzt die liberale Demokratie und die Menschenrechte als unhintergehbare *conditio sine qua non* menschlicher Emanzipation voraus: Sie sind die gegen ihre eigenen

129 G. Lohmann: Marx' fatale Kritik der Menschenrechte, S. 102.

130 Ebd., S. 94.

131 A. Demirovic: Demokratie und Herrschaft, S. 76.

regressiven Tendenzen zu verteidigenden Normen der kapitalistischen Gesellschaft, „ihr historisch erreichtes und zu erreichendes ökonomisches, politisches und allgemein kulturelles Niveau.“<sup>132</sup> Weder in den Texten vor ‚Zur Judenfrage‘ noch in den darauf folgenden spricht Marx von der Abschaffung menschenrechtlicher Standards und/oder politischer Freiheitsrechte. Er betont einzig und allein, dass in den Erklärungen der Menschenrechte ein historisch spezifischer Typus Mensch als natürlich bzw. überhistorisch ausgegeben wird. Seine Kritik ist, eigentlich banal, dass diese Rechte nicht das Ziel, sondern (nicht hintergehbare) Etappe auf dem Weg menschlicher Emanzipation sind. Die Menschenrechte werden nicht als Illusion, bewusste Verschleierung oder gar als Privilegien der Kapitalistenklasse denunziert, sondern als adäquater Ausdruck der partiellen menschlichen Freiheit in liberal-kapitalistischen Gesellschaften, die das zu „überschreitende gesellschaftlich-kulturelle Minimum“<sup>133</sup> einer kommunistischen Gesellschaft abgeben. Die Menschenrechte sind für Marx daher kein Ideal<sup>134</sup>, welches in der kommunistischen Zukunft zu verwirklichen ist, sondern Ausdruck des Kapitalismus wie er seinem ‚Begriff entspricht‘. Als solche sind sie aber die notwendige Minimalbedingung jeder menschlichen Emanzipation: Sie zu verletzen, nicht aber zu transzendieren widerspricht aller menschlichen Emanzipation.

Angesichts der Menschenrechtsverletzungen unvorstellbaren Ausmaßes im Namen des Kommunismus im Allgemeinen und von Karl Marx im Besonderen scheint jegliche Kritik an den Menschenrechten desavouiert zu sein. Eine solche Annahme supponiert Marx aber die Ansichten seiner Epigonen, die meinten, sich auf ihn berufen zu können und stellt somit keine immanente Kritik der marx-schen Argumentation, sondern eine historische ‚Nachverurteilung‘ dar. Auf dieser Ebene wäre genauso schlüssig einzuwenden, dass Marx die brutalsten Auswüchse der kapitalistischen Industrialisierung vor Augen hatte, als er die Menschenrechte kritisierte und so bisweilen zu einer Wortwahl fand, die dem heutigen Bewusstsein als ‚political incorrect‘ erscheint. Wie dem auch sei, die marx-sche Kritik der Menschenrechte ist bestechend, wenn sie als das genommen wird, was sie ist: Kein Plädoyer zur Abschaffung liberal-demokratischer Standards,

132 A. Maihofer: Recht bei Marx, S. 120.

133 Ebd., S. 126.

134 Es ist die „Eigentümlichkeit der Marxschen Gesellschaftstheorie, daß sie aufhört, Gesellschaft und Staat von den moralischen, rechtlichen und politischen Normen her zu denken. Produktionsverhältnisse enthalten Normen, lassen sich aber nicht formell unter die Kategorie der Norm subsumieren.“ A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 53. Dies heißt nicht, dass Marx in ‚Zur Judenfrage‘ schon die feuerbachianisch inspirierte Wesensphilosophie der menschlichen Gattung hinter sich gelassen hat. Die Struktur der Argumentation ist nach wie vor durch den „*Widerstreit zwischen Wesen und Wirklichkeit*“ gekennzeichnet. M. Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert, S. 100. Entfremdung wird von Marx wesentlich als Dualismus der wirklichen Existenz der Individuen zu ihren wahren Gattungswesen beschrieben. Der unpräzise, später heftig kritisierte, da letztlich ontologischer Abkunft, Begriff des Gattungswesens mag auch die beschriebenen anti-individualistischen Assoziationen hervorrufen.

sondern Kritik an der Naturalisierung des bürgerlichen Typus Mensch und seiner Vergesellschaftung. In diesem Sinne hat die Schrift ‚Zur Judenfrage‘ „Schlüsselbedeutung“<sup>135</sup> auch für das weitere Schaffen von Marx.

Marx beschreibt im zweiten Teil ‚Zur Judenfrage‘<sup>136</sup> die menschliche Entfremdung erstmals mit einem ökonomischen Terminus: dem Geld. Da Marx hier noch nicht begriffen hat, dass das Geld nur der dingliche Ausdruck einer „bestimmten historischen Gesellschaftsformation“ (MEW 25, 822), „bloß Resultat des gesellschaftlichen Prozesses“ (MEW 42, 165) „voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten“ (MEW 23, 87) ist, bleibt die frühe marxsche Geldkritik im Schein der Zirkulation gebannt. Sie ist daher abschließend nur unter dem eingangs erwähnten Aspekt, dass sie anti-antisemitisch argumentiert, darzustellen.

Die theologische Dimension der ‚Judenfrage‘ hinter sich lassend, fragt Marx, welches der „weltliche Grund des Judentums“ (MEW 1, 372) ist. Es ist dies der „Eigennutz“, wie das „Geld“ ihr „weltlicher Gott“ (372) ist. Was ist dann aber der eigentliche Inhalt der Emanzipation der Juden? Nichts Anderes als die „Emanzipation vom *Schacher* und vom *Geld*“, deren Ausdruck das Judentum als ein „allgemeines *gegenwärtiges antisoziales* Element“ (372) ist. Im Juden wird handgreiflich, dass „durch ihn und ohne ihn *das Geld* zur Weltmacht“ (373) geworden ist. Wenn Marx vom Judentum spricht, ist daher keine religiöse Konfession oder ethnische Gruppe gemeint, sondern der allgemeine Charakter der bürgerlichen Gesellschaft. Der Jude ist der Prototyp des Bourgeois. Marx spricht daher auch davon, dass die „Christen zu Juden geworden sind“ (373).

Hat Marx im ersten Teil der ‚Judenfrage‘ Entfremdung mit dem bereits bekannten Modell der Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat, Bourgeois und Citoyen und, als neues Element, der Differenz von politischer und menschlicher Emanzipation beschrieben, so tritt mit dem Begriff des ‚Geldes‘ ein neues Konzept von Entfremdung auf. Das Bewusstsein der Krise wird gleichsam ökonomisch bzw. vorsichtiger formuliert: es macht Anleihen an ökonomische Termini. Das Gattungswesen ist nun nicht mehr primär zerrissen zwischen der unwahren Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft und der unwirklichen Wahrheit des politischen Staates, sondern verdinglicht in einem dem Menschen entfremdeten Gegenstand:

„Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter der Menschen – und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte *Wert* aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld

135 H.G. Conert: Vom Handelskapital zur Globalisierung, S. 93.

136 Umstritten ist, im welchem Maße das Denken Moses Hess' Einfluss auf Marx' Schrift ‚Zur Judenfrage‘ ausübte. R. Waser gibt eine schlüssige Antwort auf diese Frage, der sich hier angeschlossen wird: Teil 1 ist frei von Anleihen bei Hess, Teil 2, wahrscheinlich später verfasst, ist „ganz offensichtlich von Hess' Aufsatz ‚Über das Geldwesen‘ beeinflusst.“ Ders.: Autonomie des Selbstbewusstseins, S. 192.

ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dieses Wesen beherrscht ihn, und er betet es an“ (374f.).

Das Judentum selbst ist nicht die Ursache der kapitalistischen Gesellschaft<sup>137</sup>; es konnte „keine neue Welt schaffen“ (376). Der Jude ist vielmehr Ausdruck dieser, die sein reales Wesen darstellt, das sich unter den Bedingungen der vollkommenen politischen Emanzipation verallgemeinert. Nicht im „Pentateuch oder im Talmud, in der jetzigen Gesellschaft finden wir das Wesen des heutigen Juden“ (377). Unmissverständlich schreibt Marx zusammen mit Engels ein Jahr später, dass es in „Wahrheit die Aufgabe sei, das *Judentum der bürgerlichen Gesellschaft*, die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis, die im *Geldsystem* ihre Spitze erhält, aufzuheben“ (MEW 2, 116). Marx bedient Klischees die heutigen Ohren Schmerzen bereiten. Der Kern seiner Argumentation ist aber nicht nur anti-antisemitisch, sondern eröffnet den Juden als progressivste Agenten kapitalistischer Modernisierung die Perspektive, dass *ihre Arbeit an ihrer Emanzipation* zugleich eine Arbeit an „*der menschlichen Emanzipation schlechthin*“ (MEW 1, 372) darstellt.

## 1.4 Proletariat und Entfremdung

Marx' zweiter Artikel für die ‚Deutsch-Französische[n] Jahrbücher‘: ‚Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung‘ wurde von Ende 1843 bis Januar 1844 in seiner neuen Wahlheimat Paris verfasst. Marx selbst maß dieser Schrift, wie er Monate später an Feuerbach schrieb, „keinen besondern Wert bei“ (MEW 27, 425) und stapelte somit, zumindest was die sprachliche Intensität des Textes betrifft, tief. In der Tat geht die ‚Einleitung‘ argumentativ weniger über das bereits erreichte theoretische Niveau hinaus, als sie vielmehr den bisherigen Entwicklungsweg des marxschen Denkens zusammenfasst. Neu ist allerdings, was für das weitere Werk von Marx bekanntlich konstitutiv ist, dass das Proletariat erstmals als welthistorisches Subjekt in Erscheinung tritt. Im Folgenden werden daher zwei Aspekte der Schrift betrachtet werden: Zum einen Marx' Selbstauskunft über den erreichten Stand der Debatte, zum anderen seine Einführung des Proletariats in die Theoriebildung.

---

137 Religionssoziologisch sieht Marx in ‚Zur Judenfrage‘ erstmals vielmehr eine Verbindung von Christentum und bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung: „aber die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich erst in der *christlichen Welt*“, da diese „*alle* nationalen, natürlichen, sittlichen, theoretischen Verhältnisse dem Menschen *äußerlich* macht“ (376) und somit den Boden schuf, auf dem die bürgerliche Monade gedeihen konnte.

### 1.4.1 Das Proletariat und die Philosophie

Die ‚Einleitung‘ beginnt mit der Feststellung, dass in Deutschland durch Feuerbachs<sup>138</sup> Philosophie die „*Kritik der Religion* beendetigt“ (MEW 1, 378) ist. Der Mensch ist als Produzent der Religion entlarvt, und seine religiösen Projektionen sind als „*Widerschein* seiner selbst“ (378) begriffen. „Aber“ so Marx, „der Mensch ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat. Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltverhältnis*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind“ (378). Es ist dies der Punkt, welcher Marx von Anfang an über Feuerbach hinausgehen lässt. Die Religion wird von Marx als Produkt spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse dechiffriert, so dass die Kritik der Religion nur die „Voraussetzung aller Kritik“ (378) darstellt: „Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertals*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist“ (379). Der Kampf gegen das „*Opium* des Volks“ (378) ist folglich ein Kampf gegen die „imaginären Blumen an der Kette“ der Knechtschaft, nicht aber „damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche“ (379). Die irreligiöse Kritik hat fortzuschreiten:

„Es ist also Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“ (379).

Marx beschreibt hier seine eigene philosophische Entwicklung seit seiner Dissertationsschrift. Im Folgenden rechtfertigt Marx die Beschränkung der bisherigen Kritik auf die Kritik der deutschen Philosophie damit, dass allein die *geistigen* Zeugnisse in Deutschland auf der Höhe der Zeit stehen. Eine Kritik der gesellschaftlichen Zustände in Deutschland sieht Marx als bloßen „Anachronismus“ (379) an, da sie sich letztlich „*unter dem Niveau der Geschichte*“ bewegen und „ebenso verächtliche und verachtete *Existenzen*“ (380) darstellen. Hier hilft keine Kritik, sondern nur die „*Denunziation*“ (380). Eine Kritik, die auf die „*moderne* politisch-soziale Wirklichkeit“ (382) zielt, kann daher keine der deutschen Zustände sein.

Marx nimmt in diesem Kontext daher „unausgesprochen“<sup>139</sup> die seit seiner Dissertationsschrift schwelende Thematik der Verwirklichung bzw. Verweltlichung der Philosophie und des Philosophisch-Werdens der Philosophie wieder

138 Der Feuerbachbezug geht expressis verbis auf ‚Die heilige Familie‘ zurück: „Erst Feuerbach [...] vollendete die *Kritik der Religion*“ (MEW 2, 147).

139 E. Braun: Verwirklichung der Philosophie, S. 70.

auf. Da allein die deutsche Philosophie mit der „*offiziellen* modernen Gegenwart *al pari*“ (383) steht, ist auch nur die Kritik dieser, eine, die ihren Namen verdient. Marx bekundet daher, dass die „*praktische* politische Partei in Deutschland“ zu „Recht“ die „*Negation der Philosophie*“ (383f.) fordert, sie aber „Unrecht“ (384) habe, indem sie die Negation als bloße Abwendung von der Philosophie versteht. Die praktische Partei will an die wirklichen „Lebenskeime“ des Volkes anknüpfen, übersieht dabei aber, dass diese in Deutschland „nur unter seinem Hirnschädel“ (384) zu finden sind. Von daher formuliert Marx: „*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*“ (384). Mit „*umgekehrten* Faktoren“ begeht die „*theoretische* von der Philosophie her datierende politische Partei“ dasselbe „Unrecht“ (384); sie macht den Fehler, „sich unkritisch zu sich selbst“ zu verhalten, d.h. unhinterfragt die Voraussetzungen und Resultate der Philosophie zu übernehmen, ohne zu verstehen, dass diese selbst nicht der (falschen) Wirklichkeit konträr gehen, sondern Ausdruck „dieser Welt“ (384) sind. Deutsche Philosophie und deutsche Wirklichkeit koinzidieren in ihrer Zerrissenheit. Die philosophische Kritik an deutschen Zuständen übersieht, dass sie als solche nur Ausdruck jener ist. Ihr Seinsstatus konterkariert ihre Intentionen in der Substanz: „*Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben*“ (384).

Marx stellt diesen beiden defizitären Positionen nun, anders noch als in der Dissertationsschrift, entschieden eine dritte, eigene Position entgegen. Sein Programm ist die praktische Kritik der Philosophie. Die ‚Kritik der Philosophie‘ ist äquivok zu verstehen, sie bedeutet sowohl praktische Kritik an der Wirklichkeit im Namen der Philosophie als auch an der bisherigen Philosophie selbst, und zwar mit dem Telos, die Insuffizienz und Zerrissenheit beider aufzuheben. Die Kritik der deutschen Philosophie, die durch „Hegel ihre konsequenteste, reichste, und letzte Fassung erhalten hat“, ist daher zugleich „kritische Analyse“ von Staat und Gesellschaft *und* die „entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen *Weise*“ (384) des deutschen Bewusstseins: die „*Deutschen haben in der Politik gedacht, was die andern Völker getan haben. Deutschland war ihr theoretisches Gewissen*“ (385) und hat als solch Abstraktes die Abstraktionen der modernen Gesellschaft treffend ausgedrückt. Die Kritik der deutschen Philosophie kann daher nicht theoretisch-immanent bleiben, sie muss das Denken sprengen und zur politischen Praxis übergehen:

„Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. [...]. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (385).

Marx spricht hier noch im Zusammenhang einer „*radikalen* deutschen Revolution“ (386) von dem ‚Volk‘ oder von den ‚Massen‘ als potentiell revolutionäres Subjekt-Objekt: „Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elements, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist“ (386). Es genügt eben nicht, dass der „Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen“ (386). Erst am Ende seiner ‚Einleitung‘ spricht Marx von der Klasse des Proletariats<sup>140</sup> als derjenigen gesellschaftlichen Kraft, die die Doppelbewegung der Verweltlichung der Philosophie und des Philosophisch-Werdens der Welt zustande bringen kann. Marx führt das Proletariat als Kraft ein, die auf Grund ihrer totalen Negativität gleichsam ins Positive umschlagen muss. Das Proletariat ist die „Klasse mit *radikalen Ketten*“, die letztlich keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, sondern deren „Auflösung“ (390) ist. Ihr *universeller* Charakter ist ihr universelles „Leiden“ (390). Ihre Forderungen sind daher universell und nicht partiell; sie kann kein besonderes Recht einfordern, da ihre Existenz das „*Unrecht schlechthin*“ (390) darstellt. Das Proletariat, die „*künstlich produzierte Armut*“ (390) der kapitalistischen Gesellschaft, ist die

140 Es ist umstritten aus welchen Quellen sich der marxische Begriff des Proletariats speist. Häufig wird als theoretische Quelle für das marxische Wissen über die sozialistische Gedankenwelt und das Proletariat das bedeutende Werk ‚Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs‘ (1842) von Lorenz Stein *behauptet*. Quellenbeweise gibt es hierfür nicht. Marx äußert sich zu diesem Werk erst ab Ende 1844, und zwar negativ. Eine ausführliche Darstellung der Problematik einer angeblichen Marx-Stein-Beziehung bietet Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 121-218, der darlegt, dass es für die Behauptung, „daß das Steinsche Buch einen großen Einfluß auf den Marxschen Übergang zum Kommunismus [...], keine direkten Belege“ (S. 290) gibt. Brisant ist es zumindest, wenn eine ganze Dissertationsschrift wesentlich auf der nicht belegbaren Behauptung aufbaut, dass die marxische ‚Einleitung‘ eine Widerlegung bzw. Positivierung des ‚negativen Arbeiterexklusivismus‘ von Stein sei. So Thomas Meyer: Der Zwiespalt in der Marx’schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts, Kronberg/Ts. 1973, S. 79-81. Erheblich wichtiger für seine ‚Entdeckung‘ des Proletariats ist die Bedeutung der Kontakte zu französischen Sozialisten und Kommunisten, die Marx in Paris noch Ende 1843 aufnahm. Dies legt insbesondere, mit starker Betonung für die marxische Theorienentwicklung *nach* der ‚Einleitung‘, Löwy dar: The theory of revolution, S. 63-85. Welch gewaltigen Eindruck das französische Proletariat auf Marx machte, geht aus einem Brief an Feuerbach vom 11.8.1844 hervor: „Sie müßten einer der Versammlungen der französischen ouvriers beigewohnt haben, um an die jungfräuliche Frische, an den Adel, der unter den abgearbeiteten Menschen hervorbricht, glauben zu können. [...]. Jedenfalls aber bereitet die Geschichte unter diesen ‚Barbaren‘ unserer zivilisierten Gesellschaft das praktische Element zur Emanzipation des Menschen vor“ (MEW 27, 426). Man ist geneigt, Horkheimers Worte zu zitieren, die ohne Bezug auf Marx dessen Euphorie doch einen ‚rationalen‘ Kern zu entlocken vermögen: „Der Adel von Geburt wird wieder eingeführt, wenn sein Gegenteil, die Gleichheit der Menschen, aus einer Ideologie zur Wahrheit wird.“ Max Horkheimer: Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften 3, S. 249-276, hier S. 271.

Kraft der universellen menschlichen Emanzipation –hier liegt der theoretische Fortschritt zu ‚Zur Judenfrage‘. Der ‚völlige Verlust des Menschen‘ in der proletarischen Existenz kann nur durch die ‚völlige Wiedergewinnung des Menschen‘ (390) qua ‚radikale Revolution‘ (388) überwunden werden:

„Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, dann spricht es nur das *Geheimnis seines eignen Daseins* aus, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung. [...]. Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen [...]. Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie“ (391).

Marx konzipiert hier eine doppelte Aufhebungsbewegung in der Theorie zur Kritik, Praxis zur Revolution wird: „Die doppelte Bewegung hat ein doppeltes – ideales und reales – Subjekt und ein doppeltes – ideales und reales – Objekt. Ideales Subjekt ist der Kritiker und ideales Objekt die Philosophie. Reales Subjekt ist das Proletariat und reales Objekt die Welt. Das doppelsinnige Verhalten beider Subjekte zur Philosophie ist die Verweltlichung der Philosophie und das doppelsinnige Verhalten zur Welt das Philosophisch-Werden der Welt.“<sup>141</sup> Marx intendiert die doppelte Aufhebung von Philosophie und Proletariat als Prozess, worin das Proletariat die vernünftigen Gehalte der idealistischen Philosophie zur Verwirklichung bringt und diese damit als bloße Gedanken negiert. Diese Aufhebung der Philosophie ist sowohl der theoretische Prozess der Transformation idealistischer Spekulation in gesellschaftstheoretische Kritik als auch der praktische Prozess der radikalen Revolution der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der die weltliche Grundlage der verkehrten Philosophie – die *geistige* Erscheinung der Zerrissenheit der Welt – zunichte macht. Dieser praktische Prozess der revolutionären Verwirklichung der Philosophie ist somit zugleich die Aufhebung des Proletariats, welches die *weltliche* Erscheinung der Zerrissenheit der Welt darstellt. Die *Verwirklichung* der Philosophie ist die *Aufhebung* des Proletariats, da der weltliche Grund, die reale Zerrissenheit, beider qua Revolution negiert wird.

Ohne Frage geht Marx hier einen gewaltigen Schritt über frühere Konzeption zur Überwindung der Krise der Wirklichkeit und des Denkens hinaus. Dennoch sollte man sich nicht von der fesselnden Rhetorik der ‚Einleitung‘ täuschen lassen. Marx’ erste Bestimmung des Seins des Proletariats und seiner historischen Aufgabe birgt Probleme. So scheint das Postulat des Endes der Religionskritik im Allgemeinen und politische Stoßrichtung der ‚Einleitung‘ im Besonderen eine erste Überwindung des feuerbachschen Materialismus anzudeuten. Gerade dies ist indes *nicht* der Fall. Da Marx zu diesem Zeitpunkt über keine konsistente Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und des kapitalistischen Produktionspro-

141 E. Braun: Verwirklichung der Philosophie, S. 78f.

zesses verfügt, besetzt er diese „Leerstellen mit erkenntnistheoretischen (Sinnlichkeit) und anthropologischen (Gattungswesen) Allgemeinheiten“<sup>142</sup>. Diese Surrogate einer fehlenden kritischen Gesellschaftstheorie dienen nicht mehr einer Fortführung der Religionskritik, sondern der Möglichkeit einer ersten philosophischen Begründung der Notwendigkeit einer radikalen Revolution. Feuerbachs Anthropologie des universellen ganzen Menschen dient der Überwindung der junghegelianischen Philosophie des Selbstbewusstseins, da mit dieser der Mensch nicht bloß als denkendes, sondern primär als sinnlich-leidendes Wesen wahrgenommen werden kann: „Feuerbachs anthropologisches Konzept des ganzen Menschen ermöglicht es Marx nun, die Situation des Proletariats in ihren Bedingungen und in ihren Zielen zu begreifen, denn unter der Voraussetzung des universellen Menschen kann und muß dann auch die Entfremdung als eine universelle verstanden werden, die sich auf alle ‚Seinsweisen‘ des Menschen erstreckt, also nicht nur auf sein Bewußtsein (die geistige Tätigkeit), sondern gleichermaßen auf seine Sinnlichkeit (die materielle Tätigkeit).“<sup>143</sup>

Zweifelsohne hat Marx von dem Projekt einer öffentlichen Aufklärung des an sich vernünftigen Staates und der idealisierten Menschheit längst Abstand genommen. In der ‚Einleitung‘ ist es eine spezifische Klasse, die qua negativer sozialer Exklusivität zur radikalen Revolution prädestiniert ist, die die Philosophie aufhebt, indem sie sie verwirklicht. Die Begründung der radikalen Revolution und ihre Konnexion mit dem Proletariat geschieht aber auf dem Boden der feuerbachschen Anthropologie, d.h. sie ist spekulativer Natur: „Letztlich ist es der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und dem Wesen des Menschen, der das Proletariat zur Revolution führen soll.“<sup>144</sup> Der spekulative Begriff des Gattungswesens hat unlängst den Begriff einer zu verwirklichenden vernünftigen, objektiven Idee gesellschaftlicher Wirklichkeit als basalen Inhalt der Theorie substituiert. Das Gattungswesen ist für Marx nicht nur „Maßstab der Kritik“, sondern dient auch zur Bestimmung des revolutionären Subjekts: „diejenige Klasse, die dem menschlichen Wesen am meisten entfremdet ist, muß zum Träger der radikalsten Revolution werden.“<sup>145</sup> Von daher geht M. Heinrich recht, wenn er schreibt, dass „die einzelnen inhaltlichen Momente“ in Marx’ theoretischer Entwicklung seit der Dissertation einen Wandel durchlaufen, ihre „grundlegende Struktur“ hingegen aber doch „gleich geblieben“ ist: „Wirklichkeit wird an einem ihr entgegengehaltenen Wesen gemessen und kritisiert.“<sup>146</sup>

Abgesehen von der problematischen feuerbachschen Anthropologie kann die gesamte Konzeption der Begründung des Proletariats als revolutionäres Subjekt nicht überzeugen. Diesem Konzept inhäriert die schon in seinen journalistischen

142 A. Arndt: Karl Marx, S. 36.

143 S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 176. Vgl. zum Feuerbachianismus bei Marx insgesamt ebd., S. 169-89.

144 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 102.

145 Ebd., S. 103.

146 Ebd., S. 103.

Arbeiten auftauchende Vorstellung einer prinzipiellen Unverdorbenheit der Besitzlosen. Wie bereits zitiert, spricht Marx vom Proletariat als ‚Adel‘, der die Menschen emanzipieren wird. Dass die soziale Exklusion, ja der völlige Weltverlust des Proletariats – sozialpsychologisch betrachtet – auch zu einer nur allzu verständlichen völligen Verrohung der Menschen und ihrer Beziehungen führen könnte, zieht Marx nicht in Betracht. Darüber hinaus ist auch die Konstruktion, dass die universell unterdrückte Klasse auf Grund ihrer universellen Degradation und Subalternität notwendig die radikalste und universellste Revolution anstrebt, argumentiv nicht zwangsläufig schlüssig. T. Meyer weist zu Recht darauf hin, dass es genauso schlüssig ist zu behaupten, dass dem universell Leidenden „schon mit einer graduellen Minderung seiner Leiden wesentlich geholfen sei“<sup>147</sup>. Dass z. B. in der deutschen Arbeiterbewegung nicht die Revolution, sondern die Integration der realgeschichtliche Regelfall war, untermauert diese These. Die Tendenz zur Glorifizierung des Proletariats ist folglich beträchtlich, aber auch erklärbar, hat Marx doch in den Arbeitern endlich die materielle Kraft, jenes Partikulare, welches die vernünftige Allgemeinheit (menschliche Emanzipation) zu verwirklichen weiß, gefunden, von der er erhofft, dass sie die innere wie gegenseitige Zerrissenheit von Welt und Philosophie aufzuheben imstande ist. Wie dem auch sei, der Grundstein einer Mystifikation des Proletariats als exklusiv revolutionärer Klasse ist gelegt, auch wenn Marx Jahre später so manchem Revolutionär vorwirft, das „Wort *Proletariat*“ zu „einem heiligen Wesen gemacht“ (MEW 8, 413) zu haben.

Über dies hinaus dominiert in der ‚Einleitung‘ die ‚dogmatic perspective‘ der Begründung revolutionärer Transformation, wie Sherover-Marcuse im Detail darlegt. Der von Marx supponierte negativ-universelle Charakter des Proletariats subsumiert die proletarische Subjektivität unter seinen sozial-ontologischen Status, d.h. aber, dass dem Proletariat *allein* auf Grund seines sozialen Seins revolutionäres Bewusstsein immanent ist: „the ‚Introduction‘ romantizes the ontological status of the proletariat [...]. It tends to deduce the emancipatory consciousness of the proletariat from its ontological status outside civil society. [...] the ‚Introduction‘ implies that a universalist subjectivity immediately belongs to the proletariat in virtue of its social being“<sup>148</sup>. Auch M. Löwy weist zu Recht darauf hin, dass Marx – von dem „standpoint of the theory of workers self-emancipation“<sup>149</sup> – in der ‚Einleitung‘ in signifikanter Weise das Proletariat letztlich als passives Element und materielle Grundlage zur Verwirklichung der Philosophie darstellt. Der Philosophie kommt als ‚Kopf‘ der menschlichen Emanzipation gegenüber dem Proletariat als ‚Herz‘ derselben Priorität zu.<sup>150</sup> In diesem

147 T. Meyer: Zwiespalt in der Marx’schen Emanzipationstheorie, S. 81.

148 Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 119.

149 M. Löwy: Theory of revolution, S. 59.

150 Die Nähe zu Feuerbach stellt sich hier auch expressis verbis dar: Feuerbach schreibt in seinen ‚Vorläufige[n] Thesen zur Reform der Philosophie‘, dass das „Denken“ das „Bedürfnis des Kopfes; die Anschauung, der Sinn, das Bedürfnis

Falle ist, wie Löwy betont, auch ohne den Begriff der ‚Partei‘ eine „remarkable analogy“<sup>151</sup> zu Lenin zu konstatieren: dieser formulierte bekanntlich in ebenfalls historisch wirkmächtigen Worten, „daß die Arbeiter ein sozialdemokratisches Bewußtsein *gar nicht haben konnten*. Dieses konnte ihnen nur von außen gebracht werden.“<sup>152</sup>

## 1.4.2 Moderne Nationalökonomie und Entfremdung

Die ‚Deutsch-Französischen Jahrbücher‘ waren ein kurzlebiges Projekt. Sie brachten es nur zu einer Doppelausgabe, in der allerdings auch Engels ‚Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie‘ erschien. Der Text von Engels führte nicht nur zur Kontaktaufnahme zwischen dem kommunistischen Kaufmann in Manchester und dem Trierer Exilanten, sondern dürfte mit den Schriften von Moses Hess wesentlicher Auslöser und Inspirator für Marx’ erste Beschäftigung mit Fragen der Nationalökonomie gewesen sein.<sup>153</sup> Nachdem Marx sich im Winter 1843/44 intensiv mit der Geschichte der Französischen Revolution, insbesondere

---

des *Herzens*“ ist. Das Herz ist die „Quelle der Leiden“. Auch die von Marx explizit hergestellte Verbindung von deutscher Theorie und französischer Praxis ist im Original feuerbachschen Ursprungs: Nur „wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem *scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik das antischolastische, sanguinistische Prinzip des französischen Sensualismus und Materialismus* vereinigt, nur da ist *Leben und Wahrheit*. [...] Das *Herz* – das weibliche Prinzip, der Sinn für das Endliche, der Sitz des Materialismus – ist *französisch gesinnt*; der *Kopf* – das männliche Prinzip, der Sitz des Idealismus – *deutsch*. Das Herz revolutioniert, der Kopf reformiert.“ Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Helmut Reichelt (Hg.): Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels, Frankfurt/Berlin/Wien 1975, S. 236-54, hier S. 245f. Marx übersendet im August 1844 als Beigabe seiner ‚Liebeserklärung‘ (A. Arndt) an Feuerbach, dem er bescheinigt, mit seinen „Schriften dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben“ (MEW 27, 425) zu haben, seine ‚Einleitung‘. Auf die eminente Bedeutung der philosophischen Manifeste Feuerbachs zum Verständnis der marxschen Schriften von ‚Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘ bis zu ‚Die heilige Familie‘ hat zu Recht Louis Althusser hingewiesen. Vgl. ders.: Für Marx, Frankfurt/Main 1968, bes. S. 43-50.

151 Löwy: Theory of revolution, S. 60.

152 Lenin: Was tun?, S. 166, in ders.: Ausgewählte Werke Bd. 1, S. 139-314. Diese Konzeption stammt übrigens, was gern übersehen wird, ursprünglich von Karl Kautsky, von dessen Überlegungen Lenin in extenso Gebrauch macht. Vgl. ebd., S. 174f.

153 Vgl. Hans-Georg Backhaus: Über den Doppelsinn der Begriffe ‚Politische Ökonomie‘ und ‚Kritik‘ bei Marx und in der Frankfurter Schule, in: Stefan Dornuf/Reinhard Pitsch, Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Eine Denkschrift in zwei Bänden. Band 2, München 2000, S. 12-213, bes. S. 127-43.

des Konvents, beschäftigte<sup>154</sup> und auf Grund seiner kommunistisch sich radikalierenden politischen Auffassungen, die ihn u.a. zu einem ersten Treffen mit dem russischen Emigranten Bakunin führte, im März 1844 mit Ruge brach<sup>155</sup>, begann er mit dem intensiven Studium der Politischen Ökonomie, um aus dieser eine „objektive Begründung“ für die spekulativ getroffene Bestimmung des Proletariats als revolutionäres Subjekt zu gewinnen, dessen „revolutionäre Bewegung logisches Resultat der inneren Dynamik der sich selbst aufhebenden bürgerlichen Gesellschaft“<sup>156</sup> sein sollte. Die in diesem Kontext entstandenen Aufzeichnungen, Entwürfe und Exzerpte sind zwar in weiten Teilen „unausgereifte Forschungsergebnisse“<sup>157</sup>, die im Ansatz allerdings bereits aufs Ganze gehen und in Bezug auf die marxische Hegel-Kritik zu einer nicht wiederholten Eindeutigkeit gelangen.

Die bisherige Form der Darstellung stößt hier an ihre Grenzen; eine Darstellung und Interpretation der gesamten sog. ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte‘, von der H. Marcuse 1932 erwartete, dass sie die „Diskussion über den ursprünglichen Sinn des Historischen Materialismus [...] auf neuen Boden stellen“<sup>158</sup> würde, ist hier nicht ausführbar. Es soll sich daher im Folgenden auf einen, allerdings entscheidenden Aspekt konzentriert werden: dem Begriff der Entfremdung. In einem ersten Schritt wird Marx’ Begriff der entfremdeten Arbeit, wie er ihn in seiner Kritik der Nationalökonomie entwickelt kurz rekonstruiert werden, um ihn dann in einem zweiten Schritt mit der progressivsten Form entfremdeten Denkens, des hegelschen Idealismus, in Kontext zu setzen. Abschließend wird der Gehalt und die Begründung des marxischen Entfremdungskonzepts mit Blick auf Kontinuität und Bruch zur ‚reifen‘ Kritik der politischen Ökonomie kritisch diskutiert.<sup>159</sup>

Marx’ Analyse der entfremdeten Arbeit geht „von den Voraussetzungen der Nationalökonomie“ (MEW 40, 510) aus, deren Erkenntnisse er sich durch ein „gewissenhaftes kritisches Studium“ (467) angeeignet hat. Axiomatischer Aus-

154 Nach Ruges Auskunft wollte Marx seinerzeit „Hegels Naturrecht kommunistisch kritisieren, dann eine Geschichte des Konvents, endlich eine Kritik aller Sozialisten schreiben.“ Hans Magnus Enzensberger (Hg.): Gespräche mit Marx und Engels, Frankfurt/Main 1981, S. 31. Überliefert sind Vorarbeiten zur Geschichte des Konvents. Vgl. MEGA<sup>2</sup> IV/2, S. 283-300.

155 Was Ruge daraufhin von Marx hielt, ist nachzulesen in: Enzensberger: Gespräche mit Marx und Engels, S. 21-35.

156 Rolf Peter Sieferle: Die Revolution in der Theorie in der Theorie von Karl Marx, Frankfurt/Berlin/Wien 1979, S. 35.

157 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 81.

158 Herbert Marcuse: Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, in ders: Ideen zur Grundlegung einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/Main 1969, S. 7-54, hier S. 7.

159 Gearbeitet wird mit MEW-Ausgabe der Manuskripte. Es ist allerdings in Erinnerung zu rufen, dass diese künstlich systematisiert sind. So bildet z.B. das ‚Hegel-Kapitel‘ ursprünglich keine Einheit. Vgl. zu diesen Fragen den Apparatband zu MEGA<sup>2</sup> I/2, S. 685-702.

gangspunkt der Nationalökonomie ist das „Faktum des Privateigentums“ (510), welches selber unhinterfragt vorausgesetzt und nicht erklärt wird. Die Nationalökonomie „unterstellt, was sie entwickeln soll“ (510), d.h. sie ist unkritisch, da sie die gesellschaftliche Wirklichkeit als geschichtsloses an sich Seiendes, nicht aber als historisch Gewordenes begreift. Die Nationalökonomie geht folglich vom verdinglichten Schein der Gesellschaft aus, so dass sie „nur die Gesetze der entfremdeten Arbeit“ (520) ausspricht. Die Nationalökonomie ist die Wissenschaft vom Reichtum in Form der Entfremdung, vom existierenden Widerspruch des Reichtums der Nationen und dem Elend der Welt: Der Nationalökonom „sagt uns, daß ursprünglich und dem Begriff nach das *ganze Produkt* dem Arbeiter gehört. Aber er sagt uns zugleich, daß in der Wirklichkeit dem Arbeiter der kleinste und allerunumgänglichste Teil des Produkts zukömmt“ (475). Sie geht zu Recht von der Arbeit als der „eigentlichen Seele der Produktion aus“ und gibt der Arbeit dennoch „nichts und dem Privateigentum alles“ (520). Dieser „scheinbare Widerspruch“ ist aber nichts Anderes als der „Widerspruch der *entfremdeten Arbeit* mit sich selbst“ (520), wie er im Bewusstsein der Nationalökonomie erscheint.

Das Kapital ist nach Marx „*Regierungsgewalt* über die Arbeit und ihre Produkte“, die ihm als „*Eigentümer*“ (484) der Produktionsmittel mit progressiv wachsender Tendenz zukommt. Die Akkumulation qua Konkurrenz schlägt notwendig in die „*Konzentration* des Kapitals“ (488) um, so dass immer mehr Kapital als „angehäufte Arbeit“ dem Arbeiter als „fremdes Eigentum gegenübertritt“ (473) und seine Heteronomie im Elend festigt. Die „Verarmung“ des Arbeiters ist das notwendige Produkt „des von ihm produzierten Reichtums“ (477). Das allgegenwärtige Elend inhäriert dem „*Wesen* der heutigen Arbeit selbst“, dessen Ursprung in der Trennung der Arbeiter von ihren Produktionsmitteln zu lokalisieren ist. Unter dem Status quo der Nationalökonomie<sup>160</sup> ist das „Wachstum des Reichtums [...] identisch mit dem Wachstum des Elends und der Sklaverei“ (502). Die gegebene Form der Reichtumsproduktion *basiert auf* und *produziert mit* wachsender Tendenz Armut und Elend, sowie asymmetrische Besitz-, d.h. aber Herrschaftsverhältnisse, die den Arbeitern, wenn überhaupt, ein Überleben in Not und Entfremdung zugesteht: „der Begriff des Privateigentums meint je schon die Totalität der verkehrten Form der Naturaneignung, die entfremdete Arbeit einerseits und die damit verbundene Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln und deren Personifikation andererseits“<sup>161</sup>. Die Produktion von Reichtum unter der Bedingung des Privateigentums ist folglich zugleich die Reproduktion des Arbeiters als Arbeiter: „Der Arbeiter produziert das Kapital, das Kapital produziert ihn, er also sich selbst, und der Mensch als *Arbeiter*, als *Ware*, ist das Produkt der ganzen Bewegung. Dem Menschen, der nichts mehr ist

160 Marx fasst die Begriffe Nationalökonomie und politische Ökonomie äquivok. Sie bezeichnen die reale Ökonomie als auch die Wissenschaft von ihr.

161 Helmut Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, Freiburg 2001, S. 40.

als *Arbeiter*, und als Arbeiter sind seine menschlichen Eigenschaften nur da, insofern sie für das ihm *fremde* Kapital da sind“ (523). Das „industrielle Kapital“ bildet für Marx schließlich die „vollendete objektive Gestalt des Privateigentums“, welches sich zur „weltgeschichtlichen Macht“ (533) konstituiert. Wie man sieht, entwirft Marx in den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten‘ eine erste Fassung des allgemeinen Gesetzes der kapitalistischen Produktionsweise, welches sicherlich nicht systematisch begründet ist und mit Argumenten arbeitet, die in der Kritik der politischen Ökonomie verworfen werden und dennoch Wesentliches antizipiert.

Die Herrschaft des Menschen über den Menschen ist im Privateigentum vermittelt über die Verfügungsmacht über Sachen, deren Eigendynamik im Geld vollendet ist: „Im *Geld* [...] ist die vollständige Herrschaft der entfremdeten Sache *über* den Menschen in Erscheinung getreten“ (455). Geld ist notwendige Bedingung des Privateigentums, weil dieses notwendig Austausch voraussetzt. Die vermittelnde Bewegung zwischen dem Privateigentum ist als „abstrakte[s] Verhältnis“ der „*Wert*, dessen wirkliche Existenz als Wert erst das *Geld* ist“ (447). Das Geld als universeller Vermittler im (zwischen)menschlichen Verkehr wird zum gottgleichen „Selbstzweck“ (446): die „Maßlosigkeit und Unmäßigkeit wird sein wahres Maß“ (547). Als der „*wirkliche* Geist aller Dinge“ (564) ist das Geld das „entäußerte *Vermögen* der *Menschheit*.“ (565). Kurzum: im Geld – das existierende Abstrakt-Allgemeine – vollendet sich für Marx die Entfremdung und nimmt dingliche Gestalt an: sie wird *handgreiflich*.

Die beschriebene Dialektik der Reichtumsproduktion auf dem Fundament des industriell Privateigentums, welches Marx als Einheit von Eigentums- und Produktionsverhältnissen, deren Essenz sachlich vermittelte Herrschaftsverhältnisse sind<sup>162</sup>, begreift, generiert vier Formen von Entfremdung bzw. ist das Allgemeine der verschiedenen Formen von menschlicher Entfremdung. Marx geht bei seiner Entfremdungskritik von einem anthropologisch bestimmten Wesen des Menschen aus, welches die Arbeit ist. Arbeit ist der menschliche Austauschprozess mit der Natur, welche die *conditio sine qua non* all seines Schaffens ist: der „*Mensch* ist *unmittelbar Naturwesen*“ (578). Es ist die besondere Form der Naturaneignung, die das „*menschliche[s]* Naturwesen“ auszeichnet:

„In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen. [...]. Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist

162 Marx gibt in den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten‘ die kürzeste treffende Beschreibung der *differentia specifica* zwischen vorbürgerlich-direkten und bürgerlich-vermittelten Herrschaftsformen: „an die Stelle des mittelartigen Sprichworts: *nulle terre sans seigneur*“ tritt „das moderne Sprichwort: *l'argent n'a pas maitre*, worin die ganze Herrschaft der totgeschlagenen Materie über den Menschen ausgesprochen ist“ (MEW 40, 507). Marx wiederholt diese Bestimmung im ‚Kapital‘. Vgl. MEW 23, 161.

die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zur Gattung als seines eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. [...]. Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist *sein* werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*“ (516f.).

Unter den Bedingungen des industriell entwickelten Privateigentums – die „Industrie“ ist das „*aufgeschlagne Buch der menschlichen Wesenskräfte*“ (542) innerhalb der Entfremdung – kommt es zu den folgenreichen Verkehungen der gattungsspezifischen Potenzen des Menschen. Dass der Arbeiter ärmer wird, wenn er Reichtum produziert, drückt nach Marx nichts Anderes als den Sachverhalt aus, dass das Produkt seiner Arbeit ihm als „*fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht*“ (511) gegenübertritt. Die erste Erscheinungsform der entfremdeten Arbeit ist folglich die Entfremdung des Arbeiters vom Produkt seiner Arbeit. Die Vergegenständlichung der Arbeit im Produkt als die Verwirklichung der Arbeit „erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters“ (512), als Verlust seiner Potenzen, die im produzierten Gegenstand, der unter den Bedingungen des Privateigentums nicht der seine ist, die Form einer fremden Macht annehmen: „Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innre Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen“ (512). Nicht bloß das Produkt seiner Arbeit wird ihm entfremdet, sondern die Arbeit selbst existiert „*außer ihm*, unabhängig fremd von ihm“ (512). Arbeit produziert unter den Bedingungen des industriellen Privateigentums zugleich Zivilisation und Barbarei, Reichtum und Armut: Verausgabung menschlicher Potenzen – die unabhängig aller Produktionsweisen „nichts schaffen“ können „ohne Natur“, die ihnen den „Stoff“ (512) zu ihrer Verwirklichung gereicht – in entfremdeter Form, die die Natur selbst als „feindlich gegenüberstehende[n] Welt“ (515) erfahren.

Als zweite Form der Entfremdung erscheint der „*Akt der Produktion*“ (514) selbst: „In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, der Entäußerung in der Tätigkeit selbst“ (514). Reichtumsproduktion in entfremdeter Form „produziert Blödsinn“ für die Arbeiter, die der „Maschine“ (513) unterworfen, und so von ihren eigenen Potenzen beherrscht werden. Die Arbeit ist dem Arbeiter „*äußerlich*“; er „bejaht“ sich nicht, sondern „verneint“ (514) sich in ihr. Während der Arbeit wird des Arbeiters „Physis abkasteit“ und sein „Geist ruiniert“ (514):

„Der Arbeiter fühlt sich daher erst außerhalb der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. [...]. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihm zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald

kein physischer Zwang oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird. [...] Dies Verhältnis ist das Verhältnis des Arbeiters zu seiner eignen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen, die Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht [...], die *eigne* physische und geistige Energie des Arbeiters [...] als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit. Die *Selbstentfremdung*, wie oben die Entfremdung von der *Sache*“ (514f.).

Die zweite Form der Entfremdung ist die Entfremdung des Arbeiters von seinem gattungsspezifischen Wesen, der Arbeit, die sich als schöpferische Potenz gegen ihn wendet, statt Selbstbestätigung Selbstverlust bedeutet und vom Zweck der Selbstverwirklichung zum verhassten Mittel – ‚im Schweiß seines Angesichts‘ – der Subsistenzsicherung wird. Der Akt der Reichtumsproduktion ist zugleich Selbstverlust in Armut, d.h. die spezifisch menschliche Potenz zur Verwirklichung von Freiheit qua schöpferischer Gestaltung der Natur verkehrt sich zum Mittel der Knechtschaft der abhängigen, weil eigentumslosen Produzenten. Diese erfahren ihre gattungsspezifische Tätigkeit als Entfremdung von ihrer eigenen, der geistigen wie physischen Natur: ihre Tätigkeit ist tätiger Mensch- und Weltverlust. Die zweite Form der Entfremdung impliziert die vierte Form der Entfremdung, die vor der dritten Form der Entfremdung dargestellt wird, da, wie E. Braun zu Recht konstatiert, jene die „Totalität der drei Verhältnisse darstellt“.<sup>163</sup>

Als vierte Form der Entfremdung klassifiziert Marx, als Konsequenz aus den anderen Formen der Entfremdung, die „*Entfremdung des Menschen* von dem *Menschen*“ (517). Wenn dem Menschen sein Produkt und seine Tätigkeit, d.h. aber seine eigenen Potenzen ihm fremd und feindlich sind, er sich somit selbst-entfremdet hat, so ist es die logische Konsequenz, dass auch ein Mensch dem anderen zutiefst entfremdet ist. Man könnte geneigt sein, diese Form der Entfremdung als ‚bloße‘ Charakterisierung sozialer Anomien und psychosozialer Pathologien industriegesellschaftlicher Provenienz, als ein frühes kulturkritisches lar moyantes Zetern über die „allenthalben zunehmende Verlassenheit“<sup>164</sup> des modernen Menschen in der Massengesellschaft, misszuinterpretieren. Nicht, dass solche Assoziationen im Kontext zwischenmenschlicher Entfremdung völlig unangebracht wären, sie treffen aber nicht den Kern der marxischen Argumentation. Entfremdete Arbeit produziert nicht allein Reichtum *und* Armut auf erweiterter Stufenleiter, sondern generiert und reproduziert ein Herrschaftsverhältnis:

„Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht. Wie er seine eigne Produktion zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eignes Produkt zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Produkt, so

163 E. Braun: *Aufhebung der Philosophie*, S. 96.

164 H. Arendt: *Elemente totaler Herrschaft*, S. 978.

erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt. [...]. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will“ (519f.).

*Die Entfremdung des Menschen vom Menschen ist also das durch Privateigentum sachlich vermittelte Herrschaftsverhältnis, welches beständig durch die beherrschten Eigentumslosen produziert und reproduziert wird.* Als dritte, auf die anderen Formen als Momente ihrer selbst übergreifende Form der Entfremdung klassifiziert Marx schließlich die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen. Diese Entfremdung geht auf den ersten Blick aus den anderen Formen der Entfremdung hervor, liegt aber insgeheim und bei genauerer Betrachtung den anderen Formen der Entfremdung argumentativ zu Grunde. Als Gattungswesen verhält sich der Mensch zu sich selbst als „*universellen*, darum freien Wesen“ (515). Die „Universalität“ des Menschen sieht Marx darin begründet, dass dieser die „ganze Natur“ zur Verwirklichung seiner Gattungskräfte als seinen „*Leib*“ durch die „freie Tätigkeit“ (516) gestaltet. Die Produktion aus Freiheit ist die Bewährung des Menschen als Gattungswesen, das stets ein „Teil der Natur ist“ (516), welche aber durch die allseitige bzw. universelle Aneignung des Menschen qua Arbeit als „*sein* Werk und seine Wirklichkeit“ (517) erscheint. In der Vergegenständlichung „verdoppelt“ sich der Mensch in eine „von ihm geschaffene[n] Welt“, in der er sich selbst „anschaut“ (517) und wiederfindet. Diese Bestimmung des Menschen als Gattungswesen, welche dadurch charakterisiert ist, freie, welterschaffende Tätigkeit zu sein, liegt den Bestimmungen der Formen der Entfremdung zu Grunde. Aus der Darstellung der bisherigen Formen der Entfremdung – Entfremdung vom a.) Produkt, der äußeren Natur; b.) von der Produktion, der inneren Natur des Menschen (Selbstentfremdung); c.) des Menschen vom Menschen (zwischenmenschliche Entfremdung) – ergibt sich zwangsläufig auch die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen in toto, wie dessen Konstruktion – zirkulär – seinerseits die explizierten Entfremdungsdimensionen konstituiert. Seine gattungsspezifische Eigenschaft, die Arbeit, verkehrt sich vom Zweck zum Mittel, so dass unter den Bedingungen des Privateigentums das (Gattungs)Wesen des Menschen nur in verkehrter Form zur Erscheinung gelangt:

„Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne Tätigkeit, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung*; sie macht ihm das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sich das *Gattungsleben* und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner zur Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form. [...]. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein *Wesen* nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht. [...]. Indem daher die entfremdete Arbeit

dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit“ (516f.).

Die Gattungstätigkeit des Menschen ist die „Produktion von Welt“<sup>165</sup>, so dass die „*ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anders ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ (546). Welt ist aber, wie E. Braun zu Recht konstatiert, für Marx die „*Welt des Menschen*, Staat, Sozietät“ (MEW I, 378). Unter den Begriff der „Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen“ verstand Marx, wie aus seinem Brief an Feuerbach vom 11.8.1844 hervorgeht, nichts „anders als de[n] Begriff der *Gesellschaft!*“ (MEW 27, 425).

Die Entfremdung ist in all ihren vier Dimensionen dargestellt. Ausgangs- wie Endpunkt der marxschen Entfremdungstheorie ist die Bestimmung des Menschen als Gattungswesen qua Arbeit. Es liegt eine zirkuläre Argumentation vor. Von der Wesensbestimmung des Menschen leiten sich die Formen der menschlichen Entfremdung her, die ihrerseits zur Bestimmung der menschlichen Entfremdung vom Gattungswesen selbst reichen: „Daraus folgt, daß das Gattungsleben kein Verhältnis neben den drei anderen ist, sondern die Totalität der drei Verhältnisse darstellt, die sich erst so als Weltverhältnis konstituiert. Das Weltverhältnis ist das Verhältnis des Verhältnisses, ist die Einheit der Menschenwelt, welche das Verhältnis des Menschen zum Menschen zu sich, zur Natur und zu anderen Menschen einschließt.“<sup>166</sup>

Marx' frühe Konzeption der Entfremdung qua anthropologischer Wesensbestimmung des Menschen legiert unübersehbar undifferenziert Natur und Gesellschaft/Geschichte. Sie gibt den Hintergrund zweifelhafter Geschichtskonstruktionen in den ‚Politisch-Ökonomischen Manuskripten‘; der Natur spricht Marx in letzter Instanz nicht bloß Priorität innerhalb der vermittelnden Bewegung von Mensch und Natur zu – eine Annahme, die konstitutiv für die marxsche Theorie bleiben wird – sondern unterstellt ihr auch eine auf die Verwirklichung des Humanen gerichtete Teleologie: Die de-entfremdete „*Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ (MEW 40, 538). Es ist dies evidenterweise eine angreifbare Konstruktion, ontologische Spekulation über das ‚Noch-nicht-Seiende‘ (Bloch), die ihre Abkunft aus der hegelschen Geschichtsphilosophie nur schwer zu verbergen weiß, wenn Marx verkündet, dass der vollendete Kommunismus „die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung [ist; d. Verf.]. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lö-

165 E. Braun: *Aufhebung der Philosophie*, S. 95.

166 Ebd., S. 96.

sung“ (536). Macht es irgendwo Sinn, Marx eschatologische Spekulation zu unterstellen, dann hier. Marx' Konzeption der Entfremdung fundiert in der Naturalisierung des Menschen nicht weniger als in Historisierung der Natur: „Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen“ (544). Die Argumentation bewegt sich hier auf die Grundlegung eines ontologischen Materialismus zu, der, via Hegel kontra Feuerbach, zwar auf die Geschichtlichkeit alles Seins reflektiert, dennoch aber mit spekulativen Wesensbestimmungen argumentiert. Kritik an idealistischer Hybris, die an der Nichtidentität des Denkens mit der Natur wider den absoluten Anspruch begrifflicher Vermittlung festhält, ist nur noch schwer zu scheiden von einer affirmativen Ontologie über das Sein der Welt als solcher. Auf die Kritik an der marxischen Entfremdungskonzeption ist zurück gekommen; hier ist nun die marxische Analyse entfremdeten Denkens von Interesse.

Die eben beschriebene Legierung von Natur und Geschichte bildet das eine Extrem der Argumentation in den marxischen Manuskripten. Marx' Kritik an Hegels Idealismus nimmt den anderen, den ökonomiekritischen Strang der Argumentation wieder auf, in dessen Zentrum die Analyse der gesellschaftlichen Genesis des ‚Abstrakt-Allgemeinen‘ steht und, dies sei vorweg genommen, dem eine de-ontologische Konzeption von Entfremdung inhäriert, dessen argumentative *Rückgriffe* auf das Naturwesen Mensch, weit mehr als in den geschichtsphilosophischen Passagen der Manuskripte, dazu dienen, die fetischistischen Bewusstseinsformen des (absoluten) Idealismus als notwendigen Schein abstrakter Wertvergesellschaftung zu dechiffrieren und als *Vorgriffe* auf die Emanzipation des Nichtidentischen lesbar sind.

Wie das Geld den „*wirkliche[n] Geist* aller Dinge“ (564) darstellt, das dem „*abstrakte[n] Verhältnis* des Privateigentums zum Privateigentum“ in „seiner Abstraktion und Allgemeinheit“ einen „*sinnfällige[n] Ausdruck*“ (447) verleiht und so die „*verkehrte Welt*“ (566) als reale Abstraktion zur Erscheinung bringt, so sind auch das spekulative Denken und die dialektische Logik nichts als der „*abstrakt sich erfassende entfremdete Geist* der Welt“ (571). Der absolute Idealismus ist das geistige Korrelat der gesellschaftlichen Abstraktion, die Marx mit dem Begriff der Entfremdung umschreibt. Marx setzt die gesellschaftliche Abstraktion, die im Geld dingliche Gestalt annimmt, in expliziten Bezug zum „*reinen spekulativen Gedanken*“ (571) der hegelschen Logik: „Die *Logik* – das *Geld* des Geistes, der spekulative, der *Gedankenwert* des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordnes und darum unwirkliches Wesen – das *entäußerte*, daher von der Natur und wirklichen Menschen abstrahierende *Denken*; das *abstrakte Denken*“ (571f.).

Auch wenn Marx Feuerbach als den „*wahre[n] Überwinder* der alten Philosophie“ (569) titulierte und seine Schriften als „*die einzigen*“ – seit Hegels großen Werken – feierte, „*worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist*“ (468), so gehen doch seine eigenen Reflexionen zum absoluten Idealismus über Feuerbachs naturalistische Negation der idealistischen Spekulation weit hinaus

und begründen eine eigenständige Kritik an Hegel.<sup>167</sup> Marx' Intention ist es, Hegels Denken nicht allein als rationale Theologie zu kritisieren, sondern die gedanklichen Abstraktionen des spekulativen Denkens selbst als Ausdruck der realen Abstraktion sive Entfremdung zu dechiffrieren. In Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ sind „alle Elemente der Kritik verborgen“, und zwar in einer „entfremdeten Form“ (573). Er hat dort „nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen ist“ (570). Hegel begründet für Marx die Geschichtlichkeit allen Seins und, das ist das „Große an der Hegelschen ‚Phänomenologie‘“, fasst die „Selbsterzeugung des Menschen“ als einen prozessierenden Akt der „*Arbeit*“ (574), der als Bewegung der Entfremdung begriffen wird. Diese Bewegung der Entfremdung hat Hegel nun als Selbstbewegung des Geistes beschrieben, die gerade nicht hinreichend als Mystifikation, sondern vielmehr als adäquater Ausdruck der Logik einer real-verkehrten Welt zu begreifen ist. Die Bewegung des reinen Geistes ist der spekulative Ausdruck für die real-gesellschaftliche Bewegung der Verkehrung und Abstraktion; sie ist daher zwar Mystifikation des Wirklichen, aber gerade als solcher kommt ihr Realitätsgehalt zu. Die Paradoxie ist, dass gerade die Verkehrtheit der idealistischen Spekulation ihre Wahrheit ausmacht, da sie die ‚wahre‘ Erscheinung einer an sich ‚unwahren‘ Welt ist. Die Strukturisomorphie zwischen der im Geld dingliche Gestalt annehmenden gesellschaftlichen Abstraktion und dem spekulativen Denken ist die fundamentale Figur einer Subjekt-Objekt-Verkehrung, deren Gehalt darin zu erblicken ist, dass das Geld wie das spekulative Denken das reale Subjekt unterwerfen und zum Objekt degradieren:

„Diese Bewegung in ihrer abstrakten Form als Dialektik [...] muß einen Träger haben, ein Subjekt; aber das Subjekt wird erst als Resultat, dies Resultat, das sich als absolutes Selbstbewußtsein wissende Subjekt, ist daher der *Gott, absoluter Geist, die sich wissende und betätigende Idee*. Der wirkliche Mensch und die wirkliche Natur werden zu Prädikaten, zu Symbolen dieses verborgenen und unwirklichen Menschen und dieser unwirklichen Natur. Subjekt und Prädikat haben daher das Verhältnis einer absoluten Verkehrung zueinander, *mystisches Subjekt-Objekt* oder über das *Objekt übergreifende Subjektivität*, das *absolute Subjekt* als ein *Prozeß*, als sich *entäußerndes* und aus der Entäußerung in sich zurückkehrendes, aber zugleich in sich zurücknehmendes Subjekt und das *Subjekt* als dieser Prozeß; das reine *rastlose* Kreisen in sich“ (584).

Es offenbart sich hier eine Konzeption von Entfremdung, die die spekulativ-materialistische Anthropologie transzendiert und deren Verbindung zur reifen

167 Vgl. hierzu die ältere, aber sehr lesenswerte, sicherlich zu den besten Studien der Marxforschung aus dem einst real existierenden Sozialismus gehörende Arbeit von Jindřich Zelený: Die Wissenschaftslogik bei Marx und ‚Das Kapital‘, Frankfurt/ Main 1968, S. 193.

„Kritik der politischen Ökonomie“ evident ist. Das „universelle Thema der Entfremdung“<sup>168</sup> ist die begreifende Kritik der Existenz eines Abstrakt-Allgemeinen, in welchem sich menschliche Vergesellschaftung erst außer sich setzt und eine überindividuelle Objektivität produziert, die schließlich Herrschaft über die zu Objekten verkehrten Subjekte erlangt. Entfremdung thematisiert die „*nicht bewusst konstituierte überindividuelle Einheit der vereinzelt Individuen*“<sup>169</sup>, die als verselbstständigtes Allgemeines eine Eigenlogizität und -dynamik generiert, die den Menschen sprichwörtlich ‚über den Kopf wächst‘. „Entfremdung“ stellt sich als „Prozeß der Objektivierung abstrakter Arbeit dar. Sie bedeutet nicht die Entäußerung eines präexistierenden Wesens, sondern das Wirklichwerden von menschlichen Potenzen in entfremdeter Form. [...] Durch diesen Prozeß entsteht eine abstrakte, objektive gesellschaftliche Sphäre, die ein Eigenleben annimmt und als Struktur abstrakter Herrschaft über den Menschen und gegen sie existiert.“<sup>170</sup>

Für den ‚reifen‘ Marx stellt sich der hegelsche Geist dar, wie das Kapital als Fetisch erscheint. Marx dechiffriert die „absolute immanente Selbstvermittlung“ der Idee, die sich als (Welt)Geist in der Weltgeschichte auslegt, als den „fetischistischen Schein der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst, als die Hypostasierung gesellschaftlicher Abstraktion zur Struktur selbstreproduktiver Abstraktion überhaupt.“<sup>171</sup> Marx hat noch einen langen, mühsamen Weg vor sich, bis er das ‚rastlose Kreisen in sich‘ als die Zirkulation des Kapitals, die sich als ein „Perpetuum mobile“ (MEW 42, 423) darstellt, in allen Details analysiert und den Wert als das „übergreifende Subjekt“ der modernen kapitalistischen Gesellschaft begreift, welches als „prozessierende, sich selbst bewegende Substanz“ den verdinglichten, aber wirkmächtigen – weil „fürs unmittelbare Leben des Menschen

168 H.-G. Backhaus: Über den Doppelsinn, S. 124.

169 So Lars Meyer in seiner brillanten Studie: Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005, S. 120. Meyer kommt das Verdienst zu, den genuine Gehalt von Adornos Gesellschaftstheorie herausgearbeitet, ihre konstitutive Verwiesenheit auf die marxsche Theorie unterstrichen und die ‚Vorteile‘ dialektischer Gesellschaftstheorie gegenüber konkurrierenden Theorien dargelegt zu haben. Prägnant gibt Meyer den in der marxischen Tradition stehenden Gesellschaftsbegriff wieder, der sich sowohl gegen soziologische Handlungs- und Systemtheorien als auch gegen jede, nicht sich selten als kritisch verstehende Ansicht wendet, die den fetischisierten Schein der kapitalistischen Gesellschaft für dessen Wesen nimmt: „In der dialektischen Sozialtheorie wird das Allgemeine nicht als Substanz vorgestellt, sondern als Bewegung der beständigen Vermittlung der verselbständigten Einheit der Gesellschaft durch das Einzelne und Besondere gedacht“ (S. 17). Vgl. S. 78f., 83f., 90f., 111, 117-21, 132, 143, 156-59 u. 173.

170 M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 251.

171 Helmut Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie, Opladen 1989, S. 374.

das ens realissimum“<sup>172</sup> – Schein generiert, ein „automatisches Subjekt“ (MEW 23, 169) zu sein, das im Zins (G-G') seine „äußerlichste und fetisch-artigste Form“ (MEW 25, 404) annimmt, der „keine Narben“ (405) mehr ihrer Entstehung aus der Gerberei der klassenförmig strukturierten Produktion anzusehen sind. Marx beließ es, stand er doch damals noch ganz am Anfang der Kritik der kapitalistischen Produktionsweise, dabei, von Moses Heß inspiriert, Analogien zwischen dem „Selbstzweck“ (MEW 40, 446) Geld und dem als Gott vorgestellten Absoluten herzustellen. Die Fährte, das mystische Subjekt-Objekt der hegelischen Spekulation im Verwertungsprozess des Kapitals wiederzuentdecken und die Strukturisomorphie vom sich selbst produzierenden und im Anderen *nur sich selbst* begreifenden Begriff und abstrakter Wertvergesellschaftung als differente Ausdrücke einer allgemeinen Entfremdung zu begreifen, war indes aufgenommen:

„Das Positive, was Hegel hier vollbracht hat – in seiner spekulativen Logik – ist, daß die bestimmten Begriffe, die allgemeinen fixen Denkformen in ihrer Selbständigkeit gegen Natur und Geist ein notwendiges Resultat der allgemeinen Entfremdung des menschlichen Wesens, also auch des menschlichen Denkens sind und daß Hegel sie daher als Momente des Abstraktionsprozesses dargestellt und zusammengefasst hat“ (585).

Wenn Marx Hegel attestiert auf dem „Standpunkt der modernen Nationalökonomien“ zu stehen, weil er die „*Arbeit* als Wesen“ des Menschen erfasst, vergisst er allerdings nicht hinzuzufügen, dass dieser „nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative“ (574) erkennt. Wesentlich ist, dass die hegelische Spekulation Erkenntnis in Form der Entfremdung darstellt: Hegel macht die „Abstraktion des Menschen, das Selbstbewußtsein“ (577) zum Subjekt, welches als „logischer, spekulativer Geist“ (573) letztlich Natur, Menschen und Geschichte als sein Anderssein, in welchem er „*als solchem bei sich* ist“, selbst produziert und sämtliche nicht-geistige Gegenständlichkeit als „Nichtigkeit“ (576) erfährt, da er diese als „seine *Selbstentäußerung weiß*“ (580). Die Nichtidentität von Sein und Denken ist zu Gunsten Letzterem eliminiert, und endet in einem gigantischen Nihilismus welcher an der „Gegenständlichkeit als solcher seinen Anstoß hat“ (581). In der hegelischen Setzung der Identität von Sein und Denken, die um den Preis der Nichtigkeit der materiellen Welt selbst erkaufte ist, ziehen sich „alle Illusionen der Spekulation zusammen“ (580): Hegel hat in seiner Logik alle „fixen Geister“ des von Welt und Mensch abstrahierenden Denkens „zusammengesperret“ (586). Zentral ist daher der marxsche Vorwurf an Hegel, dass dieser Arbeit nur als „abstrakt geistige“ (574) kenne, was nicht dahingehend misszuverstehen ist, dass Hegel nur gedankliche, nicht aber materiell-gegenständliche anerkenne, sondern darauf abzielt, dass „das gesamte Produzieren, die gesamte, auch die sinnlich

172 Theodor W. Adorno: Gesellschaft, in: Gesammelte Schriften 8, S. 9-19, hier S. 17.

gegenständliche Arbeit, in der Auffassung Hegels schließlich und endlich eine Arbeit des Geistes, d.h. eine Produktion und Selbstproduktion des Geistes ist.“<sup>173</sup> Hieran knüpft sich die fundamentale Differenz zwischen den Entfremdungskonzeptionen von Marx und Hegel an:

„Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die Produktionsgeschichte des abstrakten, i.e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen Denkens. Die *Entfremdung*, welcher daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz von *an sich* und *für sich*, von *Bewußtsein* und *Selbstbewußtsein*, von *Objekt* und *Subjekt*, d.h. der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst. [...]. Nicht, daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern, daß es im *Unterschied* vom und im Gegensatz zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung“ (572).

Mit anderen Worten geht es Hegel nicht darum, die Entfremdung produzierende Wirklichkeit, sondern die gegenständliche Wirklichkeit aufzuheben und die Entfremdung als eine des Geistes zu erfassen, die die „*Gegenständlichkeit*“ (575) selbst als Entfremdung begreift. Ein „ungegenständliches Wesen“, so Marx, ist aber ein „*Unwesen*“ (578). Der Nihilierung der gegenständlichen Welt inhäriert somit zugleich *das* unkritische Moment in Hegels Philosophie. Nicht nur wird die Selbsterzeugung des Menschen qua Arbeit zum Prozess des sich selbsterzeugenden Geistes, die Subjekte zu Objekten, sondern die Fassung der Entfremdung als eine des Geistes, nicht aber der materiell-gegenständlichen Produktion und Produzenten, ist der „unkritische Positivismus“ (573) der Spekulation selbst. In dem die Entfremdung wie ihre Aufhebung der Prozess des Geistes ist, bleibt die wirkliche Entfremdung, da als seine Selbstentäußerung erkannt, bestehen. Da die Aufhebung der Entfremdung kein gegenständlicher, sondern ein rein geistiger Akt ist – Hegel kennt nur den „Gedanke[n] der Entfremdung“ (584) – führt der Mensch in seinem „entäußerten Leben als solchem sein wahres menschliches Leben“: die „Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft.“ (581). Die Negation der Entfremdung ist bei Hegel folglich Schein, die das wirkliche Wesen der Entfremdung positiviert: „Bestätigung des Scheinwesens“ (581).

Mit Zelený lassen sich die Kernpunkte der marxschen Hegelkritik wie folgt zusammenfassen: „Die Geschichte und die der Geschichte eigenen Bewegungsstrukturen werden von Hegel logisiert, und diesen logischen Strukturen wird eine primäre, überzeitliche, bevorzugte Realität zuerkannt. Die wirkliche in der Zeit ablaufende Geschichte wird dann als Verkörperung der überzeitlichen logisierten Strukturen des Geschichtlichen aufgefaßt.“<sup>174</sup> Diesem Verkehrrungsprozess liegt

173 J. Zelený: Wissenschaftslogik und ‚Das Kapital‘, S. 190.

174 Ebd., S. 193.

eine mehrstufige Abstraktion zu Grunde: Zuerst setzt Hegel anstelle des sinnlichen, sich vergegenständlichen Naturwesen Mensch das Selbstbewusstsein. Die wirkliche Entwicklung des Menschen wird von „Hegel *abstrakt* als Entwicklung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins dargestellt.“<sup>175</sup> Auf einer höheren Stufe der Abstraktion wird dann die „Bewegung des Selbstbewußtseins als Bewegung des Denkens, die Bewegung des Denkens als Bewegung der logischen Kategorien aufgefaßt“<sup>176</sup>, die die „inhaltsvolle, lebendige, sinnliche, konkrete Tätigkeit der Selbstvergegenständlichung“ zur „bloßen Abstraktion“ (585) ihrer selbst degradiert. Die „gegen allen Inhalt gleichgültigen, als eben darum für jeden Inhalt gültigen *Abstraktionsformen*“ (585) beruhen für Marx aber, wie Zelený zu Recht konstatiert, nicht auf einer „zufälligen theoretischen Imagination“, sondern „auf der Struktur der bisherigen menschlichen Geschichte“<sup>177</sup> selbst.

Die marxische Konzeption von menschlicher Entfremdung ist in ihrer Komplexität hinlänglich<sup>178</sup> dargestellt. An dieser Stelle sollen abschließend wesentli-

175 Ebd., S. 203.

176 Ebd., S. 204.

177 Ebd., S. 204.

178 Als Quellen des marxischen Entfremdungsbegriffs werden angegeben: a.) Ludwig Feuerbach. Vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 107; S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 172f., 176 f. u. 182f.; T. Meyer: Zwiespalt in der marxischen Emanzipationstheorie, S. 106. b.) Moses Heß. Vgl. H.-G. Backhaus: Über den Doppelsinn, S. 128-33; S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 189-97; T. Meyer: Zwiespalt in der marxischen Emanzipationstheorie, S. 90-97; J. Zelený: Wissenschaftslogik und ‚Das Kapital‘, S. 248-63 c.) Friedrich Engels. Vgl. H.-G. Backhaus: Über den Doppelsinn, S. 133-43. Über diese unmittelbaren Einflüsse hinaus, die m. W. n. die *Opinio communis* der Forschung darstellen, werden folgende geistesgeschichtliche Verbindungen gesehen: d.) zu Schelling: „Marx eignet sich Hegels Dialektik in einem zuerst durch Schelling explizierten Vorverständnis an.“ So Jürgen Habermas: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 4. Aufl. Frankfurt/Main 1971, S. 215. Habermas gibt eine gelungene Charakterisierung des marxischen Unternehmens: „Der kritische Ansatz selbst entspringt, schon bei Schelling und erst recht bei Marx, dem aller Theorie vorgängigen Bedürfnis nach Umwendung einer praktisch erfahrenen Verkehrtheit. Ebenso praktisch ist dann auch die Notwendigkeit einer Emanzipation der Menschheit von der Gewalt der Materie, die Notwendigkeit ihrer Herabsetzung eines mündig gesprochenen Subjekts der Geschichte, einer Gesellschaft also, die als Gattung das Verfügbare kontrolliert und das Unverfügbare respektiert.“ Ebd., S. 222. G. Schäfer kommentiert treffend: „Wäre es falsch zu unterstellen, die in romantischer Sprache und Tradition formulierte Intention kehrte bruchlos im Ansatz materialistischer Dialektik wieder, so hat sie den jungen Marx immerhin vor der Vergötterung rationalisierter Produktion und affirmativer Positivität bewahrt“. G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 73. Schlussendlich wird auch eine Verbindung zu f.) Fichte und den ‚Identitätsansprüchen des absoluten Idealismus‘ behauptet. Vgl. T. Meyer: Zwiespalt in der marxischen Emanzipationstheorie, S. 99-107. Dem ist entschieden zu widersprechen, auch wenn einzelne Aussagen von Marx (vgl. insbesondere MEW 40, 462f.) selbst diese These nicht als völlig haltlos erscheinen lassen. Vgl. auch die neuere Interpretation der ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte‘, von K. Rantis: Geist und Natur, S. 98-128, die eindeutig darlegt, dass die

che Kritikpunkte am marxschen Begriff der Entfremdung, die teilweise bereits angeklungen sind, kurz dargestellt und auf ihre argumentative Konsistenz geprüft werden, um den Stellenwert der frühen marxschen Entfremdungskritik für sein weiteres Schaffen abschließend darzulegen.

Der wesentliche Kritikpunkt an der marxschen Entfremdungskonzeption der ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte‘ ist, dass die anvisierte Kritik der Nationalökonomie letztlich von einem als ‚wesensphilosophisch‘ bzw. ontologisch zu bestimmenden Standpunkt aus erfolgt.<sup>179</sup> Marx’ erste Kritik der politischen Ökonomie kann von dem anthropo-ontologischen Standpunkt die *immanente* Kritik, die der Form nach eine „*Metakritik* an den begrifflichen Grundlagen der Nationalökonomie“<sup>180</sup> darstellt, an den nationalökonomischen Theorien *nicht* einlösen. *Die kritisch-genetische Rekonstruktion der Nationalökonomie wird nicht erbracht, sondern durch eine anthropologische Entfremdungskonzeption substituiert, die nicht aus der Politischen Ökonomie gewonnen, sondern dieser unvermittelt als Basis der Kritik entgegeng gehalten wird.* Heinrich hält zu Recht fest: „Was Marx kritisiert, ist die anthropologische Hypostasierung des Warenproduzenten zum Menschen schlechthin. Allerdings kritisiert Marx nicht die anthropologische Begründung der Ökonomie überhaupt, sondern nur die spezielle Anthropologie der Nationalökonomie, der er eine andere Anthropologie gegenüberstellt.“<sup>181</sup> An der Legitimität dieser Kritik an der marxschen Entfremdungskonzeption kann m. E. genau so wenig ein Zweifel bestehen wie an der bereits geübten Kritik an der mit den marxschen Wesenskonstruktionen verbundenen Geschichtsphilosophie, der eine Teleologisierung von Natur und eine Naturalisierung von Geschichte innewohnt, die sich liest „wie ein naturalisierter Hegel. An die Stelle des Geistes tritt die Natur. Das Schema der Entwicklung bleibt dasselbe. [...] Die Wesensbestimmung ist so Ursprung und Ziel der Bewegung. Selber überhistorisch, bringt es Geschichte in Gang und stellt sie auch wieder still. Methodisch reproduziert Marx hier die idealistische Konstruktion a priori der Geschichte“<sup>182</sup>. Marx’ Konzeption läuft stets auf die Konfrontation eines ontologischen (wahren) menschlichen Wesens mit der (falschen) Wirklichkeit hinaus, deren Widerstreit zur Explikation der existierenden Entfremdung dient – eine letzt-

---

marxsche materialistische Dialektik die Aufhebung des idealistischen Identitätsdenken anvisiert. Rantis’ Interpretation krankt allerdings daran, dass sie zum einen keinen Bezug zum marxschen Gesamtwerk herstellt und so zum anderen, die alsbald von Marx selbst kritisierten, problembehafteten Momente der ‚Manuskripte‘ aus seiner ansonsten ergiebigen Interpretation ausblendet.

179 Vgl. E. Braun: *Aufhebung der Philosophie*, bes. S. 101, u. M. Heinrich: *Wissenschaft vom Wert*, S. 109-11 u. 116-18.

180 M. Heinrich: *Wissenschaft vom Wert*, S. 106.

181 Ebd., S. 110f.

182 E. Braun: *Aufhebung der Philosophie*, S. 97. Vgl. A. Arndt: *Marx*, S. 43-45. S. Kratz: *Philosophie und Wirklichkeit*, S. 375, liefert eine gelungene graphische Darstellung der marxschen Geschichtskonstruktion von 1844.

lich „moralische Kritikfigur“<sup>183</sup>. Die Aufhebung der Entfremdung wird dabei von Marx explizit als „Rückkehr“ (536) – auf höherer Stufe – des entfremdeten Menschen zu seinem eigentlichen Wesen konzipiert. Marx' Kontamination von Natur und menschlicher Geschichte führt gar so weit, eine „Naturwissenschaft“ (544) als universelle Wissenschaft anzuvisieren, da die Aufhebung der Entfremdung die Differenz von Natur und Kultur eibnen würde. Im Endeffekt macht Marx, „was er Hegel vorgeworfen hat: er subsumiert empirische Sachverhalte unter logische Kategorien, die er nicht aus ihnen selbst abgeleitet hat. In gewisser Weise übertrifft er darin Hegel noch, wenn er die Figur der Negation der Negation über die Gegenwart hinaus auf künftige Entwicklungen anwendet“<sup>184</sup>.

Das unvermittelte Nebeneinander von entfremdungstheoretischen Wesensbestimmungen und einer historisch-kritischen Rezeption der Politischen Ökonomie hat sicherlich „Anteil am unsystematisch-fragmentarischen Zustand der anthropologischen Kritik der politischen Ökonomie.“<sup>185</sup> Die marxsche Wesensphilosophie kollidiert mit dem kritischen Anspruch, den Marx gegenüber der Nationalökonomie erhebt, die begriffliche Genesis der Darstellung des inneren Zusammenhangs der Kategorien zu leisten; sie *selbst* „unterstellt, was sie entwickeln soll“ (510). Trotz alledem macht es nur dann Sinn, in den marxschen Manuskripten „keineswegs die Geburtsstätte der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie“<sup>186</sup> zu verorten, wenn zum einen *nur* die anthropologische Seite des Entfremdungsbegriffs gesehen und zum anderen die frühe marxsche Kritik der politischen Ökonomie allein aus der Perspektive der reifen marxschen Kritik gelesen wird. Eine solche Betrachtung ist aber einseitig und defizitär; sie übersieht nicht zuletzt die Dimension der ‚Aufhebung der Philosophie‘ beim jungen Marx, der eine Kritik an Hegel *und* Feuerbach inhäriert. Dass die frühe marxsche Kritik nicht die reife ist, ist zudem eine Tautologie. Es ist eine Pseudokritik, Marx vorzuwerfen, dass er am Anfang seines Kritikprogramms noch nicht die fertigen Resultate zu präsentieren vermag. Eine solche Kritik wäre nur dann begründet, wenn *überhaupt keine* thematische und inhaltliche Verbindung zur ausgearbeiteten ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ bestände. Dies aber ist aus guten Gründen zu bestreiten.<sup>187</sup>

183 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 117. Arndt weist darauf hin, dass die marxsche Kritik der Nationalökonomie von 1844 meist noch „moralisch ist: Egoismus, Habgier und Schacher, nicht das Produktionsverhältnis selbst, die Produktion von Mehrwert, werden als treibende Kraft der Produktion“ denunziert. A. Arndt: Marx, S. 39.

184 R. P. Siefert: Revolution in der Theorie von Karl Marx, S. 42.

185 Ebd., S. 100.

186 A. Arndt: Marx, S. 43.

187 Über konkrete inhaltliche Aspekte einer Verbindung der ‚Manuskripte‘ zum ‚Kapital‘ ist an dieser Stelle keine Aussage zu treffen. Reichelt bildet das andere Extrem zu Arndt. Er sieht in Manuskripten bereits eine Verbindung zur Wertformanalyse der reifen Schriften. Vgl. H. Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, S. 44. Wie dem auch sei, unabhängig inhaltlicher Begründungen themati-

Der Begriff der Entfremdung von 1844 geht über, die zu Recht kritisierten, anthropo-ontologischen Konstruktionen hinaus und ist als solcher konstitutiv für das gesamte Werk von Marx. Was mit dem Begriff der Entfremdung anvisiert wird und auch *das* Thema der reifen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ darstellt, ist die Erkenntnis *und* Kritik der Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen, die herrschaftsförmige Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse gegenüber ihren Produzenten, welche im Geld dingliche Gestalt annimmt und in der philosophischen Spekulation des absoluten Idealismus zum unbewussten Ausdruck kommt. Konstitutiv ist, dass Marx mit dem Begriff der Entfremdung primär nicht auf wie auch immer geartete psycho-soziale Phänomene, sondern auf die Kritik eines sachlich vermittelten Herrschaftsverhältnisses zielt.<sup>188</sup> Der Begriff der Entfremdung beschreibt den Zustand einer Welt, in der nicht nur Reichtum notwendig Elend produziert, sondern worin die menschlichen Potenzen zur Freiheit sich verkehren und Herrschaft generieren. Die *gesamte* marxische Theorie lässt sich

---

sieren die Manuskripte 1. die Einheit der kapitalistischen Reichtums- und Armutsproduktion, d.h. aber den Klassenantagonismus, 2. die Produktion und Reproduktion sachlich wie rechtlich vermittelten Herrschaftsverhältnisse und 3. die Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen. Diese Themen, darauf wird hier insistiert, bilden auch den Kern der reifen marxischen Theorie.

- 188 Diese Dimension der Entfremdung wird auch in einer neueren Publikation zu Marx vollständig übersehen. Die Begriffe Herrschaft, Klasse(n) und abstrakte Wertvergesellschaftung werden von Rainer Zintl: Entfremdung als Diagnose der Moderne?, in: Ingo Pies/Martin Leschke (Hg.), Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005, S. 33-44, nicht einmal, wie auch bei den Kommentaren von G. Engel (S. 45-51) und G. Kirsch (S. 52-56), erwähnt. Im Übrigen ist der Sammelband zwar ein Anzeichen für ein gewisses Wiedererwachen eines ernsthafteren Umgangs – hierfür sprechen insbesondere die gelungenen Beiträge von I. Pies, H. Bluhm und B. Priddat – seitens primär nichtmarxistischer Wissenschaftler mit Marx. Er krankt aber daran, dass einschlägige Literatur der Marxforschung nicht zur Kenntnis genommen wird, was zur Reproduktion von Scheinproblemen und längst widerlegter Klischees führt. Den Tiefpunkt des Sammelbandes stellt der Beitrag des Politikwissenschaftlers W. Reese-Schäfer dar. Der verbeamtete Professor bringt eine ideologische Polemik gegen die „Furcht- und Fluchtreaktion“ – der angeblich „emotionale[n] Kern des Marxismus“ – vor den „Risiken freier Bestätigung und selbstregulatorischer Prozesse“, die „attraktiv höchstens für ängstliche und lineare Verstandesformen“ seien. Walter Reese-Schäfer: Marx und die Furcht vor der Anarchie des Marktes, in ebd., S. 99-111, hier S. 110. Der Aufsatz ist nicht bloß ein Beleg für die zunehmende Realitätsverleugung durch (Politik)Wissenschaft, sondern noch weitmehr ein offen unwissenschaftliches Elaborat: Wieder einmal wird auf die Wahrnehmung der ‚neuen Marxlektüre‘ (H.-G. Backhaus) vollständig verzichtet, von Marx gesprochen und Engels zitiert – da macht es auch keinen Unterschied, wenn der Autor meint, sich „gewisse[r] Differenzen“ (S. 100) zwischen beiden, die durch Nichtbenennung gleich wieder eingeebnet werden, bewusst zu sein – und vollständig unkritisch Bezug genommen auf einen hinlänglich bekannten Apologeten des Kapitalismus wie L. v. Hayek (S. 109). Zu Hayek vgl. H. Conert: Vom Handelskapital zur Globalisierung, S. 304-26.

treffend als Erkenntnis und Kritik der „Verkehrung der Freiheit“<sup>189</sup> klassifizieren; dies ist das übergreifende Thema der marxischen Theorieproduktion. Marx' Erkenntnisse und Begründungen werden sich transformieren. Die radikale Kritik anthropo-ontologischer Topoi steht unmittelbar bevor und ist selbst nicht das ‚letzte Wort‘. Das Objekt der Kritik ist indes gegeben und wird dasselbe bleiben. Die de-anthropo-ontologischen Dimensionen des Entfremdungsbegriffs begründen den inneren Zusammenhang der ersten Gestalt der marxischen Kritik der politischen Ökonomie mit ihrer reifen Fassung, die Einheit von Ökonomie- und Idealismuskritik:

„In der logischen Form der Allgemeinheit, wie sie sich am klarsten im Geld als Geld und in der dialektischen Logik Hegels ausdrücken, identifiziert Marx den durch die entwickelte bürgerliche Produktionsweise und ihren gedanklichen Erfahrungshorizont auferlegten antagonistischen Herrschaftscharakter der Gesellschaft, der sich im Schein der Freiheit, den Marx als Schein der Zirkulationssphäre analysieren wird, verbirgt. Marx weiß, daß die Hegelsche Dialektik von Besonderem und Allgemeinen, in der das Besondere zur Besonderheit wird, wie die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft unter ihrer antagonistischen Totalität nur den Schein der Autonomie erhalten, Produkt und adäquate Gedankenform einer Realität ist, die nicht anders zu verfahren pflegt, weil ihre materielle Produktion einem gesellschaftlich notwendigen ‚naturwüchsigen‘ Identitätszwang unterliegt.“<sup>190</sup>

## 1.5 Auf dem Weg zur (ersten) materialistischen (Selbst)Kritik

Die marxische Theorieentwicklung nach den ‚Philosophisch-Ökonomischen Manuskripten‘ ist gewaltig und rasant. In kürzester Zeit gelangt Marx zu einer vehementen wie paradigmatischen Kritik an allen Formen des nachhegelschen Denkens. Für Marx und Engels galt es seit Ende 1844 mit ihrem „ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen“ (MEW 13, 10). Der Verlauf dieser im-

189 Peter Bulthaupt: Von der Freiheit im ökonomischen Verstande, in: Bensch u.a., *Automatisches Subjekt*, S. 25-32, hier S. 27. In diesem Kontext wäre auch der Vorschlag von Conert zu diskutieren, den Entfremdungsbegriff dahingehend zu interpretieren, dass dieser menschliche „Merkmale, Fähigkeiten, Eigenschaften etc. nicht als dereinst reale verloren gegangene, sondern als *Potenzen*, als mögliche, entwickelbare, auf Ausbildung angelegte“ begreift. H. Conert: *Vom Handelskapital zur Globalisierung*, S. 127. Ob eine solche Konzeption überhaupt noch mit dem Begriff der Entfremdung in Zusammenhang gebracht werden muss, ist m.E. fraglich. Marx benutzte den Begriff der Entfremdung in seinem reifen Werk, wohl begründet, nur zur Deskription und Kritik der Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen. Conerts Interpretation des Entfremdungsbegriffs weist wohl eher in Richtung von Blochs ‚Ontologie des Noch-Nicht-Seins‘, die, wie alles, kritisch zu diskutieren wäre.

190 G. Schäfer: *Gegen den Strom*, S. 74.

posanten Entwicklung kann an dieser Stelle nur skizziert werden und dient vornehmlich dazu, zur Schlussbetrachtung des Denkens des jungen Marx überzuleiten, welches in der ‚Deutschen Ideologie‘ selbstkritisch zu einem definitiven Ende kommt.

Während in den ‚Philosophisch-Ökonomischen Manuskripten‘ die Frage nach der proletarischen Revolution keine explizite Rolle spielt, wendet sich Marx den Problemen der radikalen Emanzipation im Juli 1844 im Kontext des Aufstandes der schlesischen Weber zu. In Marx’ Zeitungsartikel ‚Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen‘, der eine Kritik der Einschätzung des Weberaufstandes von Ruge darstellt, stechen zwei für das weitere marxische Denken wesentliche Aspekte hervor. Einerseits erteilt Marx jeder Vorstellung einer rein *politischen* Revolution eine eindeutige Absage. Er bemängelt, dass selbst die „radikalen und revolutionären Politiker“ den „Grund des Übels nicht im *Wesen* des Staats, sondern in einer bestimmten *Staatsform*“ (MEW 1, 401) suchen und somit notwendig verkennen, dass der Staat nur der notwendige „Ausdruck“ (402) der „Zerrissenheit“ der bürgerlichen Gesellschaft ist, die das „Naturfundament, worauf der *moderne* Staat ruht“ (401), darstellt. Politizismus, der den Vorstellungen der Aktivisten der bürgerlichen Revolutionen zu Grunde lag, basiert auf einer Täuschung über die gesellschaftliche Wirklichkeit: „Das Prinzip der Politik ist der *Wille*. Je einseitiger, das heißt also, je vollendeter der *politische* Verstand ist, um so mehr glaubt er an die *Allmacht* des Willens, um so blinder ist er gegen die *Schranken* des Willens“ (402), was, so Marx’ luzide Kritik der Französischen Revolution, dazu führt, einmal den „Grund aller Übelstände im *Willen*“ ausgemacht, dass „alle Mittel zur Abhülfe in der *Gewalt*“ (407) erblickt werden. Auch die soziale Revolution bedarf eines „*politischen* Aktes“ zur „*Zerstörung*“ der „bestehenden Gewalt“, der „*Sozialismus*“ selbst aber sprengt diese „*politische* Hülle“ (409): Die proletarische Revolution, was ihre *differentia specifica* zur bürgerlichen ausmacht, ist post-politisch bzw. post-etatistisch.<sup>191</sup> Andererseits, hiermit im unmittelbaren Kontext stehend, überwindet Marx die bisher vertretene Vorstellung, dass das Proletariat Ausführungsorgan der Verwirklichung der Phi-

191 Marx entwirft hier eine dialektische Konzeption von politischer und sozialer Revolution, die bereits eine temporäre Differenz in ihrer Abfolge erkennen lässt, die sich zur späteren „Zweiphasentheorie“ proletarischer Revolution entwickeln wird. Eroberung (Marxisten) vs. Zerstörung (Anarchisten) der politischen Macht war dann bekanntlich *das* Streitthema der Ersten Internationalen. Bei aller Betonung der *Selbstbefreiung* des Proletariats in den marxischen Schriften ist zu unterstreichen, dass die anarchistische Kritik im Kern treffend war: Man kann Marx in diesem Punkt, trotz seiner unmissverständlichen Kritik am ‚freien Staat‘ der Sozialdemokratie und der Feier der Pariser Kommune, nicht davon freisprechen, dem Etatismus sowohl der sozialdemokratischen als auch der bolschewistischen Arbeiterparteien zugearbeitet und die anarchistische Staats- und Politikkritik zumindest tendenziell falsch eingeschätzt zu haben. Vgl. Michael Buckmiller: Gewalt und Emanzipation in der Arbeiterbewegung. Unerledigte Fragen, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, Gewalt und Zivilisation in der bürgerlichen Gesellschaft, Hannover 2001, S. 242-57.

losophie sei. Der „schlesische Aufstand *beginnt* [...] mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats“ (404), das den Insurgenten keineswegs passiv von außen (den ‚Philosophen‘) zugetragen wurde: das *Proletariat ist selbst der ‚Theoretiker‘* der Befreiung, es ist das „tätige Element“ (405) der sozialen Revolution.<sup>192</sup>

Marx und Engels begegnen sich Ende August 1844 erstmals persönlich, was stante pede zu einem ergiebigen Meinungsaustausch führt, dessen Hinterlassenschaft ihr erstes gemeinsames Werk ‚Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten‘ darstellt. Ein Großteil dieser Ende Februar 1845 erschienenen Polemik stammt von Marx. Die Ausdehnung der Schrift auf „20 Bogen“ wirkte auf den Co-Autoren Engels „verwunderlich“ und die seine Namensnennung im Titel als geradezu „kurios“ (MEW 27, 22), wo er doch „fast nichts“ (22) beigetragen habe. Die fertige Schrift ist Engels Ansicht nach „famos“, „prächtig geschrieben und zum kranklachen“, im Ganzen aber doch „zu groß“ und in weiten Teilen „dem größeren Publikum unverständlich“ (26). Engels Urteil ist treffend, so dass die allesamt lesenswerten, aber doch weitläufigen Polemiken hier nicht wiedergegeben werden können. Als wesentliche Intentionen und Charakteristika des Textes lassen sich aber dennoch folgende Sachverhalte festhalten:

a.) Die Polemik dient zur Abgrenzung gegenüber anderen, vornehmlich junghegelianischen Theorien und zur *Vorbereitung* auf die eigenen „selbstständigen Schriften“ (MEW 2, 8).

b.) Zielscheibe der Kritik ist der „*Spiritualismus*“ bzw. die philosophische „*Spekulation*“ (7) genuin deutscher Provenienz. Im Namen des „*reale[n] Humanismus*“ wird die „Verkehrung der Wirklichkeit durch die Philosophie“ (7), insbesondere in Gestalt von ‚Bruno Bauer und Konsorten‘, angeklagt. Wesentlicher theoretischer Bezugspunkt bleibt Feuerbach und seine Philosophiekritik, die die „Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet“ (98) hat.<sup>193</sup> Der reale Humanismus aber ist Materialismus, wie ihn Feuerbach theoretisch, und Sozialismus, wie das Proletariat ihn praktisch begründete. Dass der naturalistische Humanismus selbst spekulativer bzw. ontologischer Natur ist, bleibt dabei noch undurchschaut. Eine „Verschlingung empirischer und spekulativer Elemente“<sup>194</sup> ist zu konstatieren.

c.) Der Modus der altbekannten Kritik an der Spekulation – die Vertauschung von Subjekt und Prädikat – bleibt bestehen: Die „*Prädikate des Menschen*“ werden in der philosophischen Spekulation in ein „*selbstständiges Subjekt* verwandelt“

192 Dies hebt M. Löwy: *Theory of revolution*, S. 91-96, hervor. Wenn auch überpointiert, macht Löwy zu Recht auf die Bedeutung dieses marxschen Artikels für die Überwindung seines Feuerbachianismus aufmerksam. Dies betrifft aber, was Löwy zu wenig herausstellt, keineswegs die genuin philosophischen, sondern primär die politischen Optionen von Marx.

193 Zum Lob auf Feuerbach vgl. MEW 2, 41, 58, 99, 132, 134 u. 147.

194 A. Arndt: Marx, S. 46.

(146). Dies betrifft nicht nur Hegel, sondern explizit auch seine junghegelianischen Kritiker.<sup>195</sup> Tendenziell legt Marx die Kritik an ‚Bruno Bauer und Konsorten‘ mit der Kritik an Hegel, so dass teilweise hinter die Einsichten der Hegelkritik aus den ‚Manuskripten‘ zurückgefallen wird. Hegels Denken wird nun als „*konservativste Philosophie*“ (205) bewertet, die „nichts anderes ist als der *spekulative* Ausdruck des *christlich-germanischen* Dogmas vom Gegensatz des *Geistes* und der *Materie, Gottes* und der *Welt*“ (89).<sup>196</sup>

d.) Die Idealismuskritik nimmt daher zunehmend die Form eines radikalen materialistischen Nominalismus<sup>197</sup> an. Die spekulative Bildung von Allgemeinbegriffen wird als *sinnlose Verstandesabstraktion* kritisiert, welche die „*natürlichen* Eigenschaften“ (62) der empirischen Mannigfaltigkeit, ihr „*sinnlich anschaulbares Dasein*“ (60) in „*lauter Abstraktionen*“ (62) transformiert. Der Nominalismus ist dementsprechend für Marx auch der „*erste Ausdruck* des Materialismus“ (135), der selbst wiederum in seinen verschiedenen Varianten im Kommunismus „mündet“ (132). Die marxsche Theorie ist zu diesem Zeitpunkt treffend als „Entmythologisierung“ im Sinne der radikalen Aufklärung klassifiziert: „Sie hat versucht, alles angeblich Objektive, den sinnlich-empirischen Menschen Transzendente als Produkt ihrer eigenen Kräfte aufzuweisen. [...]. Insofern ist sie die Konsequenz des Nominalismus und der Aufklärung, indem sie der Idolatrie des Allgemeinen den Kampf ansagt [...]. Das Allgemeine ist nichts als das Resultat der Tätigkeit des Besonderen.“<sup>198</sup>

195 Vgl. MEW 2, 60-63, 83, 87-90, 147-49 u. 203-205.

196 Trotz allem gesteht Marx Hegels ‚Phänomenologie‘ weiterhin zu, „an vielen Punkten die Elemente einer wirklichen Charakteristik der menschlichen Verhältnisse“ (MEW 2, 205; vgl. 63) zu geben. Man wird Zelený zustimmen müssen, dass die „rhetorisch-journalistischen Interessen der Polemik“ zu Vereinfachungen und Verarmungen der Kritik führten, die sowohl das erreichte Niveau der Idealismuskritik – seine Dechiffrierung als Logik einer verkehrten Welt – unterbietet als auch der feuerbachschen Kritik nichts hinzufügt. Vgl. J. Zelený: Wissenschaftslogik und ‚Das Kapital‘, S. 209-13.

197 Unter Nominalismus – dem Ausgangspunkt der philosophischen Moderne – wird hier folgendes epistemologisches Paradigma verstanden: „Er setzte den verdinglichten Universalien der Metaphysik das menschlichem Bewußtsein unmittelbar Gewisse und Seiende entgegen: den abstrakten Imitationen der res die res singulares. Ein objektives Sein sollten nur die wahrnehmbaren Einzeldinge besitzen, nicht die Universalien. Sie seien nichts anderes als Abkürzungen von jenen: bloße Namen, die quantitativ und qualitativ Verschiedenes klassifizieren. Als rein subjektive Begriffe basieren sie für den Nominalismus auf der vergleichenden Betrachtung einer Vielheit von Dingen. [...]. Von ihnen, die ausschließlich Erzeugnisse des abstrahierenden Denkens seien, zu behaupten, auch sie seien Realität, sei unzulässig.“ Karl Heinz Haag: Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung, Frankfurt/Main 2005, S. 22. Vgl. zur historischen Entstehung des Nominalismus G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, bes. S. 318-67.

198 Günther Mensching: Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs, in: Gerhard Schweppenhäuser u. a. (Hg.), Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie, 2. Aufl. Lüneburg 1987, S. 58-76, hier S. 59.

e.) Der Begriff des Gattungswesens tritt allerdings bereits zurück hinter dem Konzept der unmittelbaren „*Sinnlichkeit*“ (68). Der militante Sensualismus verweist dabei, insbesondere in seiner Kritik an der „christliche[n] Grausamkeit“ (190), zurück auf die griechisch-heidnischen Quellen – Lebensmaximen von „Freien und Starken“ (179) – des marxischen Denkens.

f.) Auf politik- und geschichtstheoretischer Argumentationsebene korrespondiert der allmählichen Abwendung von der philosophischen Konzeption einer Gattungsgeschichte des menschlichen Wesens die Hinwendung zu den profan-materiellen Interessen der Menschen als *Movens* der Geschichte. Nicht nur, dass die „*Idee*“ sich „immer“, wo sie nicht kongruierten, vor dem „*Interesse*“ letztlich „blamierte“ (85), sondern ganz allgemein ist die Geschichte durch „*nichts*“ Anderes bestimmt als durch „die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen“. Es ist der „lebendige Mensch der alles tut, besitzt und kämpft“ und nicht *die* Geschichte „als ob sie eine aparte Person wäre“ (98).<sup>199</sup> Einher hiermit geht die Forderung, die „*profane* Geschichte“ (130), das „theoretische und praktische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und die Industrie“

199 Vgl. MEW 2, 83, 87 u. 89-91. So entschieden Marx hier „gegen jede historische Teleologie“ auftritt, wie Helmut Fleischer in seiner Arbeit: ‚Marxismus und Geschichte‘, Frankfurt/Main 1969, S. 18, schreibt, die gelungene (Binnen)differenzierungen im marxischen Geschichtsdenken eruiert, allerdings die Bedeutung des Klassenkampfes bei Marx unterschätzt und die argumentativen Differenzen zwischen dem historischen Materialismus und der Kritik der politischen Ökonomie in Bezug auf das *Movens* der Geschichte übersieht. So offensichtlich anderer ‚Natur‘ ist folgende Konstruktion aus dem gleichen Werk: Das Proletariat „macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der *Arbeit* durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist* und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist [...] unwiderruflich vorgezeichnet“ (MEW 2, 38). Dieser objektivistische Fortschrittsoptimismus lässt sich durch das gesamte marxische Werk nicht weniger verfolgen als der antiteleologische Widerpart. Unvermittelt stehen sich noch im Spätwerk *Kritik* an einer „allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein“ (MEW 19, 112) und der Transformation einer „historische[n] Skizze [...] in eine geschichtsphilosophische Theorie des allgemeinen Entwicklungsganges (111) und die hegelianisierende *Affirmation* der „Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch* [...] auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gar Menschenklassen“ (MEW 26.2, 107) gegenüber. Vgl. auch MEW 9, S. 128-33 u. 220-26; MEW 23, 790f. A. Böhm bezeichnet dies als den „Widerspruch von Ablehnung und Inanspruchnahme von Letztbegründungen und prinzipienphilosophischen Denkmustern“. A. Böhm: *Kritik der Autonomie*, S. 119. Dieser objektive Widerspruch ist nur gewaltsam auflösbar; die marxische Theorie ist in diesem Punkt nicht kohärent, eine widerspruchsfreie Interpretation nicht möglich. Dem heutigen Denken bleibt sinnvollerweise nur der Anschluss an den kritischen Argumentationsstrang, während die objektivistisch-teleologische Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert zu verbleiben hat. Dass Marx immer wieder gegen die eigenen Einsichten ‚verstößt‘, ist m. E. politisch begründet. Der Sieg der proletarischen Revolution sollte apodiktisch verankert sein.

(159) zu studieren. „*Industrie und Handel*“ sind die Bildner der modernen „Universalreiche“ (73). Die „wirkliche Freiheit“ der Menschen ist daher für den „profanen Sozialismus“ auch an „sehr handgreifliche, sehr materielle Bedingungen“ (100) gebunden, wie auch das „Ausführen der Ideen“ Menschen bedarf, „welche eine praktische Gewalt aufbieten“ (126). Dem (jung)hegelschen „Ärger gegen die Praxis“ (204) hält Marx die Kritik der „*praktischen Praxis*“ (162) entgegen, die auf die „materielle, praktische Umwälzung“ (100) der „Produktionsweise des Lebens“ (159) durch die „Massen“<sup>200</sup> zielt.

Ist der Zusammenhang von ‚Ideenproduktion‘ und der historisch-gesellschaftlichen Lebensrealität einmal hergestellt, verliert die anthropo-ontologische Spekulation, gleich welcher Provenienz, nicht weniger ihre Plausibilität, als die menschliche Emanzipation ihre wesensphilosophische Fundierung. Das bisherige „*Strukturgerüst des Marxschen Diskurses* [...], ist mit dieser neuen Vorstellung nicht kompatibel.“<sup>201</sup> Wie aus den überlieferten Briefen von Engels an Marx hervorgeht, lassen sich bereits seit November 1844 die Anfänge einer expliziten Feuerbachkritik ausmachen, die untergründig bei Marx stets angelegt war, bisher aber nicht auf das Zentrum des feuerbachschen Materialismus zielte. Die in kürzester Zeit sich radikalisierende Kritik an Feuerbach ging zweifellos von der Provokation Max Stirners<sup>202</sup> und seinem Werk ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ aus:

200 Wesentliche Teile der ‚Heiligen Familie‘ stellen eine Kritik der ‚Massenschelte‘ durch Bruno Bauer und Konsorten dar. Gegen die „Phantasmagorien“ (87) der Junghegelianer verteidigt Marx die „geschichtlichen Aktionen“ (86) der Massen als die eigentliche reale Kraft der Geschichte und materiellen Widerpart zum spekulativen Denken. Für Marx sind „*alle Fortschritte des Geistes* bisher *Fortschritte gegen die Masse der Menschheit*“ (88) gewesen. Die Entgegensetzung von ‚Geist‘ und Masse, „ausgewählter Männer“ (90) und „niedern Volksklassen“ (143) basiert auf der reaktionär-theologischen Verdammung der „Materie“ als „endlich, roh, brutal“ (99). Das „Volk ist *kommunistisch*“ (162), seine Kritik „praktisch“ (162): „die Revolution, der Materialismus, der Sozialismus, der Kommunismus“ (144). Gegen die ‚kritische Kritik‘ der reinen Geistigkeit, die sich „über die Masse“ (9) erheben weiß, verteidigt Marx die ‚vita activa‘ der Menschen, deren „handeln [...] die lebendige, wirkliche Kritik der bestehenden Gesellschaft“ (162) ist, wozu die Massen keineswegs der „*Beschattung* durch den *heiligen Geist* der *kritischen Kritik*“ (143) bedürfen. Überhaupt gilt: „*Die* Masse, wie sie der Gegenstand der kritischen Kritik ist, hat nichts gemein mit den *wirklichen* Massen, die wieder sehr massenhafte Gegensätze unter sich bilden. *Ihre* Masse ist von ihr selbst ‚gemacht‘“ (164) und als „abstrakte, unveränderliche“ (84) konstruiert, was auch auf spätere, zumeist konservative Diskurse über das moderne Phänomen der Massen zutrifft. Im Übrigen gelten diese Aussagen auch, wenn der Begriff der Masse durch den des Proletariats ersetzt wird.

201 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 120.

202 Expressis verbis bei Jenny Marx: „Engels arbeitete während des Sommers [1845; d. Verf.] mit Karl eine Kritik der deutschen Philosophie aus – das Erscheinen des *Einzigsten und sein Eigentum* gab hierzu den äußeren Anstoß.“ Enzensberger (Hg.): Gespräche mit Marx und Engels, S. 45. „Indem Stirner die radikalsten Konsequenzen aus der Philosophie des Selbstbewußtseins zieht [...], vollendet er den

„St[irner] hat recht, wenn er ‚den Menschen‘ Feuerbachs, wenigstens des ‚Wesen des Christentums‘ verwirft; der F[eu]erbach]sche ‚Mensch‘ ist von Gott abgeleitet, F[eu]erbach] ist von Gott auf den ‚Menschen‘ gekommen, und so ist ‚der Mensch‘ aller-

junghegelianischen innerphilosophischen Diskurs der Verwirklichung der Philosophie in einem absurdistischen Abschied von der Philosophie. Das negative Bild eines *philosophischen* Auszugs aus der Philosophie ist die theoretische Provokation, die Marx und Engels zu einer Klärung zwingt; es geht nicht darum, Stirner ‚umzukehren‘ und für den Kommunismus fruchtbar zu machen, sondern darum, einen anderen Auszug aus der (traditionellen) Philosophie zu unternehmen [...]. Damit fällt auch bei Marx und Engels das, was Stirner an spekulativen Halbheiten bei Feuerbach spekulativ auflöst: die Abstraktion der Gattung Mensch als Subjekt der Geschichte. [...]. Das Hauptargument Stirners besteht darin, daß der Junghegelianismus aus den Abstraktionen, die er bei Hegel zu kritisieren vorgibt, nicht herausfindet. Die Kritik des Hegelschen absoluten Geistes als religiös-entfremdeter Ausdruck des menschlichen Wesens befestigt die Religion, statt sie zu vernichten, indem sie das religiöse Wesen ins Subjekt zurückverlagert – unter dem Titel des Wesens des Menschen“. A. Arndt: Marx, S. 52 f.. Entsprechend umfangreich fällt die Stirnerkritik in der ‚Deutschen Ideologie‘ (MEW 3, 101-438) aus. Vgl. auch M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 122-24, S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 198-213, und J. Zelený: Wissenschaftslogik und ‚Das Kapital‘; S. 225-32. Die Bedeutung Stirners für die Genesis des historischen Materialismus hat Wolfgang Eßbach in seiner detaillierten Arbeit: *Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Frankfurt/Main 1982, kenntnisreich herausgearbeitet, und ist jüngst unterstrichen worden durch die, allerdings deutschsprachige Forschung unberücksichtigende, Arbeit von Ernie Thomson: *The discovery of the materialist conception of history in the writings of the young Karl Marx*, Lewiston 2004. Eßbachs Rehabilitierung von Stirners ‚Materialismus des Selbst‘ und seine Kontextualisierung weisen Parallelen zu meiner Aneignung Nietzsches auf, dem brisanterweise auch immer wieder eine versteckte Nähe zu Stirner nachgesagt wird. Vgl. z.B. zu Stirners Kritik an der totalitären Aufklärungsvernuft W. Eßbach: *Gegenzüge*, S. 68-71, deren Parallelen zu Nietzsches Denken evident sind. Eßbach sieht wie ich spezifische „Leiderfahrungen“ (vgl. ebd. S. 164 ff.) als Basis der konkurrierenden Materialismuskonzeptionen: „Gemeinsam ist Stirner, Marx und Engels der Bezug zu Erfahrungen des Leidens. Sie machen jedoch unterschiedliche Weisen der Leiderfahrung [...] geltend: Stirner – die Insassen der Gefängnisse; Marx und Engels – die hungernden Arbeiter“ (S. 166). Der marxische „Materialismus der Verhältnisse sieht gesellschaftliche Verhältnisse unter dem dominierenden Aspekt der Verkehrung und der Zerrissenheit. Seine gesellschaftskritische Antwort ist daher der praktische, umkehrende und ordnende Eingriff. [...]. Der Materialismus des Selbst sieht sich einer total gewordenen, in Institutionen und Machtbeziehungen kristallisierten Gesellschaft gegenüber, an deren Ordnungsüberschuß er leidet. Seine gesellschaftskritische Antwort ist nicht die Umkehrung, sondern der souveräne Austritt, das Verlassen erstarter Strukturen“ (S. 226 f.). Wie auch ich in Bezug auf Marx und Nietzsche argumentiere, ist weder ein Gegeneinanderausspielen noch eine Vereinheitlichung, sondern die „Koexistenz“ (S. 228) der heterologen Ansätze dem Gegenstand adäquat. Im Übrigen ist neuerdings Stirner als genialer Ahnherr des Poststrukturalismus in politischen Theorieansätzen des (Post)Anarchismus entdeckt worden. Vgl. Saul Newman: *Power and politics in poststructuralist thought. New theories of the political*, London/New York 2005, bes. S. 13 ff. u. 68 ff.

dings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt. Der wahre Weg, zum ‚Menschen‘ zu kommen ist der umgekehrte. Wir müssen vom Ich, vom empirischen, leibhaftigen Individuum ausgehen [...]. ‚Der Mensch‘ ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht am empirischen Menschen seine Basis hat. Kurz, wir müssen vom Empirismus und Materialismus ausgehen [...]. Übrings langweilt mich all dies theoretische Geträtsch alle Tage mehr, und jedes Wort, das man noch über ‚den Menschen! verlieren, jede Zeile, die man gegen die Theologie und Abstraktion wie gegen den krassen Materialismus schreiben oder lesen muß, ärgert mich“ (MEW 27, 11f.).

Engels gab hiermit die weitere Marschrichtung der marxischen Theorieentwicklung vor. Noch im Dezember 1844 meint Marx, eine erste druckreife Kritik an Stirner verfassen zu können, die ebensowenig erhalten ist wie die Briefe von Marx aus jener Zeit, die Aufschluss über seine erste Einschätzung von Stirners Werk geben könnten.<sup>203</sup> Bevor Marx im Herbst 1845 gemeinsam mit Engels wieder auf Stirners Provokation eingehend zurückkommt, widmet er sich abermals dem Studium der Politischen Ökonomie und schließt noch vor seiner Ausweisung aus Paris und der Übersiedlung nach Brüssel mit dem Verleger Leske einen Vertrag über die Herausgabe eines zweibändigen Werkes ‚Kritik der Politik und Nationalökonomie‘.<sup>204</sup> Das Werk sollte nie erscheinen, was wohl nicht zuletzt auf die theoretischen ‚Erdbeben‘ im marxischen Denken seit Ende 1844 zurückzuführen ist, die eine ungebrochene Weiterführung der ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte‘ verunmöglichten. Bereits seine Kritik an Friedrich List aus dem Frühjahr 1845 deutet auf die Ablösung von der entfremdungstheoretischen Konzeption hin.<sup>205</sup>

Wie dem auch sei, ein erstes Dokument der ‚Abrechnung mit dem philosophischen Gewissen‘ stellen die als Feuerbachthesen weltberühmt gewordenen Notizen zur Kritik der bisherigen Philosophie einschließlich des feuerbachschen Materialismus dar. Marx rückt nun die „gegenständliche Tätigkeit“, die „Bedeutung der ‚revolutionären, der ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit“, die vom „bisherigen Materialismus“ (MEW 3, 5) nicht begriffen wurde, in den Mittelpunkt seiner Theoriebildung. Der neue Schlüsselbegriff ist nun die „revolutionäre Praxis“ (6), die alle „Mysterien“ (7) der Theorie und der menschlichen Emanzipation auflöst und die „Selbstzerrissenheit“ der „weltlichen Grundlage“ theoretisch und prak-

203 Über die Existenz der ersten marxischen Stirnerkritik gibt ein Brief von Marx an Heinrich Börnstein vom Dezember 1844 Auskunft. Vgl. MEW 27, 432. Von der Existenz weiterer marxischer Briefe, und der wohl von Engels differierenden Einschätzung von ‚Der Einzige und sein Eigentum‘, legt indirekt die engelsche Korrespondenz Zeugnis ab. Vgl. MEW 27, 14.

204 Der Vertrag ist abgedruckt in MEW 27, 672.

205 Das unvollendete Manuskript über Friedrich Lists Buch ‚Das nationale System der politischen Ökonomie‘ ist nicht in den MEW erschienen. Es wurde publiziert in: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 14. Jg. Heft 3, Berlin 1972, S. 423-446. Zur Datierung/Interpretation vgl. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 125f.

tisch „vernichtet“ (6). Das „abstrakte Individuum“ Feuerbachs ist nun als ein „gesellschaftliches Produkt“ einer „bestimmten Gesellschaftsform“ (7) erkannt und das „menschliche Wesen“ als das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (6) dechiffriert.<sup>206</sup> Es sind dies die Umbrüche im marxischen Denken, die den Boden für die ‚Deutsche Ideologie‘ bereiten.

‚Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Gestalten‘ ist eine unvollendete und unveröffentlichte zwischen Herbst 1845 und Sommer 1846 verfasste Gemeinschaftsarbeit von Marx und Engels.<sup>207</sup> Gerade das unvollendete, keineswegs systematisch erarbeitete erste Kapitel über Feuerbach hat zu Recht die Aufmerksamkeit der Interpreten auf sich gezogen. So auch hier, wenn auch in dem Bewusstsein, dass die prägnanten Aussagen des ersten Kapitels nur im Kontext mit der gesamten Schrift angemessen zu interpretieren sind, dessen *unfertiges Resultat* sie darstellen.

Paradigmatischer Ausgangspunkt der ‚Deutschen Ideologie‘ sind „wirkliche[n] Voraussetzungen“, d.h. „die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen“ (20), die, wie mehrfach in Abgrenzung gegen die „gesamte deutsche philosophische Kritik“ (19), „welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt“ (26), betont wird, „auf rein empirischen Wege“ (20) gewonnen werden.<sup>208</sup> Den „Verfäulungsprozeß des absoluten Geistes“ (17) beenden Marx

206 Es sind dies nur Anmerkungen. Eine weiterführende Interpretation der ‚Feuerbachthesen‘ wie im Folgenden auch der ‚Deutschen Ideologie‘ ist hier nicht möglich. Vgl. zu den verschiedenen Thesen A. Arndt: Marx, S. 54-57. Hier nur soviel: Die sog. Feuerbachthesen stellen ein, in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Theorieentwicklung des jungen Marx, allein schon auf Grund ihrer immensen ‚Konzentration‘, kaum zu überschätzendes Dokument dar. Welche Bedeutung diesem (angeblichen) „geniale[m] Keim der neuen Weltanschauung“ (Engels; MEW 21, 264) aber für die spätere Theorieentwicklung zukommt, darüber ist hiermit nichts gesagt. Marx kam auf die Thesen explizit wie implizit nicht mehr zurück: Der reifen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ liegt ein nochmals verändertes ‚Theoriesign‘ zu Grunde. Die Feuerbachthesen sind nicht die Begründung einer Weltanschauung, sondern das Dokument einer historisch sehr konkreten Auseinandersetzung mit und Kritik an allen Varianten der nachhegelschen Philosophie. Dies gilt auch für die berühmteste, die 11. These. Die dort kritisierten Philosophen sind die Junghegelianer. Es handelt sich mithin m.E. um keine universalhistorische Aussage über das Verhältnis von Philosophie und Welt. Vgl. hierzu die sehr prononcierte, nur den Status des Empirismus nicht wirklich treffende Kritik an verschiedenen Interpretationen der Feuerbachthesen von Michael Heinrich: Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Kirchoff, Christine u.a. (Hg.), Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre, Freiburg 2004, S. 249-70.

207 Vgl. zur Entstehungsgeschichte des Textes M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 128-30.

208 Die „positive Wissenschaft“ (27), die nur die „empirische Beobachtung“ (25) und die „empirisch konstatierbaren“ (26) Fakten kennt, in der sich „tiefsinnige philosophische“ (43) Probleme auflösen, ist der Widerpart zur junghegelianischen „Spekulation“ (27). Die „Überbetonung detailliert empirischen Vorgehens“ ist,

und Engels mit ihrem ‚Herausspringen‘ aus der Philosophie, das auf dem Bekenntnis gründet, dass es „nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte“ gibt, und zwar von den beiden sich bedingenden Seiten, die der Natur und der Menschen: „Geschichte wird nun zum unüberschreitbaren Horizont der Theorie“<sup>209</sup>. Voraussetzung aller menschlichen Existenz, „Grundbedingung

wie Reichelt zu Recht konstatiert, „charakteristisch für diese Periode.“ H. Reichelt: Staatstheorie im Frühwerk, S. LI. Insbesondere M. Heinrich analysiert kritisch den marx-engelschen Empirismus jener Zeit. Vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, bes. S. 146 u. 153-57, und ders.: Praxis und Fetischismus, S. 259-61. Ohne Zweifel liegt der ‚Kritik der politischen Ökonomie eine „neue Wendung zum ‚objektiven Idealismus‘ Hegels“ (G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 83) zu Grunde, da Marx erkennt, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit kein „Anschaulich-Konkretes“, sondern „die Realität des Abstrakten, das freilich kein platonisch-Selbstständiges ist“, darstellt und die marxische Kritik an der politischen Ökonomie im Kern (auch) eine an ihren „empiristischen und bürgerlich-materialistischen Begriffslehren“ ist. G. Mensching: Nominalistische und realistische Momente, S. 61 u. 65. So richtig diese Feststellungen sind, so wenig darf aber vergessen werden, dass zum einen die marxische Kritik der politischen Ökonomie nicht wieder sich zur (idealistischen) Philosophie retransformiert, sondern eine Wissenschaft darstellt, die qua Hegel einen neuen Wirklichkeitsbegriff der Gesellschaft und Gegenstandsbegriff ihrer Erscheinungen begründet: Eine „Konstitutionstheorie ökonomisch-sozialer Gegenständlichkeit“ (H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 11). Was Marx im ‚Kapital‘ darzulegen beansprucht, ist der „Allgemeine[r] Begriff des Kapitals“ (MEW 42, 188), das „ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft“ (MEW 23, 15), die „innere Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft“ (MEW 42, 42), kurzum: die objektive Strukturgesetzmäßigkeit der kapitalistischen Gesellschaft. Das ‚Kapital‘ ist folglich nicht die empirische Beschreibung der Mannigfaltigkeit einer historisch-spezifischen Gesellschaftsformation, „sondern die begriffliche Entfaltung einer Totalität objektiv-bürgerlicher Formbestimmtheiten“. H. Reichelt: Staatstheorie im Frühwerk, S. LVII. Aus dem ‚Begriff des Kapitals‘ ist aber keineswegs die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit deduzierbar: „unendliche Variationen und Abstufungen in der Erscheinung“ sind „nur durch die Analyse dieser empirisch gegebenen Umstände zu begreifen“ (MEW 25, 800). Wider „hegelianisierende Konstruktionen von Entwicklungsgesetzen, Ableitungszusammenhängen oder Totalitätskategorien“ (G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 416) sind die „Grenzen“ (MEW 42, 43) der Dialektik in Darstellung und Wirklichkeit für das marxische Denken konstitutiv. Zum anderen aber ist der marxische Empirismus der ‚Deutschen Ideologie‘ nicht ‚naiv‘: wie gegen geschichtsphilosophische Spekulation polemisiert Marx auch gegen die „Sammlung toter Fakta“ durch den „abstrakten“ (MEW 3, 27) Empirismus. Die Betonung des Empirischen zielt darauf, dass die „allgemeinsten Resultate“ der Forschung als „Abstraktionen“ konstitutiv auf die konkrete Erforschung der historisch-gesellschaftlichen Empirie verwiesen sind – ohne den Bezug zur Wirklichkeit haben sie „für sich [...] durchaus keinen Wert“ (27). Die Verwiesenheit der Theorie auf die Empirie, dies vernachlässigt M. Heinrich bei seiner Überbetonung des Empirismus der ‚Deutschen Ideologie‘, bleibt fraglos auch für das gesamte weitere marxische Schaffen konstitutiv. Vgl. zum Empirismus bei Marx auch A. Arndt: Marx, S. 61, und bes. S. Kratz: Verwirklichung der Philosophie, S. 217ff.

209 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 115. Die Betonung der ‚Wissenschaft‘ gegenüber der ‚Philosophie‘, dient offensichtlich zur Abgrenzung gegen den

aller Geschichte“ (28), ist: 1. die „Reproduktion der physischen Existenz der Menschen“ (21), d.h. die „Produktion des menschlichen Lebens selbst“ (28); 2. die erweiterte „Erzeugung neuer Bedürfnisse“ (28); 3. die Fortpflanzung des Menschengeschlechts; 4. das aus diesen drei Momenten einer „vom Anbeginn der Geschichte an“ (29) notwendig existierenden Einheit sich ergebende „Zusammenwirken mehrerer Individuen“ (30), d.h. die Produktion von Gesellschaft; 5. die (gesellschaftliche) Produktion des Bewusstseins qua „Sprache“. Die ersten drei Verhältnisse verweisen auf die „Priorität der äußeren Natur“ (44), welche sich in der Notwendigkeit von Arbeit als dominante, aber, was häufig übersehen wird, nicht einzige Form der Produktion (siehe Sprache und Bewusstsein) zur Erhaltung der menschlichen Existenz niederschlägt: „Das materielle Element und der Sinn der Rede vom ‚Materialismus‘ sind also nicht so zu verstehen, dass irgendeine materielle Substanz das Bestimmende und das Bewußtsein durch sie bestimmte wäre [...]. Das gesellschaftliche Sein als gegenständliche Praxis der gesellschaftlichen Individuen im Verhältnis zur Natur und zueinander [...] schließt das intellektuelle Moment von Anfang an ein“<sup>210</sup>. Die *bestimmte* Form der menschlichen Produktion, wie die Menschen „wirken, materiell produzieren“ (25), begründet nun ihr gesellschaftliches Dasein als solches:

„Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc. aus ihr zu erklären und ihren

---

(Jung) Hegelianismus, ist aber nicht unproblematisch. Die von Marx/Engels anvisierte Theorie läuft so Gefahr, als Einzelwissenschaft missverstanden zu werden. Zum prekären Verhältnis der von Marx/Engels dargelegten ‚Abstraktionen‘ – als Grundlage ihrer Gesellschaftstheorie – zur Philosophie und den Einzelwissenschaften schreibt Kratz treffend, dass „Marx‘ allgemeine Theorie der Gesellschaft, die als solche die Philosophie ‚berührt‘, sich von der ‚selbständigen‘ Philosophie gerade durch ihr Verhältnis zu den Wissenschaften eminent unterscheidet. Ihren Status als Hypothese [Lenin!; d. Verf.] ‚verliert‘ sie nicht durch eine systematische Perfektionierung gleichsam in sich, sondern nur, sofern sie ihre ‚Brauchbarkeit‘ in konkreten Analysen konkreter Situation unter Beweis stellt. Und sie selbst wird von den Wissenschaften tangiert, d.h. auch verändert, insofern sie eben die Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate von Wissenschaft ist.“ S.Kratz: Verwirklichung der Philosophie, S. 289. Der sog. historische Materialismus ist somit dem eigenen Anspruch nach das Gegenteil von geschichtsphilosophischen Spekulationen über eine allgemeine Logik der Geschichte, „wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können“ (MEW 3, 27). Er ist der durch die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften sich verändernde, „Leitfaden“ (MEW 13, 8) der konkreten Forschung, nicht deren Substitut in Form allgemeiner Schemata. Vgl. (sehr prägnant) A. Arndt: Marx, S. 65f.

210 A. Arndt: Der Begriff des Materialismus bei Marx, S. 267.

Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wobei dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann“ (37f.).<sup>211</sup>

Offensichtlich wird hier ein Begriff gesellschaftlicher Wirklichkeit anvisiert, der diese als Totalität verschiedener Momente bzw. Ebenen (Ökonomie und ihre „Superstruktur[en]“ (36) vom Staat bis zur Religion) begreift, die ein „strukturiertes Ganzes“<sup>212</sup> mit Dominanzmomenten, eine „prozessierende Einheit“<sup>213</sup> darstellt: Die „Produktivkräfte“ (36) sind organisiert in historisch-spezifischen Produktionsverhältnissen und bilden zusammen eine bestimmte Produktionsweise, die als bestimmend – der „wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte“ (36) – für das Ganze einer Gesellschaftsformation, d.h. den je spezifischen Zusammenhang bzw. die Totalität der fünf Produktionsformen, zu betrachten ist.<sup>214</sup> Der historische Stand der Produktionsweise bildet die „von ihrer Willkür unabhängigen

211 In Differenz zur marxschen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, die trotz ihres gigantischen Umfangs sich geradezu bescheiden gegenüber diesem Forschungsprogramm ausnimmt, wird in der ‚Deutschen Ideologie‘ a.) nicht konsequent zwischen vorbürgerlichen und bürgerlichen Vergesellschaftungsprinzipien unterschieden, b.) eine Theorie der Universalgeschichte entworfen und c.) die gesellschaftliche Formbestimmtheit von Arbeit und Kapital nicht dargelegt. Auf diese und andere fundamentale Differenzen zwischen der ‚Deutschen Ideologie‘ und dem ‚Kapital‘ hat insbesondere H. Reichelt mehrfach hingewiesen. Vgl. ders.: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, S. 83f.; ders.: Staatstheorie im Frühwerk, S. LIII-LVI; ders.: Zur Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, in: ders. (Hg.), Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung, S. 9-89, bes. 70f. u. 81; ders.: Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion, in: ders./Reinhold Zech (Hg.), Karl Marx. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung, Frankfurt/Main u.a. 1983, S. 7-59, bes. S. 44 u. 50-55.

212 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 147.

213 S. Kratz: Verwirklichung der Philosophie, S. 264.

214 Es ist oft betont worden: hiermit sind keine kausalen Determinationszusammenhänge gemeint, sondern strukturelle Abhängigkeiten bezeichnet. ‚Begründen‘ ist nicht dasselbe wie verursachen, und bestimmen, man denke an Hegels ‚bestimmte Negation‘, verweist auf begrenzen. Es geht Marx darum zu zeigen, dass zum einen alle gesellschaftlichen Erscheinungen (nicht zuletzt das Denken und seine Produkte) nicht im schwerelosen Äther des reinen Geistes subsistieren, und zum anderen, dass sie nicht allein aus sich selbst verstehbar sind, sondern auf das gesellschaftliche Sein verwiesen sind, welches in der menschlichen ‚Vorgeschichte‘ der Klassengesellschaften durch die materielle Produktion dominiert wird: Ergo, dass das „Bewußtsein insofern bedingt ist, als es immer schon auf eine geschichtliche Wirklichkeit bezogen ist, die wesentlich als Resultat der jeweiligen Produktionsverhältnisse anzusehen ist und die es nicht überspringen kann. Philosophisch gesprochen geht es dabei nicht um das ‚Wie‘ einer ‚Umsetzung‘ des ‚Materiellen‘ in das ‚Ideelle‘, sondern um die Widerständigkeit und Eigenlogik dessen, was den Inhalt des Bewußtseins bildet, also kritisch um eine Grenze des Bewußtseins bzw. der Vernunft.“ A. Arndt: Der Begriff des Materialismus bei Marx, S. 271f.

Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen“ (25) der Praxis der Menschen, wobei alle „Kollisionen der Geschichte“ bisher ihren „Ursprung in dem Widerspruch zwischen den Produktivkräften der Verkehrsform“ (73) hatten<sup>215</sup>; dass also die „Entwicklung naturwüchsig vor sich geht, d.h. nicht einem Gesamtplan frei vereinigter Individuen subordiniert ist“ (72). Die „Revolution“ als die „treibende Kraft der Geschichte“ ist folglich an die „materiellen Elemente einer totalen Umwälzung“, die „vorhandnen Produktivkräfte“ und die „Bildung einer revolutionären Masse“ (38f.) gebunden. Der „Kommunismus“ als die „wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“ (35), „entkleidet“ die „Produktions- und Verkehrsverhältnisse“ ihrer „Naturwüchsigkeit“ (70), d.h. „in letzter Instanz“ den die Menschen knechtenden „Weltmarkt“ (37), „unterwirft“ diesen der „Macht der vereinigten Individuen“ (70) und setzt in ihrer „Assoziation“ die „Individuen als Individuen“ in wirkliche Freiheit, zu welchen Zwecke sie den „Staat“, die „illusorische Form der Gemeinschaftlichkeit“ (34), „stürzen“ müssen, „um ihre Persönlichkeit durchzusetzen.“ (77). Kurzum, die „ganze alte Scheiße“ (35) – die „Arbeit“, die „Herrschaft aller Klassen“ und die „Nationalitäten“ – wird „beseitigt“ (70).<sup>216</sup>

215 Auch wenn diese Argumentationsfigur zur Begründung gesellschaftlicher Evolution und Revolution in dem berühmt-berüchtigten ‚Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie‘ von 1859 als „allgemeines Resultat“ (MEW 13, 8) postuliert wird, so ist es doch fraglos, dass diese Konzeption mit den Erkenntnissen der ‚Grundrisse‘ von 1857-58 und des ‚Kapitals‘ nicht kongruiert. Im „strikten Gegensatz zur frühen Konzeption werden“ in der ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ „nicht die sich gleichsam naturwüchsig weiter entwickelnden Produktivkräfte als treibendes Moment betrachtet, sondern das Kapital als in einem wörtlichen Sinne Geschichte machende Eigenbewegung, die sich in vorbürgerliche Gesellschaftsformationen hineindrängt, diese auflöst und umformt. Der Entwicklungsstand der Produktivkräfte bildet in diesem Prozeß eine der Voraussetzungen, ob er gelingt [...]. Aber einmal etabliert, ist es das Kapital [d.h. das *Verhältnis*; d. Verf.] selbst, das die Produktivkräfte permanent revolutioniert, ja ohne diese Veränderung selbst nicht existieren könnte.“ H. Reichelt: Staatstheorie im Frühwerk, LVf. Vgl. ders.: Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, S. 81; ders.: Dialektik der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, S. 50-55. Dass die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen nicht das letzte Wort der materialistischen Theorie ist, hat zweifelsohne auch Konsequenzen für die Begründung des Endes der kapitalistischen Produktionsweise. Hier nur als Anmerkung: Das Kapital ist der „prozessierende Widerspruch“ (MEW 42, 601), dessen „wahre Schranke [...] das Kapital selbst“ (MEW 25, 260) ist, da es sein Telos, die Verwertung des Wertes, selbst unterminiert, worauf mit der „Entwertung“ (259) von Kapital in der ökonomischen Krise und der forcierten Ausbeutung und ‚Freisetzung‘ der Lohnsklaven ‚geantwortet‘ wird. Entgegen späteren marxistischen Produktionsfetischismen – „die nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahrhaben“ wollen – wusste Marx im Übrigen von den Produktivkräften, welche keine „mehr sind, sondern Destruktionskräfte“ (MEW 3, 69). Eingeschobenes Zitat von Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/Main 1965, S. 87.

216 Wenn Marx davon spricht, dass es nicht darum geht, „die Arbeit zu befreien, sondern aufzuheben“ (186), so impliziert dies dreierlei: 1.) die Abschaffung der Or-

Als Grund aller geschichtlichen Entwicklung geben Marx und Engels aber die „Teilung der Arbeit“ (22) an, die sie in ihren verschiedensten Auswirkungen darstellen. Von der ursprünglichen „Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt“ (31) her generiert die Arbeitsteilung (a) die „Trennung von *Stadt* und *Land*“ (22), begründet (b) das „Privateigentum“ (32), welches bloß synonym mit dem Begriff der Arbeitsteilung ist, bildet (c) die Basis – in Form der „Teilung der materiellen und geistigen Arbeit“ (31), von „Genuß“ und „Arbeit“ (32) – jeder Ideologie im Sinne der Verselbstständigung menschlichen Denkens gleich welchen Inhalts von der „bestehenden Praxis“ (31), und ist (d) die Ursache für die „gegenseitige Abhängigkeit der Individuen“: Die „Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse“ – die scheinbar im Staat aufgehoben ist – und die „Macht“ der „sachlichen Gewalt“, die die ursprünglichen Produzenten „unterjocht“ (33).<sup>217</sup>

Wenn dergestalt das Denken – dessen Inhalt immer nur „Vorstellungen“ der Menschen „über ihr Verhältnis zur Natur oder über ihr Verhältnis untereinander, oder ihre eigne Beschaffenheit“ (26) sein können – der Menschen auf ihr historisch-spezifisches gesellschaftliches Leben im weitesten Sinne bezogen wird – das „Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“ (26) – verliert auch die Philosophie den „Schein der Selbständigkeit“ (27), deren „theoretische[n] Wolkenbildung“ aus den „wirklichen irdischen Verhältnissen“ (40) nachzuweisen ist: Von

ganisation menschlicher Produktivität in Form heteronomer Lohnarbeit; 2.) die weitestgehende Humanisierung, zeitliche Beschränkung und gerechte Verteilung von Tätigkeiten im verbleibenden ‚Reich der Notwendigkeit‘; 3.) die Abschaffung der warenproduzierenden Arbeit als principium synthesis von Vergesellschaftung, was impliziert, dass die Tätigkeiten im Reich der Notwendigkeit weder von anderen menschlichen Weltbezügen und Tätigkeiten strikt zu trennen wären noch diese an Bedeutung dominierten. Die bisher herrschende und verselbstständigte Sphäre der Ökonomie wäre den Bedürfnissen und dem bewussten Willen der Produzenten subordiniert und der Materialismus der Vorgeschichte überwunden.

- 217 Evident muss der „Begriff der Arbeitsteilung mehr leisten als ihm abverlangt werden kann.“ H. Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, S. 65. M. Heinrich spricht treffend von einer „Universalkategorie“, die „so ziemlich alles zu erklären“ *vorgibt*. Ders.: Wissenschaft vom Wert, S. 140. Die ‚Teilung der Arbeit‘ substituiert den Begriff der entfremdeten Arbeit, was sicherlich als Fortschritt zu bewerten ist, da Marx nun versucht, das gesellschaftliche Sein und Bewusstsein „immanent, historisch und ökonomisch“ zu begreifen. „Die Teilung der Arbeit leistet aber nicht was Marx ihr zumutet“, konstatiert auch E. Braun. Weder sind Privateigentum und Arbeitsteilung „identische Ausdrücke“ (32), wie Marx hier noch meint (vgl. dagegen MEW 23, 56), noch kann er mit dieser Konzeption die Verselbstständigung der (materiellen wie geistigen) Produkte gegenüber den Produzenten adäquat erklären: „Marx führt die Tatsache, daß Produkte verselbständigt sind, auf die Tatsache der Trennung der Tätigkeiten zurück, wobei das alles entscheidende Phänomen, die Trennung selbst, ohne Erklärung ihres gesellschaftlichen Ursprungs bleibt.“ So wichtig das Phänomen der Arbeitsteilung in der kapitalistischen Produktionsweise ist, das für diese konstitutive ‚Prinzip‘ stellt sie nicht dar. E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 122 u. 127f.

„Entfremdung“ sprechen Marx und Engels nur noch, um „den Philosophen verständlich zu bleiben“ (34). Die „Selbsterzeugung der Gattung“ als vermeintlich zielgerichtetes Subjekt der Geschichte wird als „spekulativ-idealistisch“ klassifiziert und zur historisch „aufeinanderfolgende[n] Reihe von im Zusammenhange stehenden Individuen“ (37) entteleologisierend profaniert und der „Selbstentfremdungsprozeß ‚des Menschen‘“ als ontologische Wesenskonstruktion von „Philosophen“ (69) kritisiert, denen unmissverständlich das eigene neue Paradigma entgegen gehalten wird: „Die Summe von Produktionskräften, Kapitalien und Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ als ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt, was sie apothesierte und bekämpft haben“ (38).

In diesem Satz bringt sich gleichsam der marxsche Bruch<sup>218</sup>, auch zu der eigenen theoretischen Vergangenheit, mit allen bisherigen philosophischen Begriffen vom Menschen und seiner Lebenswirklichkeit selbst auf den Punkt. Die Theorieentwicklung des jungen Marx findet hier zum Abschluss, indem sie ein neues und weitreichendes Forschungsprogramm begründet, welches zweifelsfrei selber nicht fertiges Resultat, sondern, wie es entsprechend des eigenen Paradigma auch sein muss, unabgeschlossenener wie unabschließbarer Forschungsprozess ist.

Lässt man die Theorieentwicklung des jungen Marx Revue passieren, so kann die These aufgestellt werden, dass sie primär auf zwei Ebenen verläuft, die eine Einheit bilden, ohne identisch oder aufeinander reduzierbar zu sein: Das In-

218 Für A. Arndt „vollenden“ die marxschen Ansichten von 1845 „den Bruch mit der Spekulation“ (S. 49); E. Braun spricht von dem „eigentlichen Bruch mit der bisherigen Philosophie“ (S. 129); wenn man in der marxschen „Entwicklung irgendwo eine Zäsur ansetzen darf“ (S. 17), dann in der Selbstkritik von 1845/46, konstatiert H. Fleischer; für M. Heinrich ist die ‚Deutsche Ideologie‘ „nicht Fortschreibung und Präzisierung der früheren Konzeption, sondern [...] *Beginn eines radikalen Bruchs*“ (S. 122); für S. Kratz begründet Marx hier einen „neuen Theorietyp“ (S. 211), der auf der „Destruktion“ (S. 198) der Wesens- und Geschichtsphilosophie von 1844 basiert; und J. Zelený attestiert Marx seine „Kritische Methode“ von „teleologisch-eschatologischen Elementen befreit“ (S. 219) und einen neuen „historische[n] Grundtyp der Theorie“ (S. 324) konzipiert zu haben. Die These vom Bruch im marxschen Denken hat bekanntlich mit besonderer Vehemenz Louis Althusser vertreten. Vgl. zur guten Übersicht sein autobiographisch gehaltenes Vorwort in: Für Marx, Frankfurt/Main 1968, bes. S. 32-39. Die Texte von 1845 als „Werke des Einschnitts“ (S. 34) zu bezeichnen, stellt eine gelungene Klassifizierung dar. Althusser's Begründung des Bruchs – Dichotomie von Ideologie und Wissenschaft – und die sich hieraus ergebende Kapitalinterpretation, die nicht zuletzt die massiven Differenzen zwischen der ‚Deutschen Ideologie‘ und dem marxschen ‚Hauptwerk‘ übersehen muss, sind hingegen wenig brauchbar. Zu einer knappen Kritik an Althusser vgl. E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 111-113, der m.E. die elaborierteste, am Terminus der Aufhebung orientierte Einschätzung zur Problematik von Kontinuität und Bruch im marxschen Denken liefert.

einandergreifen von philosophischer *und* politischer Entwicklung. Wenn diese These als heuristisches Instrument verstanden wird, so lassen sich folgende Entwicklungsstränge im Denken des jungen Marx rekonstruieren, die dessen Dialektik von Kontinuität, Bruch und deren Einheit zu fassen vermögen:

Vom Ursprung an steht im Zentrum des marxischen Denkens die kritische Auseinandersetzung mit Hegels absolutem Idealismus und der spekulativen Philosophie. In der Dissertation geschieht dies auf dem Boden des junghegelianischen Denkens, welchem Marx aber nicht, wie immer wieder unterstellt, bedingungslos ‚unterworfen‘ ist. Die marxsche Kritik an der philosophischen Spekulation hat zwar noch idealistischen Charakter, wirft mit Vehemenz aber bereits die Frage nach dem als prekär begriffenen Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit auf. Ferner ist das marxsche Denken von Anfang an durch die Lebensvorstellungen und Weltbilder der griechischen Antike tief beeinflusst. Auf politischer Ebene, sofern sie überhaupt als wesentliches Moment als existent behauptet werden kann, bewegt sich das damalige marxsche Denken tendenziell in bürgerlich-demokratischen und aufklärerischen Bahnen.

Die gefühlte wie begriffene Insuffizienz rein philosophischer Dispute treibt Marx geradezu in den politischen Journalismus. Es kommt zu einer partiellen Politisierung der Philosophie selbst. Die Enge der reinen, weltfremden Theorie wird gesprengt, wobei letztlich eine Subsumtion des Politischen unter die philosophische Urteilskraft zu konstatieren ist. Bezugspunkte zur Beurteilung und Kritik der politischen sozialen Wirklichkeit sind primär Hegels Rechtsphilosophie und Kants aufklärerischer Denkhorizont. Modus vivendi jeglicher Argumentation ist der Begriff der Idee, die, im Gegensatz zu Hegel, als weitestgehend realitätslos angesehen und somit als Maßstab der Kritik der schlechten Wirklichkeit entgegengehalten wird. Marx kommt in diesem Kontext erstmals mit der ‚sozialen Frage‘ in Berührung, wobei jakobinische Elemente, insbesondere eine gewisse Verherrlichung der Klasse der Armen, zu konstatieren sind.

Ein nächster Schritt stellt die von Feuerbach inspirierte Kritik an den Abstraktionen und Verkehrungen der hegelschen Spekulation dar. Der eigene Idealismus wird überwunden, der Begriff der Idee durch den letztlich selbst noch ontologischen Begriff des Gattungswesens substituiert. Marx' theoretisches Fundament lässt sich nun mit dem Paradoxon einer materialistischen Gattungsmetaphysik beschreiben. Gegenüber der Vernunft der Wirklichkeit bei Hegel hält er die Selbstzerrissenheit und Verdoppelung der bürgerlichen Gesellschaft – deren Genesis er freilich noch nicht anzugeben weiß – in Ökonomie und Staat und ihrer Mitglieder in Bourgeois und Citoyen für das konstitutive Charakteristikum der Moderne. Gegenüber Feuerbach ist aber unverkennbar, dass Marx die hegelschen Abstraktionen bereits rückbezieht auf die realen gesellschaftlichen Abstraktionen, womit die vertrackte Dialektik von Wahrheit und Unwahrheit des hegelschen Idealismus angerissen wird. Politisch verabschiedet sich Marx von der Idee des vernünftigen Staates und seiner Reform. Demokratie ist nun *das* Stichwort, welches äquivok konzipiert ist: Wird die Emanzipation noch politisch gedacht

(Demokratie als Wahrheit aller Verfassungen), so steht die Demokratie bereits als Metapher für ein neues Vergesellschaftungsprinzip, welches die Direktion der modernen Welt in Ökonomie und Staat überwunden hätte.

Die Schriften aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘ bewegen sich philosophisch auf dem Terrain der ‚Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‘, wobei der Begriff der Entfremdung merklich an Bedeutung gewinnt. Insbesondere in der ersten Ökonomiekritik, der vorkritischen Kritik des Geldes, lassen sich starke Einflüsse von Moses Heß ausmachen. Die Kritik an der Zerrissenheit der Welt und den gesellschaftlichen Abstraktionen (erstmalig im Geld als deren dingliche Gestalt ausgemacht) im Namen der Entfremdung bleibt *das* Thema. Im politischen Denken bewegt sich Marx weg vom Begriff der Demokratie und hin zu einer post-politischen Konzeption menschlicher Emanzipation. Im Zentrum der politischen Kritik steht die Kritik der Naturalisierung des bürgerlichen Menschen in den Menschen- und Bürgerrechten, die als partieller Fortschritt begrüßt und keineswegs, wie oft behauptet, negiert werden. Als neuer Bezugspunkt der ‚radikalen Revolution‘, als ihr Agens wird das Proletariat ausgemacht. Allerdings ist zu diesem Zeitpunkt noch von einer philosophischen Konzeption der proletarischen Befreiung – Proletariat als Ausführungsorgan zur Verwirklichung der Philosophie – zu sprechen: die Arbeiterselbstbefreiung als die für das gesamte weitere politische Denken von Marx konstitutive Konzeption bricht sich erst unter dem Eindruck der Begegnungen mit der französischen Arbeiterbewegung und, als Initialzündung, durch den Aufstand der schlesischen Weber Bahn.

Die politische Entwicklung Marx' ist mit der Konzeption der Arbeiterselbstbefreiung abgeschlossen. Die theoretische Entwicklung von 1844 bis 1846 bewegt sich daher primär auf der philosophischen bzw. philosophiekritischen Ebene, wobei den politischen Erfahrungen sicherlich selbst, was einer eigenen eingehenden Analyse bedürfte, ein Anteil an den dargelegten Transformation zu kommt. Die ‚Pariser Manuskripte‘ sind fraglos um den Begriff der Entfremdung zentriert und konzipieren eine Geschichtsphilosophie des ontologischen Gattungswesens. Diese Konzeption lässt sich als anthropo-ontologischer Materialismus bezeichnen. Sie wird im Zuge einer sich radikalisierenden Aufklärung in Form der (Selbst)Kritik – über den materialistischen Nominalismus bis zum Entwurf der materialistischen Geschichtsauffassung – überwunden. An die Stelle des Wesens, der Gattung und der Entfremdung, d.h. einer anthropologischen Ontologie, tritt das historisch-gesellschaftliche Sein. Allerdings: die Hegelkritik von 1844 ist nicht auf ihre anthropo-ontologische Konzeption zu reduzieren. Im Begriff der Entfremdung ist die Kritik an der Eigenlogizität und Emergenz verdinglichter gesellschaftlicher Beziehungen enthalten, die, so die Kernthese der marxischen Idealismuskritik, den realen Erfahrungsgehalt der hegelschen Identitätsphilosophie und ihrer Abstraktionen ausmachen und sich nicht als ‚Spinnerei‘ der Hybris des Geistes abtun lassen. *Unabhängig* ihrer anthropologischen Konstitution ist dies die Verbindung zwischen dem Früh- und Spätwerk, welches nicht hinter die Einsichten der (Selbst)Kritik von 1845/46 zurückfällt, im gewissen

Sinne aber über sie hinausgeht, indem es nochmals kritisch auf den Realitätsgehalt des Idealismus zurückkommt, den die ‚Pariser Manuskripte‘ ideologiekritisch verifizierten: Das Denken des frühen Marx endet in einer radikal-aufklärerischen modernen Konzeption von Wissenschaft. Die Kritik der politischen Ökonomie hingegen ist eine kritische Theorie der Moderne selbst. So fraglos die ‚Deutsche Ideologie‘ den Einschnitt in der Entwicklung der marxischen Theorie darstellt, so wenig ist ihr empirischer Materialismus das letzte Wort von Marx.

Die aller Theorie vorgängige Erfahrung, die dem marxischen Denken zu Grunde liegt, sein *Movens*, ist das Bewusstsein der Krise sowohl des Denkens als auch der Wirklichkeit selbst. Ausgangspunkt und übergreifendes Moment des gesamten Theorieentwicklungsprozesses ist die konstitutive Feststellung, dass die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft nicht vernünftig ist und ihre Rationalität nicht bloß partiell, sondern im Kern irrational ist. Aus dieser Erfahrung ergibt sich *das* primäre Motiv der marxischen Fragestellung: Die Konstitution menschlicher Freiheit bzw. präziser die Frage nach den (gesellschaftlichen) Ursachen der Verkehrung, Blockade und Zerstörung menschlicher Freiheit und der ihr inhärierenden Potenzen. Die marxische Theorie ist ihrer Essenz nach eine Theorie und Kritik der ‚Verkehrung der Freiheit‘ (P. Bulthaup). Wobei, dies kann gar nicht oft genug betont werden, ‚die Freiheit‘ nicht nur immer auch die des anders Denkenden, sondern zuallererst die Freiheit des Einzelnen ist. Den Kosmopoliten Marx und Engels geht es weder um eine Hypostasierung des Substantivs ‚die Freiheit‘, die bekanntlich jeder gern im Munde führt, noch um ‚den Fortschritt‘, ‚die Geschichte‘ oder ‚die Klasse‘, sondern um die Destruktion aller Kollektivsubjekte, die das Individuum auf dem Altar ihrer abstrahierenden Gewalt opfern: Das marxische Telos ist eine Gesellschaft, in der die Menschen in kollektiver und freier Assoziation ihre eigenen Potenzen beherrschen und ihre sozial produzierten Verkehrungen und Abstraktionen – das „abstrakt Allgemeine des Ganzen, das den Zwang ausübt“, der Wert, der „verschwistert“ ist mit der „Allgemeinheit des Denkens, dem Geist“<sup>219</sup> – überwinden, um so die Bedingungen für eine Wirklichkeit zu fundieren, in der „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4, 482), welche auf die „unter der Allgemeinheit verschüttete Utopie des Besonderen“ verweist: Der „Nichtidentität, welche erst wäre, wenn verwirklichte Vernunft die partikulare des Allgemeinen unter sich gelassen hätte.“<sup>220</sup> Bei allen Differenzen, im Versuch

219 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 310.

220 Ebd., 312. Adorno kommentiert auch treffend, was die Aufhebung der Entfremdung *nicht* bedeutet: „Wem das dinghafte als radikal Böses gilt; wer alles, was ist, zur reinen Aktualität dynamisieren möchte, tendiert zur Feindschaft gegen das Andere, Fremde, dessen Name nicht umsonst in Entfremdung anklingt; jener Nichtidentität, zu der nicht allein das Bewußtsein, sondern eine versöhnte Menschheit zu befreien wäre.“ Ebd., S. 191.

eine Antwort auf die Ursache der Verkehrung der Freiheit zu geben, ist es diese Fragestellung und die ihr substantiell zu Grunde liegende Erfahrung selbst, die eine Kontinuität<sup>221</sup> über alle Einschnitte und Brüche im marxschen Denken hinweg konstituiert und es so als Ganzes begreifbar werden lässt: „Aus der Unangemessenheit und auf den Schultern der absoluten Philosophie, die ihm, wie er gut genug weiß, nicht nur in dieser Hinsicht die Augen geöffnet hat, gewinnt Marx den Begriff der *Praxis*. In der Kritik und Negation bisheriger Philosophie, die Idee der Freiheit und wirklicher Befreiung auf eine neue Stufe hebend, eröffnete er eine neue Dimension menschlichen Handelns und Denkens.“<sup>222</sup>

---

221 Weder ist, was deutlich geworden sein sollte, hiermit ein teleologisches noch ein additives Interpretationsverfahren intendiert. Zu Recht kritisiert M. Heinrich sowohl Interpretationen, die das marxsche Werk von einem wie auch immer konstruierten Telos her interpretieren, als auch jene, die beliebig marxsche Aussagen aus verschiedenen Schaffensperioden ‚addieren‘, ohne auf ihre theoretische Kontextgebundenheit zu reflektieren. Vgl. ders.: *Wissenschaft vom Wert*, S. 78f.

222 Schäfer: *Gegen den Strom*, S. 76.